

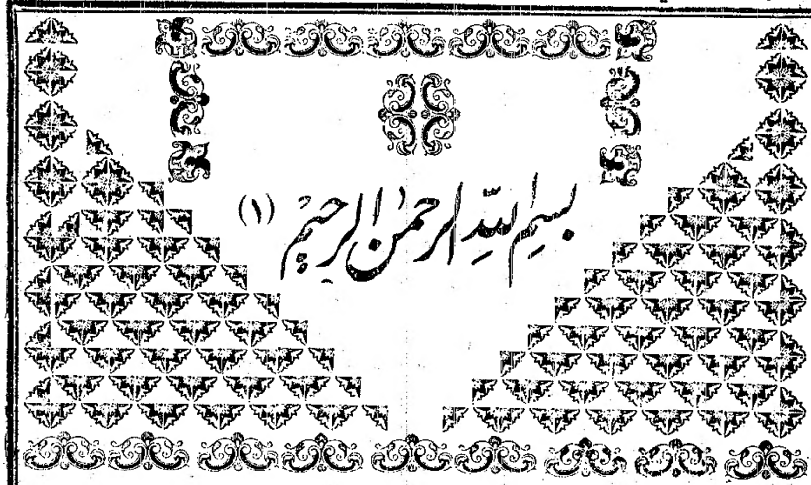
كتاب

هداية العقول الى غاية السؤل : في علم الأصول
الجامع لمعقول أدلتها والمنقول ، وما اختاره الأئمة من آل الرسول
نظم فرائده ، وانتخب فوائده ، وأظهر شمس براهينه ،
وأثبت محكم قوائمه ، من اعترف المؤلف والمخالف
بفضله ، وتوقد كائنه وفيمه ، واعترف الصادرون
والواردون من معين عيون علمه مولانا
امام المحققين ورحلة الطالبين والمدققين
الحسين بن أمير المؤمنين
المنصور بالله القاسم بن
محمد رضوان الله

الجزء الاول

قد جعل بأعلا الهامش حاشية العلامة المحقق الحسن بن يحيى سيلان ويلها
ماعلق على هذه الحاشية من الحواشي المفيدة والانظار الناقبة السيدة
مفصولا بينهما بجدول واضح وجعل تحت الشرح في الصحبة تماحلي به جيد
هذا المؤلف من حواش منتقاة تزيد البحث إصاحا لغامضه وتميزاً لجلوه
من حامض ، وبلي ذلك ما وجد من حاشية لدراسة لؤلؤها البدر المنير محمد بن اسمعيل الامير لانه حلق
الحام قبل التمام على أنه وجد في الاصل بياض في بعض المباحث
ثم اعلم ان ما كن من الحواشي أخره هكذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية منقولة عن خط
العلامة المحقق المحدث مؤلف الروض النضر الحسين بن احمد السياني واذا قبل عن خط شيخه
فالمراد به القاضي العلامة النقاد الحسن بن اسمعيل المغربي وهو شيخه وشيخ العلامة الشوكاني
وما كان أخره كذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية عن خطه مما نقله عن خط القاضي العلامة
الحسين بن محمد المغربي مؤلف البدر التمام وما عدا ذلك فهو أما منسوب او مطلق
تنبية آخر إذا كان على الكلمة حاشيتان فأكبر فالاولى تكون بالرمز والاخرى بزهره
هكذا (*) واذا كان على الحاشية تعليق فمرمه هكذا « » واذا تكرر التعليق على الحاشية ورمز
له بزهره بين قوسين هكذا «*»

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي افاض علينا من انعامه غاية السؤل ، ودلنا على معرفته وتوحيده بهداية العقول ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد صلوة تبلغ بها منتهى السعادة ، وننال بها من واسع فضله الحسنى وزيادة ، وعلى آله الذين رفعوا أصول الشريعة وشيدوا منارها ، وأشاعوا بين الامة اشعتها وانوارها ﴿ وبعد ﴾ فان الشرح المشهور الموسوم بهداية العقول ، مولانا العلامة ، السيد المحقق الشهير ، المتقن الحافظ النحرير ، إمام ارباب التحقيق ، قدوة الافاضل من اهل التدقيق ، شرف المعالي والمكلام ، الحسين بن مولانا الامام القمم ، رفع الله درجاتهما في عليين مع سلفهما من السابقين والمقتصدین ، قد احتوى على زبدة نتائج انظار المحققين ، وانطوى على خلاصة افكار المدققين ، فلذا اعترف بسمو همة الخذاق ، ووضعوا فرائده على الاحداق ، وساروا بذكره على امره في الآفاق ، وكان مقتضراً في مظان اللبس والارتباب ، الى تعايق حواش تزيل الاشتباه وتميط الحجاب ، فبمضى دائي التوفيق ، الى سائر هذه الطريق مع نداء قصوري ﴿ ٢ ﴾ على بقية البضاعة ، وتأخري في مضمار هذه الصناعة ، وما توفيقي الا بالله عليه توكلت



يقول العبد (٢) الفقير الى الله عز وجل ،

(١) قال السيد عيسى الصفوي رحمه الله في صدر شرحه على الكافية في النحو ما نظمه والباي من « بسم الله » للملاسة او الاستعانة ولا يبعد أن تكون للتعبية أي اجعله بدائة بل هو اقرب فتدبر اه كلامه قال السيد عمر البصري رحمه الله لعل وجه الاقربيه كون التبعيد يقتضي جملة جزءاً وهو ابلغ في التيمن المقصود من الأمر بالبدئية مع استلزامه لتحقيق الملاسة والاستعانة دون العكس اذ الجزء ملابس للكل ويستعان به في تحققة ، لانه بعض العلة المادية اه (٢) اختار لفظ العبد مع ما فيه من الخضوع وطوعة لصقة تقدير المنى عن الاحتياج ولذا عساه بالى اذ العبد محتاج لا ينك شيئاً ذكره علي بن صدر الدين بن عصام الدين

واليه انيب ، قال المؤلف عليه السلام يقول العبد الخ ، ان لم يقدر للبسملة متعلق فالظاهر التعلق بهذا الفعل والمعنى مع ذلك ظاهر وإن قدر متعلق الباء فعلا فائبا مستنداً الى العبد اي بسم الله يتبدى او يشرح يقول العبد كان من باب التنازع لصحته بغير عطف بين عاملين وقد مثل له نجم الائمة بقوله جاءني لا كرمه زيد وكاد يخرج زيد وغير ذلك كما هو معروف لكن ان اشترط مع عدم العطف الربط بين العاملين كان الربط بينهما فيما نحن فيه محالية يقول بما قبله وان قدر لمتعلق فعلا مستنداً الى المتكلم نحو اشرح يا مبتدى على الوجهين المعروفين في المتعلق كان يقول نحو لا على الاستئناف او المحالية

(قوله) فالظاهر التعلق بهذا الفعل ، والظاهر فساد المعنى بهذا الاعتبار

اذ يقول لما تعلق بقوله بسم الله فيصير المعنى يقول : بمد حمد الله بسم الله وهو خلاف الظاهر اه سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) محالية يقول بما قبله ، فيكون التقدير على هذا يشرح العبد باسم الله حال كونه قائلاً لكن لما كانت الحاجة الخ او يتبدى العبد باسم الله حال كونه قائلاً الخ لكن يلزم على هذا كون المقصود من الكلام وهو يقول العبد لما كانت الحاجة الخ قائلاً زائداً ويكون ما يقصد لأجله وهو الابتداء باسم الله والشرح باسمه تعالى هو المقصود من التأليف وان كان ذكر الله سبحانه وتعالى لذاته وهذا خلاف لما وقع المراد من التأليف والمعنى المراد انما هو عكس ذلك وهو ما حاصله بقول العبد لما كانت الحاجة الخ ، حال كونه مبتدئاً باسمه او مصاحفاً لمقصوده باسمه او متبركاً او نحو ذلك اه (ح ن) (قوله) كان تقول محولاً على الاستئناف ، والمراد من الاستئنافه الابتداء بالكلام لا الاستئناف البياني لكن يلزم عليه انقطاع الجملة المستأنفة عما قبلها وعلى المحالية يلزم ما ذكره اولاً اه ح ن

لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه فينظر هل يصلح الالتفات لقصد هضم النفس بوصفها بالصفات الغائبة اعني قوله العبد الفقير (قوله) الغنى ، صفة للعبد وفيه بعد قوله الفقير من انواع البديع المطابقة وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة فان ذلك من الامور المستغربة التي تستلذ بها النفس فيكتسب الكلام بذلك حسناً وغرابة (قوله) على ما عقد وحل الخ ، متعلق باعائه وقوله وحل بالحاء المهمة لانه المقابل للعقد ولا يخفى ما في ذلك من التعميم فيما يستعان عليه مع اشارة لطيفة الى المقصود من المتن والشرح اذا العقد يناسب المتن والحل يناسب الترخ فيفيد براعة الاستهلال باللفظ عبارة (قوله) لطف الله به ، اللطف جنس يدخل تحته التوفيق وهو لطف الطاعة والعصمة وهي اللطف في ترك المعصية كما ذلك معروف في موضعه فلذا قال في التوفيق الى ما امر به وفي العصمة عما نهى عنه فيكون عطف قوله عليه السلام وجعل له من التوفيق الخ على لطف من عطف التفسير (قوله) من التوفيق يحتمل ان يكون بياناً لقوله قائداً ، وان تكون من ابتداء اي جعل له قائداً ناشئاً من التوفيق وعلى الاحتمالين تقديمه رعاية للسجع وكذا قوله من العصمة ، يحتمل الامرين (قوله) اني ما امر به متعلق بالتوفيق بناء على اعمال المصدر المعرف في الظرف ويحتمل تعلقه بقائداً والاول اولى لعدم الحاجة الى الانتذار عن تقديمه برعاية السجع (قوله) بعد حمد الله ، ظرف لقوله يقول الخ ، وقوله والشهادة الناطقة والصلوة والسلام عطف على حمد الله والظاهر ان الحمد والشهادة والصلوة حصلت بهذه الالفاظ وان شئت بها وهي وان كانت متأخرة عن الفعل وهو يقول مع ان مقتضى قوله بعد حمد الله ان يتأخر عنها لانها لما تقدمت على القول اعني لما كان الخ ، **﴿ ٣ ﴾** صح كون القول بعدها بهذا الاعتبار

وقد يقال الظرف صفة لمصدر مأول بمقول فلاشكل ويقال ايضاً اما الحمد فهو مقدم لتقدم ما يتضمن الوصف الجميل وهو البسملة

الغني (١) باعائه على ما عقد وحل ، (٢) الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به (٣) وجعل له من التوفيق الى ما امر به قائداً ومن العصمة عما نهى عنه ذائداً ، بعد حمد الله على آلائه (٤) المتصلة المدد ، فما تحصر بحد ، ولا تحصى بعدد ، والشهادة

(قوله) لكن لابد للعدول من التكلم الى الغيبة من وجه ، يريد من وجه خاص بهذا المقام زائد على وجه الالتفات العام اه ح ن قد عرفت ان النكتة العامة باعتبار حال المتكلم وحال المخاطب كافية في الحسن وهي لازمة لجميع موارد الالتفات فلا يضر عدم وجود نكتة خاصة في التفات جزئي اه سيدي محمد بن زيد بن محمد بن الحسن اه ح

١ وفي الغنى مع العبد ما يلحق بالطبائى اذا العبد يستلزم الفقر والفقر يقابل الغنى فيكون من القسم الاول مما يلحق بالطبائى وهو الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق اه من خط العلامة حمد بن محمد السبائي (٢) يوصف المجتهد بالعقد والحل لانه يعقد باجتهاده الاحكام الشرعية اى يصححها بالحجج الصريحة والقياسات الصحيحة والتأويلات الصحيحة اى المفصلة ويحل عقد الشبه المؤدية الى ما يخالف ذلك ببيان ما يتضح به فسادها اه (٣) اللطف في اصطلاح المتكلمين ما يدعو المكلف الى امتثال شىء مما كلف به من فعل او ترك فيشمل أقسام اللطف الثلاثة التوفيق وهو ما يفعل عنده والعصمة وهو ما يترك عنده والمطلق وهو ما قرب من الفعل ويشمل جميع أنواع التكليف : الواجب والندوب والمحظور والمكروه ويخرج ما فعل عنده غير قاصد فاعله كونه مكلفاً لانه لا يسمى ممثلاً اذ لم يفعل على الوجه الذى طلب منه ويخرج الاجاء بقولنا ما كلف به اه من خط سيدي ضياء الدين قدس الله روحه وهو لفظ شرح القلائد للنجوى (٤) آلاؤه هي النعم الظاهرة والنعماء هي الباطنة كالخوارس

(قوله) لقصد هضم النفس ، العبودية والافتقار الى جناب الحق تعالى ليسا من هضم النفس في شىء بل هما تشريف لها الا ترى الى افادة الاضافة التعظيم والتشريف في (اسرى بعده) وفي (ذكر رحمة ربك عبده) قلعل نكتة الالتفات الخاصة الاشعار بالحاجة من وصف العبودية والفقر الى اعانة السيد الغنى باعائه على ما عقد وحل ، افاده سيدي ضياء الاسلام اه ح ن (قوله) فيفيد براعة الاستهلال الخ ، وفيه ايضاً اشارة لطيفة ان المتن والشرح له رحمة الله افاده الضياء اه ح ن (قوله) اللطف جنس ، المأخوذ من الفعل فالجنسية في مصدر الفعل اه ح ن (قوله) من عطف التفسير ، انما يتم التفسير اذا بى على انحصار اللطف في القسمين والا قلله قسم ثالث وهو اللطف المقرب كما ذلك معروف اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابى الرجال اه ح (قوله) بناء على اعمال المصدر المعرف ، لكن اعمال المصدر المعرف قليل وتقديم معمول الصفة كثير فأولوية الاول غير مسلمة اه ح ن خط سيدي محمد بن زيد اه ح (قوله) وهي وان كانت متأخرة عن الفعل ، التأخر عن الفعل لفظاً لا يقتضي التأخر عنه حصولاً فان اضافة بعد اليه لافادة تقدمه اذ المعنى يقول العبد لما كان الخ ، بعد قوله حمد الله والشهادة الخ ، ولاشكل في ذلك اه ح ن لكن يقال ان كان انشاء الحمد وما بعده بهذه الالفاظ كما اشار اليه المحشي فلاشكل باق افاده العلامة الجلال اه ح (قوله) لانها لما تقدمت

(قوله) الناطقة اسناد النطق الى الشهادة مجاز كما في «عيشة راضية» وكذا قوله والمذعنة (وقوله) بان لا اله الا هو محجوب لآن ذلك اللفظ هو نفس الشهادة وعدل عن الايمان بلفظ الركن الآخر من الشهادة الى قوله والمذعنة الخ لما في الادعاء من اظهار التذلل والاعتراف وما في لفظ النبوة والرسالة من الاستلزام بذكر ذلك وفي قوله لعبده سيدنا من انواع البديع المطابقة ومحمد عطف بيان لسيدنا (قوله) اصول الشريعة ، لا يخفى ما في ذلك من براعة الاستهلال وما في المعتمد من التنورية ومعنى حفظها بالدليل المعتمد انهم لما اوضحوا الادلة وحرروها سلمت الاصول من ان تهديها شبه المبطلين فكانت محفوظة عن ذلك بها (قوله) مادام اعظم معجزاته ، معنى مادام هنا توقيت العبارة والسلام : بدة ثبوت الخبر وهو بدوام الابد لا عظم معجزاته ولعل معنى ثبوت الدوام له كونه ظرفا له فالبالغ بالعبارة قال في الصحاح الابد الدهر (قوله) لما كانت الحاجة الخ : مقول القول (قوله) لا ابتناء الاحكام ، بالبا الموحدة من اسفل ثم مشناة من اعلى وهو دلة للحاجة الى هذا العلم (قوله) استناد المجتهدين ، دلة ليكون موجبات العناية به عديدة ويحتمل ان يكون الاول دلة لمجموعها والثاني والثاني فقط (قوله) في استنباطها ، انبط الركية واستنبطها وقبيلها امامها وكما اظهر بعد خفاء ﴿ ٤ ﴾ فقد نبط واستنبط كذا في القاموس (قوله) وكان علما أصليا ، عطف على كانت الحاجة

الناطقية بأن لا اله الا هو الاحد الصمد ، والمذعنة بالنبوة والرسالة (١) لعبده سيدنا محمد ، والصلاة والسلام عليه وعلى آله (٢) حفاظ اصول الشريعة بالدليل المعتمد (٣) صلاة وسلاما مادام أعظم معجزاته بدوام الابد ، (لما) كانت الحاجة الى علم اصول الفقه شديدة ، وموجبات العناية به عديدة ، لا ابتناء الاحكام الشرعية عليه ، واستناد المجتهدين في استنباطها اليه ، وكان دائما أصليا لا ينتفع به الا اذا عرفت وجود مسائله وما يلائمها اهمط الخ (١) قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحة للرسالة الالهية انها سفارة بين الحق والخلق تنبيه اولي الالباب على ما تقتصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحبات تهديهم ودوافع شبه تزيينهم قال المصنف في المسيرة واما على ما ذكره المحققون من ان النبي انسان بعنه الله لتبليغ ما أوحى اليه فلا فرق اه وما قيل في الفرق ان الرسول مأمور بالانذار ويأتي بشرع مستأنف ولا كذلك النبي وان امر بالتبليغ ويأتي الوحي الرسول من جميع وجوهه والنبي من بعضها اه المراد نقله من شرح تحرير ابن الهمام لبادي شاه (٢) كان الظاهر اضافة آل الى الظاهر لانه الوارد في السنة (*) والخروج من منع اضافته الى المصنف عند الكسائي والزبيدي والحاس قال ابن مالك وقد شد اضافته الى المصنف اه زركشي (*) حيث قال فيها أخرجه البخاري ومسلم من حديث عصب بن عجرة قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه (٣) يحتمل ان يكون المعنى حفظوها بالدليل المعتمد وهذا ظاهر وهو الذي جرى عليه سيلان ويحتمل ان الوصف

و(قوله) لا ينتفع به الخ ، بيان لما قبله اذ لا يظهر كونه دلة لجمعه عليه السلام المختصر الابهذا البيان اذ لا تقليد في الاصول فلا ينتفع به ما لم تميز ادلته وحاصل كلام المؤلف من قوله لما كانت الحاجة الخ هو بيان ان الحامل شدة الحاجة وكون كتب الاصحاب ذير واقية بالابد منه في هذا العلم او واقية لكن فيها حائض التطويل وكتابه جامع بين الوفاء والخلو عن التطويل (قوله) وجود مسائله ، ان اريد بالوجود

على المقول ، المقول نفس القول وتقدمه لفظا لا يعني فيما اراد اه حن (قوله) اسناد النطق الى الشهادة مجاز

في الاستناد مع ما في الظرف من المجاز اللغوي في الناطقة بمعنى الدلالة اه حن (قوله) وما في المعتمد من التنورية ، فيه تأمل لأن شرط التنورية ارادة المعنى البعيد وهو الكتاب ولا يمكن ههنا اما لفظا فلانه قد جرى على الدليل وامامه في فاصحته افاده الضياء حن (قوله) اذ لا تقليد في الاصول ، يفهم من هذا انه حمل قوله علما أصليا على معنى انه علم اصولي ولم يحمله على ما يقابل الآلي اي ان يكون مقصودا فدها لا آلة لحصول غيره لكن ارادة الاصولي من لفظ الاصولي فيه نبوة اذ صريح النسبة فيه الى الاصل لا الى الاصول وفي كونه أصليا لا آليا نظر لانه آلة للاستنباط فهو علم آلي كما ستأتي الإشارة اليه وعلى فرض انه علم اصلي لا آلي لا تظهر عليه لاحتياجه الى ذكر ذاته وعدم التقليد فيه اذ غيره من العلوم المقصودة لذاتها ليست بهذه المثابة كغروب الدين اذا قلنا انه علم عملي غير آلي والتعليل يانه لا تقليد في الاصول على ارادة كونه اصوليا من قوله أصليا تعليل الشيء بنفسه اه حن ، اقول لا منافاة بين كونه أصليا وآليا فان المراد ههنا انه منسوب الى الاصل الذي هو القاعدة والضابط اتم من ان يكون هذا العلم او غيره فهو من نسبة الاخص الى الاعم فهو علم بقواعد هي آلة لغيرها مثل الامر لاجوب مثلا ونحو ذلك والله اعلم اه سيدي علي بن ابراهيم بن طاهر حماد الله اه ح

العلل والأدلة لم ينتظم معه قوله بعيون أدلتها كما لا يخفى وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية واثبات الوجوه تخيلاً لأن الوجوه على حقيقتها فلا ينتظم مع ذلك قوله بعيون أدلتها اللهم الا ان يكون تحريداً ولعله يقال وجوه المسائل هي المسائل نفسها فتكون الاضافة هنا كما في وجه الرأي قال في الصحاح وجه الرأي هو الرأي نفسه (قوله) بعيون أدلتها، عيون الأشياء خيارها ومنه اعيان الناس ذكره في الصحاح وغيره وفي قوله عقد الشبه استعارة بالكناية واستعارة تخيلية لا تخفى ويحتمل ان تكون المقد استعارة مصرحة (قوله) الى حل أي الموصلة الى حل عقد الشبه فهو صفة للطرق وبتفصيلها وجملة حال من الطرق ان كان علمت بمعنى عرفت اذ لو لم يكن بمعنى تعدي بنفسه ولعل المراد بالتفصيل ان لا يقتصر على ان يقول هذه الشبه مدفوعة بكذاب بل بذكر وجه حل الطرق للشبه وبالجملة خلاف ذلك (قوله) كالجزي، لابي طالب والحاسوي للامام يحيى بن حمزة والمقنع

﴿ ٥ ﴾ للامام الداعي يحيى بن الحسن سلام الله ورضوانه عليهم أجمعين (قوله) وغيرها من الكتب: المطولة لأهل البيت وشيعتهم ولعله اراد كالجوهرة للرصاص من كتب الشيعة فان فيها أكثر هذه الاوصاف التي ذكرها المؤلف عليه السلام في المطولة يعرف ذلك بالاطلاع عليها فيتم التقسيم بالنظر الى كتب الشيعة المستفاد من قوله اما مطولة واما مختصرة (قوله) قد جمعت فإوعت، جمع المتاع فإوعاه جملة في واثه وواه، نفقه كذا في الكشاف والصحاح وفي هذا اقتباس لا يخفى (قوله) واقتناص شواردها الشوارد جمع شاردة من شرد اذا فر وهي الصيد وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخيلية وترشيح لهم بذلك ثابت بالدليل المقتد وهذا أيضاً معنى حسن اه احمد بن محمد السياغي زيادة يسيرة « ١ » هو للامام يحيى عليه السلام وهو ثلاثة مجلدات وله في الاصول أيضاً اقتساط مجلدان والمعار مجلد اه

(قوله) لم ينتظم الخ، لأنه يصير المعنى الا اذا عرف علل مسائله وأدلتها بعيون العلل والأدلة اه ح ن (قوله) وكذا ان جعل الكلام استعارة بالكناية بتشبيه المسائل بالخرائد مضمراً في النفس على رأي القزويني واثبات الوجوه بمعنى المصنوع تخيلاً فانه لا ينتظم معه المعنى أيضاً لأوله الى الاول اه ح ن (قوله) اللهم الا ان يكون تحريداً لعله لا يناسب الا الوجه الاول وهو ان يراد بالوجوه العلل والأدلة ح ن (قوله) ان كان علمت بمعنى عرفت ينظر كيف توجيهه فانه قد جعله حالا في اول الكلام والحال لا يحتاج الى التمدية مع كون العامل علمت بمعنى عرفت اه ح ن شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وفي هذا الكلام استعارة بالكناية وتخيلية، حيث شبه الكتب بحل الشوارد تشبيهاً مضمراً الخ، اه ح ن قال من خط شيخنا المغربي يعني به الحسن بن اسمعيل وفيه نظر وذلك لأن الاستعارة مصرحة في لفظ شواردها كما لا يخفى اه من خطه أيضاً،

(قوله) على اختلاف الطرائق حال اوصفة مصدر محذوف والمراد باختلاف الطرائق تنوع الاختصار كما اشار اليه المؤلف عليه السلام بأن بعضهم أغفل الأدلة وبعضهم اقتصر على الاتيان ببعض ادلة المختار وبعضهم لم يورد دليل الخالف في كل مسألة ولم يذكر أيضاً الخالف في كل مسألة (قوله) فمنها ما جمع ، كالفصول (قوله) ايدي الخلافات ، الايدي جمع يد لكن اذا كانت بمعنى النعمة واما اذا كانت بمعنى الجارحة فانها تجمع على ايد والمراد هنا الجارحة فكان القياس ايدياً هكذا نقل وذكر الشافعي ان الايدي جمع اليد وهي الجارحة الخصوصية وما قيل ان اليد بمعنى الجارحة تجمع على ﴿٦﴾ الايدي وبمعنى النعمة على الايدي ،

مختصرة على اختلاف الطرائق ، وتباين الحقائق ، فمنها ما جمع ايدي الخلافات (١) ورؤس المسائل جمعاً لم يسبق اليه احد من الاولين ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج والدلائل ومنها ما لم يكن فيها ذلك الجمع ، غير انه يأتي ببعض الأدلة من العقل والسمع ، ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ، ولم يكشف عن غيره شيئاً من الاستدلال ، وكل ذلك لطالب (٢) الفن غير كاف والحاجة الى ابراز معرفة وجوه المسائل كالحاجة الى الاطراف (٣) ﴿عن لي﴾ ان اجمع كتاباً في الاصول كافلاً بما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها حاوياً لما يتشبه به الخالف من الشبه وحلها ، معياراً للترجيح بين الاقوال والدلائل ، مجزياً مقنعاً للناظر في اصول القواعد وفصول المسائل ، فاخذت في ذلك مع ما انا فيه من الاشتغال ، باطفاء

يرد عليه ان اصل يد يدي على وزن فعل وقيل لا يجمع على أفاعل ثم قال الشافعي والشافعي استعمال الايدي في النعم والايدي في الاعضاء ولا يتحقق ما في قوله ايدي الخلافات من الاستعارة بالكناية والتخييل وكذا في قوله رؤس المسائل وجمع ايدي الخلافات ورؤس المسائل كناية عن تيمم جمع الخلاف والاقتدار عليه اذ بادراك هذين العضوين يحصل التمكن من هاقبه وفي قوله رؤس المسائل اشارة الى ان ما اتى به المنتخب هو من لمسائل فان الرأس أشرف الاعضاء (قوله) ومنها ما لم يكن فيه ذلك ، كالكافل

(١) يحتمل ان الاضافة بيانية على ان الايدي مستعارة من الجوارح المخصوصة للخلافات لمشاركتها لها كما لا يخفى فان المسئلة لا تكل الا بذكر الخلافات كما لا يكل الانسان الا بالايدي وقس على ذلك قوله رؤس المسائل وقوله وجوه الحجج والدلائل ووجه الشبه بين المسائل والرؤس ان المسائل المقصود الاصل ولذا اقتصر عليها البعض كما ان الرأس هو العمدة في الانسان بالنظر الى الاطراف ووجه الشبه بين الحجج والدلائل والوجوه انه يعرف بالوجوه الاناسي كما تعرف المسائل بالدلائل ويحتمل ان الاضافة في جميع ما ذكر من اضافة الشبه به الى الشبه كالجين الماء والله أعلم (٢) من قوله كل ذلك الى قوله الاطراف نسخة (٣) تشبيهه مقلوب ولعل النكتة فيه المبالغة في الحاجة الى الاطراف حتى كأنها هي الاصل الذي يشبه به

(قوله) غير انه يأتي ببعض الأدلة يعني بالنظر الى مجموع كتابه فان فيه مسائل ذكر في بعضها دليل المختار كمسئلة حجبة الاجماع والقياس وفي بعضها ذكر فيه دليل الخالف كما في اجماع اهل البيت عليهم السلام (قوله) ومنها ما اقتصر ، كالمعيار للامام المهدي (قوله) عن لي ، جواب لما في الصحاح عن لي كذا يمز ويمن بالضم والكسر عننا اي عرض واعترض يقال لا فعله عن ماني السماء نجم أي ماعرض (قوله) كافلاً وقوله المعتمد ومعياراً ومجزياً ومقنعاً وفصول المسائل والتفصيل والتوضيح والتأويل ، هذه اسماء كتب مشهورة فهي ذكره تورية لطيفة

(قوله) نار الفتن ، هو كل حين الماء أي قن كالنار فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه ولا يستقيم في هذا اللفظ استعارة بالكناية كما لا يخفى (قوله) العظيمة الاشتعال ، لا يخفى ما بين الاشتعال بالغين المعجزة والاشتعال بالمهمة من الجناس المضارع (قوله) من البغاة ، لعلة حال من نار الفتن أي باطفاء نار الفتن ناشئة او كناية من البغاة يريد بذلك عليه السلام الاشارة الى ما ذكر فيه من انه مبادر بالجهاد في ارض اليمن حتى ظهر الحق واهله وانظمس اثر الباطل وهلك حزبه ولغولف عليه السلام في ذلك المواقف العظيمة والمشاهد الشهيرة والملاحم الكبيرة كما ذلك معروف لمن له ادنى مطالعة في السير فجزاه الله عنا وعن المسلمين أفضل ماجزى به الأئمة الهادين ولقد حوى كتابه عليه السلام من التحقيق والتدقيق مع تلك ﴿٧﴾ الشواغل مما لم يسمح بمثله فكر المتأخرين وما ذلك الا لاطاعة الهية ومواهب

ربانية (قوله) جاء بحمد الله ، جواب لما أي أتى ما جمعت حال كوني متلبساً بحمد الله وقوله مع الاستيعاب وحسن الاختصار حال من فاعل جاء أي أتى حال كونه مستوعباً وحال كونه حسن الاختصار أي حسناً اختصار وقوله غير حال منصوب بجاء لتضمنه معنى الصيرورة (قوله) من قوله الله ومبانيه قواعده مسائله كما ذكره الشلبي في قول المطاول جامعاً للفرق اصول هذا الفن وقواعده ومبانيه الفاظه المتعاقبة المتشاككة كأنها رتق بعضها ببعض رتقاً كما ذكره في شرح المطالع وفي حاشية الشريف المباني الدلائل (قوله) لا وايد من الاوابع الوحوش ولا يخفى ما في ذلك من تشبيه المسائل الدقيقة

نار الفتن العظيمة الاشتعال ، من البغاة على اهل التوحيد والعدل ، والثفاة لفضائل اولى الفضل (١) فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور ، بعد مضي أعوام وشهور ، وتقل من تغور الى تغور ، جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير حال عن التبيين (٢) والتوضيح ، ولا قاصر عما شملت عليه مطولات الاسفار (٣) بما حواه من التلميح والتلويح ، ولكنه دق على بعض الطلبة مادق من معانيه ، وخفى عليهم اشياء من قواعده ومبانيه ، فسألوني ان اوضح لهم ما خفى عليهم من فوائده ، بشرح مذل لصاحبه ومفيد لأوابده (٤) فاجبتهم الى ذلك ثانياً لعنان العزم الى تحليله وتقريره وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة ، مقتصر في الاغلب على ما يعنيه (٥) لمن تأمله ،

والله أعلم أنه من انظار السيد هاشم رحمه الله (١) يوجد في نسخ بعد هذا ، فكلما توجهت للبحث في الكتب والمطالعة وسرحت النظر في الحواشي للرجعة عرض ما يوجب صرف الوجه نحو الحرب عن حوزة الاسلام والمدافعة ، ولا يخفى ما في قوله صرف الوجه نحو الحرب من اللطافة اه (٢) هو لا بن صدر الشريعة والتوضيح شرحه اه (٣) فيه لطيفة اه (٤) أبداً الشيء يأبد ويأبد ابوداً ثمر وتوحش فهو آبد على فاعل وايدت الوحوش ثمرت من الانس فهي او ايد ومن هنا وصف القرس الخفيف الذي يدرك الوحش ولا يكاد تقصوته بأنه فييد الاوابع لأنه بمنها المضي والخلاص من الطالب كما ينمها القيد اه (٥) ضبطه سيلان بالعين المهمة وفي نسخ بالغين المعجزة اه

الغامضة الخفية في بعدها عن الفهم والادراك بالوحوش النافرة التي لا تدرك فالوايد استعارة مصرحة والتقييد ترشيح (قوله) ثانياً لعنان العزم ككتاب سير اللجام الذي يملك به الدابة قال في الصحاح غنيت الشيء ثباتاً عظمته وثنيته ايضاً صرفته عن حاجته قلت وهو المراد هنا وفي قوله لعنان العزم استعارة بالكناية وتخيسل (قوله) على ما يعنيه بالغين المهمة أي يعني كتابه الموصوف

(قوله) فيكون الاطفاء ترشيحاً للتشبيه صرح بشبوت الترشيح للتشبيه في رسالة الاستعارة اه من خط سيدي احمد بن محمد (قوله) لتضمنه معنى الصيرورة ، غير ظاهر في جاء لأنه لم يمكن ثمة انتقال من حال الى حال فهو بمعنى أتى وغير حال منصوب على الحالية فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخنا المغربي (قوله) فالوايد استعارة مصرحة وازافة الاوابع الى ضميره «١» على وجه لا يبي على التشبيه لا يخل بالاستعارة المصرحة اه من «١» الضمير عائذ الى الكتاب فتأمل

(قوله) مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل يعني التي ذكرها عليه السلام آتقاً (قوله)
هداية العقول ليطابق اسمه معناه (قوله) قل حسبني الله الخ ، اقتباس من قوله تعالى « قل حسبني
الله لا اله الا هو » الآية وكون المؤلف عليه السلام قائلًا لذلك بناءً على حمل الكلام على التجريد
(قوله) بعد البسطة بحمد الله يتمل ان يكون الظرف اعني بحمد الله مستقراً في موضع الحال من
فاعل الافتتح لاصلة الافتتاح أي افتتح كتابه بعد التلبس بالتسمية متلبساً بحمد الله فلا يرد ان
هذه العبارة توهم تعلق الافتتاح بالحمد دون التسمية فيحتاج الى الاعتذار بان المؤلف عليه
السلام نسب الافتتاح الى الحمد فقط اعتناءً بما خفي « ١ » واعراضاً عن ذكر الجلي ويتمل ان الظرف
لغو متعلق بأفتتح معمولاً له فنسبة الافتتاح الى الحمد فقط مع تأخره عن التسمية اشتغال بأفاده
ما خفي واعراض عن ذكر الجلي وتلويح الى ان تأخير الحمد عن التسمية لا ينافي وقوع
الافتتاح فلا تعارض بين حديني الابتداء بالتحميد والابتداء بالتسمية لما ذكر
المؤلف من ان الافتتاح امر عرفي أو حقيقي وإضافي ﴿ ٨ ﴾ « ١ » أي الافتتاح به وهو الحمد فتأمل

مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل ، ونظر في اصلاح احوال كانت قد اعتوتها
عوامل وارجو من الله الاعانة على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته
﴿ هداية العقول ، الى غاية السؤل ، في علم الاصول ، ﴾ راعياً الى الله ان يهدينا الى
الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصة لوجهه الكريم قل حسبني الله لا اله الا هو عليه
توكلت وهو رب العرش العظيم قال (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل
شريعتنا القراء سراجاً وهاجاً في ظلم الضلال) افتتح الكتاب بعد البسطة بحمد الله
سبحانه اداءً لبعض ما يجب واقفاء للكتاب المجيد وعملاً بأحاديث الابتداء ، منها
(١) والا فالتوفيق للحمد والاقدار عليه أيضاً ما يقتضى شكر أو هلم جرا قال الامام محمد بن ابراهيم
الوزير رحمه الله له الشكر حتى على شكره لقد من فيه على الشاكرين
وفي قوله اداءً لبعض ما يجب إشارة الى وجه تقديم التسمية على الحمد اه

(قوله) اداءً لبعض ما يجب يعني
من شكر النعمان الذي من
تأليف هذا الكتاب أو
آثارها فله اداء مقبول له للافتتاح
واورد عليه ان اداء بعض ما يجب
يحصل بمجرد الحمد ولو في آخر
الكتاب فكيف يعمل الافتتاح به على
لأن قوله الحمد اخبار بثبوت الحمد
تعالى والاخبار عن ثبوت الحمد
ليس بالحمد ، واجاب السليبي
عن الاول بأجوبة منها ما حاصله
انه اذا كان الغرض من الحمد

في ابتداء التأليف جلب المزيد من النعم وهو التأليف لقوله تعالى لنن (شكركم لازيدنكم)
كان تقديم الحمد على الجواب وهو التأليف واجباً فعمل الافتتاح بالاداء المذكور

(قوله) ليطابق اسمه معناه الانسب معناه (ولفظه) معناه اهوكذا الكلام في قول المصنف قال بسم الله اه
حمد بن محمد مستحق (قوله) يتمل ان يكون الظرف أعني بحمد الله مستقراً ، الظاهر ان الظرف لغو
لأنه افتتح اه قال من خطيبه (قوله) فلا يرد ان هذه العبارة الخ ، أي عبارة الشارح
أي حين كان الظرف مستقراً لا يرد الخ بل لا يرد سواء جعل الظرف لغواً او مستقراً اذ عبارة
الشارح مصرحة بأن الافتتاح بالتحميد انما وقع بعد الافتتاح بالتسمية فالظاهر جعل الظرف
لغواً اذ على تقدير ان يكون مستقراً لا يفسر التعليل بالاداء الخ اذ الافتتاح به غير مذكور اه
لا يتم تعليل الافتتاح بالاداء الا على تقدير ان يكون الظرف لغواً أي مطلقاً بأفتتح واما على
تقدير ان يكون مستقراً فلا يكون تعليلاً للتلبس فانهم اه ح (قوله) أثر من آثارها الغمير
حائذ الى الانعام وهو مصدر فالأولى تذكيره اه ح (قوله) قدوله لاذاه مقبول له ، ظهور

إتياء الى هذه النكتة ، ومنها وهو أظهرها ان الأطراد والانعكاس غير لازم في العلل والمقتضيات فتعليل الافتتاح بالاداء لا يقدح فيه حصول الاداء بغير هذه الطريقة ، وعن الثاني بأن الاخبار يثبت جميع الحمد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وبأن القول المذكور وامثاله اخبار واقع موقع الانشاء اذ ليس المتكلم بصدد الاخبار والاعلام لأن الخطاب به هو الله والمعنى الحمد لله الحمد لك فوضع الظاهر موضع المضمحل مقصود المتكلم به انشاء تعظيم الله تعالى بوصفه الجليل وإيجاده بهذا اللفظ فيكون الاخبار مستعملاً في غير معناه مجازاً (قوله) مفضلاً بفتح الضاد قيل هو ماسقط من سنده ، اثنان فصاعداً كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقول الشافعي قال ابن عمر وسأني للوفاء عليه السلام في باب الاخبار ذكر بعض اصطلاح أهل الحديث في تراجمهم وقد ذكر العلامة المحدث محمد بن يحيى بهران رحمه الله كلاماً مختصراً في اصطلاح أهل الحديث في ذلك حيث قال الحديث المتواتر ما فاد العلم الضروري بنفسه والا فهو أحادي ولو كثرت رواته وهو ينقسم الى حسن وضعيف وصحيح ، فالصحيح ما اتفقت روايته بالعدول الضابطين المتفق على عدالتهم وضبطهم حتى يبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان اختلف في ضبط احدهم فهو الحسن وان اختلفت عدالة بعضهم او ضبطه فهو الضعيف وهو ينقسم الى موضوع وهو ما علم ﴿ ٩ ﴾ كذبه ومترك وهو ما كان احاد رواته مجروح

ما أخرجه الخطيب (١) في جامعه عن أبي جعفر مفضلاً قوله ﷺ بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ، ومنها ما أخرجه الحافظ عبد القادر (٢) بن عبد الله الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة عنه ﷺ أنه قال كل امرئ ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم اقطع ، ومنها ما أخرجه بن ماجه عن أبي هريرة والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه عنه ﷺ أنه قال كل امرئ (١) هو احمد بن علي بن ثابت الحافظ الكبير توفي سنة ٤٦٣ هـ (٢) ونقله عنه الاسيوطي

صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومفضل وهو ان يسقط من الاسناد راويان متصلان او اكثر ومن الاحادي ما يسمى الغريب وهو ما ينفرد به احد الرواة والمنكر ما خالف رواية الحفاظ والمعل وهو ما ذكر احد الاثمة فيه علة تمنع من قبوله والموقوف ما كان من كلام أحد الصحابة والمقطوع ما كان من كلام أحد التابعين او من دونهم والمسلسل ما اتفق جميع رواته في صيغة او هيئة والمعتمد ما يروي بانقط عن المدلس بفتح اللام ان يقول الراوي قال فلان وهو ممن ادركه قيوم أنه سمعه منه ولم يسمعه او نحو ذلك والمعلق بفتح اللام ان يروي به احد المصنفين عن شيخ شيخه ويسقط ذكر شيخه مع العلم بأنه لم يدرك شيخ شيخه الذي في ترجمة باب نجوان يقول المصنف باب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا ولا يذكر اسناده ونحو ذلك وتفصيل الكلام في اصطلاحاتهم يطول (قوله) الرهاوي ، رهاه كهدي بلد ، منه يزيد بن ابي انيسة ويزيد بن سنان والحافظ عبد

العلية حيث الظرف لغو ومع جملة مستقراً بتأويل اه من انظار القاضي احمد بن صالح ابي الرجال وفي حاشية ومع جملة مستقراً يكون تعليلاً للتقيد وهو متلبساً اه من انظاره أيضاً اه ح (قوله) إتياء الى هذه النكتة ، لعله يقال هذا اذا كان وضع الديباجة قبل الكتاب واما اذا كان وسطها فبمدفلاً مناسبة لهذا الوجه اه من انظار العلامة الجلال ح (قوله) مستعملاً في غير

العدالة او فاحش الغلط ثم ان الاحادي أيضاً ينقسم الى مسند ومرسل فالمسند ما اتصل اسناده ولم يسقط احد من رواته والمرسل انواع مرسل ومطلق هو قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا ومنقطع وهو قول من دون التابعي قال رسول الله

التقدير الزهاويون، وكسماء حي من مذبح كذا في القاموس (قوله) ذي بال ، البال الخال والشأن
ويقال امر ذو بال أي يحتفل به ويهتم به ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل امر ذي بال أي
ذي حال وشأن ذكره بن الأثير في النهاية (قوله) والعسكري عسكر محلة بنيسابور ومحلة بمصر
منها محمد بن علي والحسن بن رشيقي العسكريان وبالرمة وبالبصرة ذكره في القاموس (قوله)
اجنم ، اي مقطوع البركة (قوله) الى الشروع في البحث فيتسع للابتداء بأمرين أو أكثر (قوله)
او منقسم الى حقيقي واضافي الحقيقي قد يطلق على ما يقابل الاضافي فيقال الصفة اما حقيقية
او اضافية وقد يطلق على ما يقابل المجازي والظاهر ان الاثبات بالشيء قبل جميع ماعداه انما هي
ابتداء حقيقياً لانه حقيقة الابتداء ولذلك يتبادر منه عند الاطلاق واما الاثبات بالشيء قبل
بعض ماعداه فهو معنى مجازي للابتداء ولذلك يحتاج في فهمه منه الى قرينة فيكون ابتداء غير
حقيقي لكن المشهور تسمية الابتداء قبل بعض ماعداه اضافياً فورد عليه انه لا وجه لتخصيصه
باسم الاضافي اذ الابتداء مطلقاً من قبيل الاضافات أي الامور النسبية التي لا تعقل الا بالنزول
سواء كان قبل كل ماعداه او قبل بعض ١٠ ماعداه وكان القياس ان يقال في

ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد اقطع ، واخرج ابن حبان والعسكري عن ابني هريرة كل امر ذي
بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع ، واخرج ابو داود والعسكري عن ابني هريرة كل
كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجنم ، فان قيل ما اقتضى باسم الله غير مفتتح بالحدود بالعكس
فلا يمكن العمل بأحاديث الابتداء ، قلنا الافتتاح أما امر عر في يعتبر من حال الاخذ
في التصنيف الى الشروع في البحث او منقسم الى حقيقي واضافي فيمكن الجمع بتقديم
احدهما (١) على الآخر فيكون الاول حقيقياً والآخر اضافياً ، والحمد الوصف

في الجامع الصغير اه (١) وانما قدم التسمية اقتفاء لآثر الكتاب والسنة واثار السلف اه
ممرقندي وعبارة التلويح فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع للمعتقد عليه قال العلوي
في حاشيته عليه لعل المراد بالاجماع الفعلي فانهم يقدمون في كتبهم التسمية على الحمد اه

الثاني ابتداء غير حقيقي أي
مجازي وقد يتأول بأن المراد
بالاضافي ما يكون بالنسبة الى بعض
ما عداه على قياس الخاصة الاضافية
كماش فانه خاصة للانسان بالنسبة
الى النبات وان لم يكن خاصة
بالنسبة الى الحيوان لكن يرد ان
القياس ان يكون مقابل الاضافي
بهذا المعنى هو المطلق لا الحقيقي
فيقال ابتداء مطلق واضافي
أي لا مطلق كخاصة اضافية وخاصة

مطلقة والله أعلم (قوله) والآخر هو الحمد اضافياً وانما قدم التسمية اقتفاء لآثر الكتاب والسنة الوارد في تقديم التسمية واثار
السلف وقد تمت أيضاً للاحتياط في العمل قال الشلبي لما ان في التسمية جهة التعميد الا انهم
لم يكتفوا بها لأن من اتى بالتسمية لا يقال انه حامد عرفاً ولهذا اقبلوا التعارض الظاهري بين
الحديثين واحتيج الى التوفيق بينهما قلت وبما ذكره يندفع ما يقال لوجه لسؤال التعارض
بين الحديثين لأن الحمد قد حصل بالتسمية لاشتغالها على الوصف بالجميل فقد حصل الابتداء
بالحمد ووجه الدفع ان التعارض بحسب الظاهر قد وقع اذ لا يقال لمن اتى بالتسمية انه حامد عرفاً
فلا احتياج الى التوفيق بين الحديثين لحصول التعارض الظاهري وان لم يكن حقيقياً كما اشار
اليه الفاضل (قوله) والحمد الوصف اعلم ان الوصف ، كما ذكره في حواشي شرح المطالع يكون

معناه مجازاً ، من باب اراك تقدم وجلاً وتؤخر اخرى والسلة فيه المشابهة اه ح
قال من خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) مذبح ، كجس بالذال المعجمة اه قاموس
(قوله) الحسن بن رشيقي ، كأمر محمد اه قاموس (قوله) ولذلك يتبادر منه ، اي من
لفظ الابتداء اه ح (قوله) اقتفاء لآثر الكتاب والسنة ، أي فعل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فانه كان يبدأ بالتسمية ثم الحمد اه ح (قوله) قال الشلبي لما ان الخ ، تعطيل للاحتياط اه ح

بالجميل والتقييح فقوله بالجميل يخرج الهم والوصف بالجميل يفهم منه كونه باللسان ضمناً كما ذكره فيها أيضاً قال فانك اذا أقبلت وصفت فلاناً بكذا لم يتبادر منه الا فعل اللسان فعدول المؤلف عن قولهم الثناء باللسان الى الوصف مع تضمنه كونه باللسان لئلا يرد ان قيد اللسان مستدرك ويحتاج الى كلمة الاعتذار بما هو معروف، او الى القول بأن اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به كما هو المعلوم من الصحاح والكشاف ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم انت كما أثبتت على نفسك والجواب بأنه محمول على المشاكلة خلاف الظاهر وقيد الوصف بالجميل ليخرج الوصف بالتقييح فيفيد كون المحمود به جيلاً فيندفع عنه ما يرد على قولهم الثناء باللسان من عدم افادته كون المحمود به جيلاً لأن الثناء يستعمل في الخير والشر كما روى انه صلى الله عليه وآله وسلم مروا عليه بجنابة فاثبوا عليها خيراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي الجنة ثم مروا باخرى فاثبوا عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم وجبت أي النار، واعلم انه يرد على قول المؤلف عليه السلام الوصف بالجميل ماورد على قولهم الثناء باللسان من خروج الحمد الصادر منه تعالى عن اللسان ويجاب بما ذكره من انه لا يضر خروجه لأن وصفه به مجاز اولان المقصود تعريف الحمد الصادر عن البشر واما قوله تعالى « وان من شيء الا يسبح بحمده » وأكثر الاشياء لسان له فيجاب عنه بأن من قال باختصاص الحمد باللسان يحمل امثال ما ذكر على المجاز كما ذكره الشلبي هذا وقد نقل الشريف عن بعض العلماء كلاماً اختار فيه دخول حمد الله في الحمد من غير احتياج الى تأويل بناء على ان الحمد ليس هو الوصف المذكور فقط بل اظهار الصفات السكالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل قال وحمد الله وثنائه من قبيل اظهار الصفات بالفعل فانه حين بسط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع عليه فوائد لا تتناهي كشف عن صفات الكمال واظهارها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية ومن ثم قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك ومثل ما ذكره الشريف ذكره في شرح المطالع وبنى عليه بعض المحققين من شراح منهاج البياضوي قالوا وهذا هو العرف الخاص أي المستعمل بين أرباب العلوم العقلية واختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور وعند أهل اللغة قال في شرح المنهاج الحمد والشكر ليس قول القائل الحمد لله ولا الشكر لله بل الحمد فعل ينبي عن تعظيم المنعم ﴿ ١١ ﴾ من حيث انه منعم سواء كانت النعمة وصات الى الحامد او الى غيره وذلك اما بالقلب وهو

بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتية

والجلال او فعل اللسان اذنى ذكر

ما يدل على تعظيم او فعل الجوارح وهو الاتيان بأفعال دالة على ذلك وكذا الشكر ليس قول القائل الشكر لله بل هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها اى ماخلق له مثل ان يصرف النظر الى مطانة مصنوعة والسمع الى تاقى ما ينبي عن مرضاته والاجتناب عن منيائه وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر مطلقاً وعمومه النعمة الواصلة الى الحامد وغيره واختصاص الشكر بما يصل الى الشاكر (قوله) بالجميل على الجميل، هذا تصريح بالمحمود به والمحمود عليه فان المشهور ان الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه فانه يعتبر في كل من المحمود به والمحمود عليه ان يكون امراً جيلاً لكن المحمود به لا يجب ان يكون اختيارياً واما المحمود عليه فلا بد ان يكون اختيارياً فلذا عدل المؤلف عن قولهم في تعريف الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها فالثناء باللسان لا يفيد كون المحمود به جيلاً الا بتكاف وهو حملة على الفرد الكامل وبقية الحمد لا يفيد الحمد عليه الا بحمل قولهم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها قيدا في التعريف وفيه كما ذكره الشيخ العلامة رحمه الله تعالى ان افادة هذه العبارة التقيد خلاف الظاهر اذ لو قصد التقيد لقل متملقاً بالنعمة او غيرها ونحو ذلك من العبارات المفيدة للتقيد (قوله) للتعظيم، خروج

(قوله) لئلا يرد ان قيد اللسان الخ، هذا التعليل مبنى على ان النسبة بين الوصف والثناء الزادف فكما ان في الوصف دلالة تضمنية على كونه باللسان كذلك في الثناء فيرد الاستدراك «ع» مغربي (قوله) ويحتاج الى كلمة الاعتذار بما هو معروف، اى يقال بأن المقام مقام تعريف فيه بالدلالة التضمنية بل لا بد من التصريح لأن المقام مقام توضيح اهـ ح (قوله) محمول على المشاكلة أي بين قوله ثناء في قوله اثنيت على نفسك وبين قوله لا احصى ثناء اذ معنى اثنيت على نفسك دلت ونحوه فعدل الى اثنيت للمشاكلة وهو معروف في علم البدائع اهـ ح (قوله) لأن وصفه به مجاز عن اظهار الصفات السكالية الذي هو الغاية من الحمد كما قيل أولان الخ اهـ ح قال من خط سيدي احمد بن محمد اسحق (قوله) وحمد الله وثنائه، اى حامديته بالمصدر مضاف الى الفاعل اهـ ح (قوله) وبنى عليه بعض المحققين

السخرية والاستهزاء بهذا القيد بناء على ان المراد به الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الباطن والظاهر كما ذكره وسيأتي قول المؤلف أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً وهو بناء على ان المراد بالتعظيم ماذ كرنا او بناء على ان المراد بالجليل من حيث هو جليل ولا يكون الا مع التعظيم ظاهراً وباطناً (قوله) فالمدح اعم مطلقاً ، اذ المدح هو الوصف بالجليل على الجليل مطلقاً اختيارياً كان او غيره ونقيض الحمد الذم ونقيض المدح الهجو ونقيض الشكر الكفران (قوله) يستلزم ان لا يكون ثناء الله على صفاته الخ ، الظاهر ان الثناء في عبارة المؤلف مضاف الى الفاعل واما عبارة عصام الدين حيث قال كحمدنا فحتملة للاضافة الى الفاعل او المفعول وكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى حيث قال حمد الله على صفاته وتقرير السؤال ان يقال تقييد المحمود عليه بالاختياري يلزم منه ان لا يكون ثناء الله على صفاته الذاتية حمداً لذاتية حمد الله اذ ليست اختيارية سواء كانت دين الذات او زيادة عليها ، والا لزم حدودها وحينئذ فلا يكون الثناء على صفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق (قوله) قد اجيب عنها بمجوابات ، منها ان الحمد مجاز عن المدح كما في قوله تعالى ﴿ وسمى لمن يمشك ربك مقاماً محموداً ﴾ ورد باحتمال ان يكون محموداً حالاً من ضمير يمشك وان جعل ثناء كما هو الظاهر فالمراد محموداً فيه فاستغفرت الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ، حذف وايصال ، ومنها ما اجاب به ﴿ ١٢ ﴾ شيخ الاسلام من ان المراد بالاختياري ما يكون

محمداً وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة على صفاتها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقاً من الحمد ، فان قامت يستلزم (١) ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتية (٢) حمد الله وهو خلاف ما عليه الاتفاق ، قلت قد اجيب عنه بمجوابات (٣) أمثلها

(١) تقريره انه قد تقرر انه لا اختيار له تعالى في صفاته الذاتية سواء كانت عين ذاته او زائدة والا لزم حدودها وحينئذ فلا يكون ثناء على صفاته الذاتية حمداً وهو خلاف ما عليه الاتفاق وتقرير الجواب بان المراد من الاختياري اعم من ان يكون اختيارياً حقيقياً أو بترلة الاختياري اه وهو لفظ الدواني في حاشية التهذيب قوله الدواني هكذا ضبط في خط «ي» بالتخفيف (٢) كالعلم والقدرة والارادة اه شيخ لطف الله على الفرح الصغير (٣) الاول انه لما كان مستقلاً بتلك الصفات وكافياً فيها فكأنه يختار لها الثاني ان المراد من كون المحمود عليه اختيارياً ان يصدر عن مختار وان لم يكن مختاراً الثالث ان الحمد مجاز عن المدح كما في

متعلقاً بذى الاختيار ليخرج ما تعلق بالجمادات فلا يلزم حينئذ ان يكون المحمود عليه نفسه مما فيه اختيار بل يكفي اختيار صاحبه في غيره وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه ان يطلق الاختيارى على نحو الطول والقصر والصحة والسقم لتعلقها بذى الاختيار ومنها ان التجوز في إطلاق الاختياري على غير الاختيارى لملاقة التشبيه اشار الى هذا الجواب الفاضل الشلبى

تبعاً لما ذكره السيد المحقق حيث قال لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بترلة افعال اختيارية يستعمل بها فاعلمها ومثله ذكره المحقق عصام وفي هذا الجواب تكلف اذ يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز لاطلاق الاختياري في حد الحمد على المعنى الحقيقي وما هو في حكمه وبما ذكرنا ظهر قول المؤلف أمثلها الجمل على المجاز (قوله) أمثلها الجمل على المجاز ، لا يقال ان في الجوابات المتقدمة حمل على المجاز كما عرفت فكيف تصحيح هذه العبارة لانه يقال لعل المؤلف عليه السلام اراد بقوله أمثلها الجمل على المجاز هو المجاز في الايقاع كما يشعر بذلك التعليل بقوله لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية وكما اشار الى انه من المجاز في الايقاع عصام بقوله والمحمود عليه حقيقة امر آخر والشلبى بقوله فعل اختياري في المأل اه

هو الخلو اى (قوله) واما عبارة عصام حيث قال كحمدنا ، عبارة عصام في الاطول كحمد الله فينظر اه (قوله) وان جعل ثناء كما هو الظاهر ، الاظهرية لقربه من الوصف اه (قوله) لملاقة التشبيه هكذا في النسخ والظاهر انه السبب لما سيأتى له قريباً في قوله ولا يفتى ما فيها مع ان دلالة لما سيأتى على السبب اذ السبب وان كانت حقيقة هناك فهي علامة للمجاز في الايقاع وما فيه علامة للمشابهة فهو مجاز لقوى هنا وهناك مجاز عقلي تأمل والله أعلم اه قال من خط شيخه المغربي ح (١) الصباحة والرشافة ليستا سبباً فصرح بأنه خلاف ما سبق له هنا اه (قوله) هو المجاز في الايقاع ، قال بعضهم هو من المجاز المرسل من اطلاق السبب وارادة المسبب ولعله الاولى لان الحمد اوقع على الصفات حقيقة لأجل ما نشأ عنها من الافعال الاختيارية فهي سبب فيها للمجاز في الايقاع هنا غير مترجعه والنقل عن عصام وعن الشلبى لادليل فيها على ان المجاز في ايقاع الحمد على الصفات اه ح

(قوله) فان قلت ابن الحمود به وعليه ، يعني انه قد تقرر كما عرفت ان الحمد يقتضي متعلقين محموداً به ومحموداً عليه فان الحمود به وعليه (قوله) في وصف الشجاع بشجاعته ، زاد السمرقندي في مقابلة تلك الشجاعة وكأنه مراد المصنف ليم الايراد (قوله) أي مقصوداً به أي بالوصف التعظيم ظاهراً وباطناً هذا القيد وان لم يكن مذكوراً في تعريف الحمد لكنه مستفاد منه لأن المتبادر من التعظيم كما ذكرناه هو الفرد الكامل الذي يتطابق فيه الظاهر والباطن ولأن المراد من الوصف بالجليل من حيث هو جليل ولا يكون كذلك الا مع قصد التعظيم ظاهراً وباطناً فيشمل حد المؤلف عليه السلام حينئذ على ما اعتبروه في الحمد من اعتقاد اتصاف الحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة احوال الجوارح ما يدل عليه ذلك الوصف من التعظيم وذلك لأن التعظيم الكامل لا يكون الا مع ذلك الاعتقاد ومع عدم مخالفة افعال الجوارح بأن لا يصحب ذلك التعظيم شيء من التحقير (قوله) فان قلت فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان لما عرفت من افادة الحد اعتقاد اتصاف الحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة افعال الجوارح والاركان ومن قوله مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً ووجه ورود هذا السؤال في كلام المؤلف انه قد اعتبر ﴿ ١٣ ﴾ فيه اللسان في الحد لما عرفت من

ان قوله الوصف بالجليل يقتضي من ان الحمد انما يكون باللسان واما وروده في كلام غير المؤلف فظاهر لانهم ذكروا ان مورد الحمد لا يكون الا اللسان فلا يكون الجنان مورداً لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقييل فورده لا يكون الا مجموع اثنين منها او الثلاثة

الجل على المجاز لكون تلك الصفات مبادي أفعال اختيارية ، فان قلت ابن الحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته ، قلت الشجاعة من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحملها محمود عليها فالغبار حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف التعظيم أي مقصوداً به التعظيم ظاهراً وباطناً لانه اذا عرى عن ذلك لم يكن حمداً بل استهزاء وسخرية فان قلت فقد (١) اعتبرت في الحمد فعل الجنان

﴿ عني ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ﴾ الرابع ماذ كره المؤلف عادت بركاته اه (١) نشأ من قوله اي مقصوداً به الخ ، يعني فلا يبق فرق بين الشكر والحمد بحسب المورد فاجاب بما ذكره ويوضح السؤال والجواب ماذ كره الشيخ العلامة لطف الله بن محمد رحمه الله في حواشيه على الشرح الصغير قال مانعاً ، ويعتبر في الحمد اعتقاد اتصاف الحمود بذلك الوصف وعدم مخالفة افعال الجوارح لما يدل عليه ذلك اللفظ من التعظيم ، لا يقال كيف يعتبر الوصف المذكور وعدم مخالفة افعال الجوارح في الحمد مع القول بأن مورده لا يكون الا اللسان فان ظاهره يدل على ان الجنان والاركان لا تكون مورداً للحمد لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا بالانضمام والا لقييل فورده لا يكون الا مجموع اثنين منها وهو اللسان والجنان حيث لم يكن للجوارح فعل يوافق والثلاثة حيث يكون لها فعل موافق ، لانا نقول اعتبارها في الحمد على انهما شرط لاجزآن

(قوله) وكأنه مراد المصنف الخ ، بل وان لم يرد المصنف فان الكلام صحيح لانه اذا ترتب الكلام على مشتق ففيه دلالة على عليه المشتق

منه اه قال عن خط القاضي احمد بن صالح ابني الرجال (قوله) ومع عدم مخالفة افعال الجوارح ، الذي صح في الاصل احوال اه ح عن ن (قوله) الا مجموع اثنين منها او الثلاثة واعلم انه قد اورد على اعتبار الاعتقاد المذكور ما جرت به عادة الشعراء من النشاء على السلاطين بذكر أشياء لا يعتقدون اتصافهم بها والظاهر ان ذلك حمد قال الشيخ العلامة في حاشيته الا ان يقال لانسلم ان ذلك حمد او يقال انهم يريدون بها معانيها المجازية وفيه ان الظاهر ان الشاعر لا يقصد في كل واحد من تلك الاوصاف معنى مجازياً يعتقد اتصاف المدح به ولا يلتفت اليه أصلاً كيف والمجاز لا بد فيه من قرينة وعلاقة وتأويل قال الدواني وانتفاء تحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لا ينكره الا معاند قال الشلبي فان قلت اذا اتى واحد على ظالم على ما فعله من نهب الاموال وقتل النفوس بغير حق على قصد التعظيم فظاهر انه حمد ولذا يذم هذا الحمد لأن حمده لم يقع في محله مع انه ليس على الجليل ثم اجاب بانه لو سلم انه حمد فالجليل أنم من ان يكون جليلاً في الواقع او عند المثني والظاهر ان الحمد في الصورة المذكورة يعد الحمود عليه جليلاً ويصرره بصورة اه منه ح

(قوله) قلت كل منهما شرط لتكون فعل اللسان حمداً الخ ، هكذا ذكره الشريف في حواشي شرح المطالع وإذا كان كل منهما شرطاً فهو خارج عن ماهية الحمد وينظر هل يتم هذا مع قول المؤلف عليه السلام أي مقصوداً به التعميم الخ ، فإن الظاهر أنه اعتبر ذلك جزءاً من الماهية وقد يقال هو قيد لماهية الحمد فقط والله أعلم (قوله) وليس شيء منهما جزءاً منه ، أي من الحمد لعل هذا إذا أريد بالحمد ما هو المشهور في العرف واللغة وهو الوصف بالجميل إذ يكون هذا جزءاً وكل من الجنان والأركان جزءاً آخر إذا لم يكن شرطاً (قوله) ولا جزئياً له : أي الحمد لعل هذا إذا أريد ما عليه العرف الخاص كما عرفت فيكون الحمد جزئيات (قوله) وقيل الحمد كالممدح ، إشارة إلى ما ذكره صاحب الكشف قال السيد في حاشيته عند قوله والحمد والمدح اخوان ما لفظه أي مترادفان يدل على ذلك أنه قال في القائل الحمد هو المدح وهو الوصف بالجميل وأنه قد جعل ما هنا تقيض المدح أي التمدح أيضاً للحمد لا يقال تقيض المدح الهجو لا التمدح لأننا نقول المدح يطلق على الثناء الخاص أي الوصف بالجميل ويقابله التمدح وقد يخص بعد المآثر ويقابله حينئذ الهجو أي عد المنال والكلام في المعنى الأول وبأن صاحب الكشف صرح في تفسير قوله تعالى (ولكن الله حبيب اليكم الإيمان) بأن المدح لا يكون بفعل الغير وتناول المدح بالجمال وحسن الوجه فالمدح عنده مخصوص بالاختياري وإنما ترك قيد الاختياري في تفسير الحمد إما اعتماداً على الأمثلة فإنها اختيارية وإما أنه أريد بالجميل الفعل الجميل وهو بالاختيار وقال السعد بل أراد أنها اخوان في الاشتقاق الكثير أو لا كبير لأن الشاعر في كتب المصنف استعمال الأخوة في اثنين يتلاقيان في الاشتقاق (قوله) ومنال المؤلوة مصنوع ، بمعنى قولهم ممدحتها على صفاتها مصنوع فليس يمر في عند هذا القائل إذ المدح عنده كالحمد في أنه لا يكون إلا على الفعل الاختياري (قوله) والوصف بصباحة الخ ، ١٤ يعني أنه يرد على هذا التقائل الوصف بما ذكر فإن هذا الوصف

والأركان ، قلت كل منهما شرط لتكون فعل اللسان حمداً وليس شيء منهما جزءاً منه ولا جزئياً له ، وقيل الحمد كالممدح ومنال المؤلوة مصنوع ، (١) والوصف بصباحة

ولا جزئياً ذكره سيد المحققين في حواشي شرح المطالع (١) وقد أجيب عن منال المؤلوة بقائه من قبيل وصف الشيء بشيء ولا يلزم منه أن يكون ممدحاً أو ممدحاً كما تقول رجل جالس في بيته

لا بد أن يكون ممدحاً أو حمداً لأنه بلا شك ليس بدم وهو ليس بحمد اتفاقاً لا شرطاً الجمهور وهذا القائل كون الممدود عليه اختيارياً فتعين أن يكون ممدحاً عند هذا القائل وهو المألوب لأن الممدوح عليه ليس اختيارياً فتغير

المدح والحمد حينئذ فأجاب هذا القائل بأن الوصف بذلك خطأ من الجمهور أو مؤل بأن صباحة الخد ورشافة القد تدلان على الأفعال الاختيارية الجميلة فالمدح على تلك الأفعال الاختيارية في التحقيق وقول المؤلف وهو يدل على الأفعال الجميلة أي الاختيارية وترك التقييد بذلك لأن الفعل الجميل ينسب عن الاختيار كما ذكره الشريف

(قوله) وينظر هل يتم ، الظاهر تمامه مع قول المصنف وإنما اشترط الخ ، أي سيدى أحمد بن محمد اسحق (ح) (قوله) لعل هذا الخ ، يقال هي سألته وهي لا تستدعي وجوداً فالمراد النفي من غير حاجة إلى التعليل (ح) (قوله) لعل الخ ، ينظر كيف توجه القاضي لطف الله فإن مراد ابن الإمام من كون كل واحد جزءاً أو جزئياً بالنظر إلى الحمد اللغوي المشهور وإما الحمد العرفي الخاص وهو الذي ذكره سابقاً جزئية كل واحد من الجنان والأركان واللسان معتبرة فكيف يقول ولا جزئياً له أي للحمد ، لعل هذا إذا أريد العرف الخاص فينتفي عنه الجزئية الخ كلامه فتأمل فيه ولعل الذي الجاه إلى هذا عدم تحقق الجزئية في الحمد المشهور وتحقيقها في الخاص والله أعلم (ح) قال من خط القاضي أحمد بن صالح أبي الرجال ولفظ حاشية نفي الجزئية للحمد الذي عليه أهل العرف الخاص غير واضح والجزئية ناجية له كما تقدم وكان الحاشي فهم من قول ابن الإمام وليس شيء منهما جزءاً ولا جزئياً منه فإنه أراد بالاولى ما عليه الجمهور وبالثاني ما عليه أهل العرف الخاص وليس به إذ تعريف ابن الإمام للحمد مصرح بأن مراده ما أراد الجمهور من الحمد بتعريفهم كما هو الظاهر فتخصص الحاشي الأول بما عليه الجمهور والثاني بما عليه أهل العرف الخاص سهو لا ينبغي أه املا معنى ح (قوله) وتناول المدح الخ ، أي صاحب الكشف بما يأتي قريباً في كلام المؤلف عليه السلام (قوله) في الاشتقاق الكبير ، يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والمجذب والمجذب وقوله أو الأكبر بأن يشتركا في أكثر الحروف فقط

(قوله) ولا يخفى ما بينهما، أما مثال اللؤلؤ فلا يشك أحد أنها توصف بصفاتها وهو اما مدح أو حمد إذ ليس
 جزم فلو لم يكن مسلحاً كما ذكرتم لم يكن حمداً أيضاً لترادفها عندكم، ولعله يتم هذا الجواب من غير توقف على ان يسمع مدحها
 على صفاتها حتى لا يرد الاعتراض عليه بأنه مصنوع وأما تحمية الجمهور فلأنها غير دليل، ولذا قال في حواشي الكشف المدح
 بمنزل وجه حسن وسحر شائع ذائع في اللغة وأما التأويل بما ذكره بخلاف الظاهر مع أن الصباغة والرشاقة ليستا بسبب في
 الأفعال الاختيارية فلا يكونان علاقة لا إقناع مالا لأفعال الاختيارية وهو المدح عليها فلا يكون هذا التأويل نظير ما سبق من التأويل
 في حمد الله على صفاته الذاتية (قوله) والله اسم، الاسم هاهنا يقابل الصفة واللقب والكنية (قوله) للمعبود بحق، هكذا في الكشف
 لكن قد قيد في حواشيه أنه علم للذات لا للمفهوم حيث قال التفتازاني أي علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى وبهذا الاعتبار
 كان قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد أي لا معبود بحق إلا ذلك الواحد الحق وكلام الشريف صريح في مثل ذلك والمؤلف عليه السلام
 ترك التقييد بالذات اعتماداً على ظهور المراد فيتحقق الكلام، واعلم أنه قد أجد كلام السعد والشريف في أنه علم للذات المعينة
 لا للمفهوم وإنما اختلفا في أمر آخر فالعلامة السعد اختار في الإله قبل حذف الهمزة أنه كان اسماً للمعبود بحق أو باطل ثم صار بالعلبة
 اسماً للمفهوم كي هو المعبود بحق لكن لا إلى حد العلمية وأما الله فهو علم للذات ﴿١٥﴾ معين هو المعبود بالحق تعالى والسيد

الخد ورشاقة القد، قيل هو خطأ من الجمهور، وقيل مأول بدلالته على الأفعال الجميلة
 لأنها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الأفعال الجميلة ولا يخفى ما فيها،
 والله اسم للمعبود (١)

أشار إليه في حاشية الشريف على شرح المطالع (١) قال السيد حسن الجلال رحمه الله أنه اسم
 غير علم للذات الواجب الوجود وهو مفهوم كلي انحصر في الفرد، قيل عليه إذا لا يكون لاله إلا الله
 كلمة توحيد قلنا لو لم يغلب في الفرد وقيل بل علم قلنا العلم من العلامة المميزة لشيء ما عن الالتباس
 في نوع، والله يتعالى عن الدخول تحت نوع والحق أن الكلي وضع والوضع تعيين اللفظ للدلالة
 على معنى لا غير ولم يمتز فيه التمييز عن شيء وإن سلم فليست كلية والتسمية باعتبار الأغلب اه
 «*» في بعض الحواشي أي علم قال الشيخ لطف الله أن قيل كيف صح القول بأنه علم مع احتياج
 العلم في وضعه بازاء الذات التي سبق تعقل تلك الذات وامتناع كنهه حقيقة لانه وإن لم يمكن
 تعقل كنهه حقيقة تعالى لكنه يكفي في وضع العلم سبق تعقل صفاته تعالى على قدر الامكن
 للبشر اه من حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله

فائدة ﴿١﴾ كلام الكشف وحواشيه قاض بأن لفظ الله تعالى من الاعلام الغالبة وكلام الشافعي في بحث العلمية
 من احوال المسند اليه مشعر بذلك وله كلام آخر في بحث قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مشعر بخلافه وهو أن الله
 من الاعلام الخاصة الموضوعة كوضع زيد وعمرو حيث قال فان قلت وضع العلم بازاء المعنى فرع تعقله وحين لم تعلم حقيقة
 تعالى لم يعلم ذلك ثم اجاب بأنه لانزاع في وقوع تعقله تعالى بصفاته على قدر ما ظهر منها وإنما الممتنع تعقله بكنهه حقيقة وهو غير لازم
 في وضع العلم على أنه إنما يتم ذلك إذا لم يكن الواضع مطلقاً أو واضح هذا الاسم هو الحق تعالى اما اذا كان هو الواضع وعلم غيره

كالخلق والواجب والتلذذ مع اتحاد في المعنى وتناسب اه (قوله) فلا يكونان علاقة لا يقع الخ، أي على زعم هذا القائل اه ح
 (قوله) نظير ما سبق من التأويل، يعنى في الجواب الامثل وحمل هذا على ما سواه يكفي فيه ما مر من التزييف اه ح ن (قوله) يقابل
 الصفة الخ، اذا كان مقابلاً للصفة لم يناف الحكم بكونه اسماً للمفهوم كي بخلاف ما اذا كان مقابلاً للقب والكنية اه ح ن (قوله) لا للمفهوم،
 لعله يعنى اسماً للمفهوم لانه اراد انه علم للمفهوم وكذا في قوله بعيد هذا لا للمفهوم اه ح ن (قوله) الا انه لا يطلق الا على الواحد
 الخ، حصر اطلاقه على الواحد الواجب تعالى لا يستلزم العلمية بالغلبة وهي المماثلة بالعلم الاتصافي وهو المراد هنا فلو قال الا انه

بإلهام أو الوحي فلا إله ونحوه. أشعان ما ذكره الشلبي أن ورود هذا السؤال إنما يتوجه على أنه من الأعلام الخاصة بالموضوعة لا الغالبة وإعلم أن الشيخ العلامة رحمه الله تعالى في حواشي شرح التلخيص قد تابع ما ذكره الشلبي في الموضعين (قوله) المستحق لجميع المحامد، خص بالذكر من صفاته هذه الصفة مع استجماع اسم الله لجميع صفات السكال إشارة إلى استجماعها على وجه لطيف فإن استحقاق جميع المحامد يستلزم ثبوت جميع صفات السكال لأن كل كمال يستحق أن يمد عليه فلا شذو كمال من الثبوت له سبحانه لم يكن مستحقاً لجميع المحامد ولدلالته على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة أن يقال الحمد مطاقاً منه صرح في حق من هو مستجمع لجميع السكالات من حيث هو كذلك فهو كدعوى الشيء بينة وبرهان ولا يمتحن لطفه والمحامد جمع محمداً بكسر الميم الثانية مصدر بمعنى الحمد والوجه في استجماع اسم الله لجميع الصفات أن هذه الذات المخصوصة هي المشهورة بالاتصاف بصفات السكال فما يكون علماً لها دالاً عليها بخصوصها يدل على هذه الصفات لا ما يكون موضوعاً بالمفهوم كلي وإن اختلفت بها كل حين فإنه موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص في الاستعمال به تعالى وقد رد هذا بأنه يلزم فهم صفة الظلم من العلم الذي لقرءون كل يوم لا شهرار الذات باسم وأجيب بأن دلالة العلم على صفات ما وضع له إنما تتحقق إذا لم يكن له شهرار بها في ضمن اسم غير العلم فقط أي لا في ضمن العلم بل في ضمن غيره فقط ومدلول الریان قد اشتهر بصفة الظلم في ضمن فرعون فقط حتى لا تفهم تلك الصفة من علمه الذي هو الریان أو ما بوس على اختلاف الروايتين بخلاف ذات الله تعالى المخصوصة فإنها لم تشهر بصفات السكال في إطلاق لفظ فقط غير لفظ الله بل هي مشهورة بتلك الصفات في ضمن العلم الدال عليها كلفظ الله حتى لو كان لها علم سوى لفظ الله تعالى كان دالاً أيضاً عليها وأشار المؤلف بقوله جميع المحامد إلى أن اللام للاستغراق أي يستحق كل حمد أي بكل جميل وعلى كل جميل لما عرفت من أن كل كمال ثابت له سبحانه لا يشذ عنه كمال وكل من تلك السكالات يستحق عليها حمداً ولا يرد حمد العباد على إلهام الحسنه اذ يصدق أن الله حقيق به اما على مذهب الاشاعرة فظاهر وأما ﴿١٦﴾ على مذهب المعتزلة فلأن الامكان منها والاقدار عليها لما كان من الله صرح ان يقال

بحق المستحق (١) لجميع المحامد واصله الالاه حذفتمهمزة وعوض منها حرف التعريف (١) في بعض النسخ المستجمع قبل انما عدل عن قولهم المستحق اذ يلزم منه الا يثبت له

الاجمال باعتبار الاقدار عليها والامكان منها ولا يلزم رجوع التم

إليه تعالى بالاقدار والتمكين من الشرور والقبائح لأن ذلك ليس بقبيح كما صرح به صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى (بما أغويتني) في سورة الاعراف وتحقيقه في علم الكلام (قوله) واصله الالاه حذفتمهمزة الخ، ودليل ثبوت المهمزة في أصل وجودها في تصاريفه مثل آله واستأله وتأله وظاهره أن الحذف والتعويض بعد دخول حرف التعريف وهو كما صرح به في حاشية الكشاف للسعد فإنه قد حذفتمهمزة من الآله وعوض منها حرف التعريف وقد استشكل بأنه جمع بين العوض والمعوض واجاب الشلبي عن ذلك بعد تسليم عدم جواز اجتماع العوض والمعوض بجوابين، أحدهما أن المضاف محذوف أي عرضت منها لازمية حرف التعريف اذ لا يقال لاه كما صرح به التفاتني في شرحه اللهم الأعلى سبيل الشذوذ (قوله) حذفتمهمزة، اما ينقل حركتها إلى ما قبلها على ما هو قياس تخفيف المهمزة وحيث أنه يكون التزام الادغام على خلاف القياس لأن الادغام فيما تحرك المثلان من كلمتين من الجائز لا الواجب نحو سلككم واما بحذف حركتها فيكون مخالفاً لقياس تخفيف المهمزة ولزوم الادغام على القياس هكذا في حاشية الشيخ وكلام الشريف في حواشي الكشاف فاض بأن الحذف والتعويض في المنكر حيث قال حذفتمهمزة من الآله حذفاً من غير قياس ويدل عليه وجوب الادغام والتعويض فإن المحذوف قياساً في حكم المثبت (قوله) وعوض منها حرف التعريف، قال الشريف أي الآله واللام معاً كما هو مذهب الخليل وحيث أنه يظهر قطع المهمزة لأنها جزء العوض عن الحرف الاصل او اللام الساكنة وحدها الا ان همزة الوصل لما اجتمعت للنطق باللام جرت ما هنا مجرى الحركة فلما عوضت اللام من حرف متحرك كان للمهمزة مدخل في التعويض فذلك جاز قطعها قال السيد وانما اختلف

لا يطلق الأعلى الواحد الواجب مخصوصه بطريق غلبة العمية اه حن (قوله) ولا يرد حمد العباد، الاضافة الى المفعول أي محمودتهم سواء كان الحمد لله تعالى او مخلوقاً اه ح عن القاضي ابى الرجال (قوله) وقد استشكل بأنه الخ، لم يتصف احداهما بالعوض والاخر بالمعوض عنه في هذه فلا جمع اذ هو بيان للاصل فتأمل اه ح عن القاضي احمد بن ابى الرجال (قوله) واجاب الشلبي بجوابين احدهما الخ، والاخر ان حرف التعريف في الآله من قوله واصله الالاه من الحكاية قال سيلاني يعنى فهي من المباح لامن الحكى ومراده ان الله

القطع بالنداء إذ هناك يتمحض الحرف للعوضيّة ولا يلاحظ عليها شايبة تعريف أصلاً حذراً من اجتماع اداتين للتعريف وأما في غير النداء فيجري الحرف على أصله ويدل على قطعها في النداء لكونها عوضاً للجرد لزومها وصيرورتها جزأهم لما جمعوا بينها وبين النداء في نحو يا ليت قلبى إلخ على الشذوذ لم يجوزوا قطعها وإن كانت جزءاً من الكلمة مضمحلاً منها معنى التعريف وذلك لأن المحافظة على الأصل واجبة ما لم يعارضه موجب أقوى كالتعويض فيما نحن فيه

(قوله) تخميناً ، علة لجرد الحذف إذ لو كان علة الحذف والتعويض فلا تخفيف إذا حذف لغير تعويض أخف كما لا يخفى ولم يذكر هذه العلة في حواشى الكشف (قوله) ولذلك زمت ، ظاهره لزوم حرف التعريف لهذا الاسم الشريف ويرد عليه وهو الذي في الممأله وفي الأرض الاله ولعله أراد بقوله زمت أنها قطعت في النداء ولم تحذف كما عرفت (قوله) وتقديم الحمد ، قد يوصف بالتقديم ما لم يكن أصله التأخير كما ذكره أهل المعاني فلا يرد أن الحمد هنا مبتدأ ولا أصالة له في التأخير (قوله) لاقتضاء المقام ، يعنى أن لكل من لفظ الله والحمد جهة لاستحقاق التقديم فالله بالنظر إلى ذاته والحمد بالنظر إلى المقام ولكن رعاية ما يوجب المقام الصق بالبلاغة لأنها رعاية مقتضى الحال لا رعاية الأمور الذاتية ، فإن قيل الحمد لا يتحقق إلا بتجموع قوله الحمد لله فما قدم وهو لفظ الحمد فقط ليس مقتضى المقام واجب بأن المقام كما يقتضى الاهتمام بالتجموع يقتضى الاهتمام من بين اللفظين بلفظ الحمد (قوله) والعدول إلخ ، يعنى أن الشايح استعمال هذه المصادر منصوبة بأفعالها فيكون التقدير حمداً لله أو حمداً لله والفعل الناصب مقدر أي حمدت الله فعدل عن الجملة الفعلية إلى الاسمى لقصد الدلالة على الدوام فإن الذي يدل عليه أنها الجملة الاسمى ولو باستعانة المقام كما ذكره أهل المعاني ولم يرد أن العدول نفسه هو الدال على الدوام كما توهم وهذا بناء على أن الظرف مقدر باسم ﴿١٧﴾ الفاعل كما ذكره الشريف من أن الانصاف

ان المقصود من زيد في الدار ثابت أو مستقر فيها لا يثبت أو استقر وان اسم الفاعل لا يدل الأعلى الثبوت دون التجدد وحينئذ فلا يرد هنا ما قيل أن الاسمى التي خبر المبدأ فيها فعل تفيد التجدد وأن الظرف مقدر بالفعل هكذا ذكره الشيخ في حواشيه (قوله) فهي هنا الذين

تخفيفاً ولذلك زمت وتقديم الحمد لاقتضاء المقام ، والعدول إلى الجملة الاسمى للدلالة على الثبات والدوام ، والشريعة في الأصل الطريقة (١) الظاهرة التي توصل إلى الماء فهي هنا الدين الموصل إلى ماء الحياة الأبدية والغراء تأنيث الأغر وهو في الأصل ذو الفرة ، وهي البياض في جهة الفرس ، وقد صار استعارة للشرف والاشتهار مشهورة حتى كان بمنزلة الحقيقة عند العرب كما قال ، مبارك الاسم أغر إلا بعد وجود المستحق عليه (١) مصدر بمعنى اسم المكان أي المشرع اه والناسبة بين معنيهما

الموصل إلى ماء الحياة الأبدية ، الظاهر أن إضافة الماء أي ماء الحياة إلى الحياة لأدنى ملابسه لكونها ما جراً أي ماء الحياة الأبدية في دار الخلد فإطلاق الشريعة على الدين استمارة مصرحة بجامع الإيصال (قوله) للشرف والاشتهار ، اقتصر في شرح التلخيص

أصله الاله منكر كما ذكر في تفسير القاضي وإنما دخل حرف التعريف في خبر المبتدأ به إفادة للحصر كما في زيد الأمير إشارة إلى عدم ارتضاء قول سيويه بأنه يجوز أن يكون أصله لاه من لاه يليه بمعنى استتر اه شلبي

(قوله) ويرد عليه وهو الذي في الممأله إلخ ، الظاهر عدم الورد لأن المراد الزوم في الاسم الالم لا فيما كان قبل العملية الذي المقصود به مجرد الوصف اه مغربى ح (قوله) ولعله أراد بقوله زمت أنها إلخ ، أعاد الضمير إلى المهمة ولا يخفى ما فيه اه أحمد بن صالح رحمه الله (قوله) كما توهم ، هاهنا سقط فالتقدير باسم الفاعل هو الظرف الواقع خبراً عن المبتدأ وهو الله كما ذكره الشيخ لطف الله في حاشية شرح التلخيص فقد وقع الانتقال من متعلق الحمد إلى متعلق الاسم الشريف وهو الله اه عن خط العلامة أحمد بن محمد السبائي رحمه الله (قوله) ثابت أو مستقر فيها ، أقول هذا حق إلا أنه لم يبين وجهه ، ووجهه أن الخبر بأن زيدا في الدار لا يريد إلا أنه كائن على حقيقة الثبوت أو الاستقرار فيها لأنه أحدث الثبوت أو الاستقرار فيها لأن ذلك يستدعي علم الخبر بالوقت الذي أحدث الاستقرار فيه ، والاكأن الخبر كذباً غملاً كلامه إذا أخبر بأن زيدا في الدار على أنه ثابت مستقر فيها ذهب إلى الأخذ بظاهر خبره إذ ليس في هذا الخبر والكلام ما يدل على أنه يدعى علمه بوقت استقرار زيد في الدار ولو حملناه على أن المعنى أن زيدا استقر في الدار لنسبنا إليه أنه ادعى علمه بوقت استقراره ولهذا يجوز أن نقول لمن قال إن زيدا استقر في الدار متى استقر وفي أي وقت كان ذلك فافهم اه القاضي اسحق العبدى ح (قوله) بجامع الإيصال ،

على معنى الاشتهار وكأنه نظر الى ان وصف القلب بالشرف ليس له كثير معنى كما ذكره الخطابي حيث قال وليس بذلك وفي حواشي الكشف للسعد الشرف والاشتهار بنى عليه المؤلف ووجهه انه يمكن ان يوصف القلب بالشرف باختيار حسن لفظه تبعاً لشرف معناه أيضاً كما ذكره الشيخ رحمه الله (قوله) كالجين الماء ، أى من اضافة المشبه به الى المشبه أى الضلال الذي كالظلم (قوله) الا الضلال والخيبة ، لعل الحصر فهم من التمام (قوله) المبعوث الخ لا يخفى ما في المبعوث والمنعوت من الجناس اللاحق وما في اعمدة الدين من الاستعارة بالكناية (قوله) لما كان وصول الكمالات العلمية الخ ، قال بعض المحققين من شراح منهاج البياضى جرت عادات المصنفين بعد حمد الله ﴿١٨﴾ بالصلاة على محمد عليه الصلاة والسلام لأنه سبب حصول كالاتي لان الله تعالى في نهاية السكال

القلب ، والهواج التلالي الوقاد ، وظلم الضلال كالجين الماء ، (وجنبنا بالتوفيق لسالك محجتها البيضاء عن طرق الغواية (١) والوبال) يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى « واجنبني وبني ان نعبد الاصنام » قال جار الله التشديد لاهل الحجاز وتعتيته هنا بمن لتضمنه معنى التنحية ، كقوله تعالى « يخالفون عن امره » فانه مضمن معنى يعدون ، والترقيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وبآؤه سببيه ، والسالك الدخول يقال سلك المسكن وسلك فيه ، والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لا تلتبس على مارتها ، وطرق الغواية هي التي لا تقيد سالكها الا الضلال والخيبة ، والوبال الشدة والنقل والوخامة ، ومنه قولهم طعام ويليل ، لا يستمرؤ لنقله ، ولا يخفى ما في ذكر الشريعة ، ومحجتها من براعة الاستهلال ، (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بأثبت الاديان ، والمنعوت بأشرف الخلال ، وعلى آله اعمدة الدين وامان المسلمين وقرناء الوحي ، بلا اختلاف ولا انفصال) ، لما كان وصول الكمالات (٢) العلمية والعملية من الرفيع شأنه ، العظيم سلطانه ، الى العبد الحقير بواسطة الرسول ﷺ اردف حمد الله بالصلاة عليه ، تشريفاً لشأنه ، مع الامتنان لامر الله سبحانه ، والعمل بما ورد فيها مثل ما أخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي كرم الله وجهه عن ابى هريرة عنه ﷺ انه قال كل كلام لا يذكر الله فيه ولا يصلى

ونحن في غاية التقصان مالنا مناسبة الى جنبه تعالى وليس لنا استعداد منه تعالى فلا بد من واسطة لا يكون في غاية كماله تعالى ولا في نهاية نقصاننا وهم أى الوسائل يستفيدون منه تعالى ويقضون علينا فهم بوجه يستفيدون وبآخر يفيدون ولما كان نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم اقضاهم و كماله احسن الكمالات خصوصاً بالذكر وقد اشار المؤلف الى ما ذكره بقوله من الرفيع شأنه وقوله الى العبد الحقير الخ ، (قوله) لامر الله سبحانه ، قال في شرح منهاج فان قلت ان الله امرنا بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) الخ ونحن نحيل صلاته على الله في قولنا

الظاهر ان الشريعة في الدين قد صارت حقيقة وما ذكره المصنف رحمه الله بيان للنسبة بين المنقول منه والمنقول اليه لا للعلاقة حتى تكون استمارة اه سيدي زيد بن محمد (قوله) لعل الحصر فهم من المقام ، بل هو مأخوذ من مفهوم طرق الغواية اذ لا تحقق الا بالحصر فتأمل اه املاح ن (قوله) من الجناس اللاحق ، ينظر فيه

المنقول عنه و المنقول اليه انه شبه الشريعة في اتباع مادته عليه من الاحكام وعدم الرغب عنه بالطريق الواضحة في اقتفاء سالكه جادته وعدم الميل عنه او بالمورد الذي يتناوبه كل احد للحاجة العامة اه من حاشية ابن ابى شريف (١) قال في القاموس وغوى يغوى غيياً وغوى غواية ولا يكسر اه وفي ديوان الادب الغواية الضلال من باب فعالة بفتح التاء اه (٢) في حاشية الشريف على الشرح العضدي كما ان الله نعم لا يتصور احصاؤها كذلك لنبيينا عليه السلام بهدايتنا الى سواء الطريق متى لا يمكن استقصاؤها فن ثمة قرن تبجيله بالصلاة والسلام بتحميد الله سبحانه امتثالاً لامره وقضاء لبعض حقه اه

اللاحق يشترط فيه ان لا يكون أكثر من حرف كما ذكره اهل البيان اه (قوله) من الاستعارة بالكناية ، قد شبه الآل بشيء من لازمه الاعمدة استمارة بالكناية واثبت لهم الاعمدة تخيلاً لكن لا يخفى ان اصطلاح اهل البيان في الاستمارة ان يكون الشيء المرموز به الى المشبه به باق على حقيقته كما في « واذا النية انشبت نظارها » فالافتقار باقية على حقيقتها بخلاف الاعمدة اذ هي هنا الادلة اه (قوله) قال بعض المحققين هو الخواص ، وللخطابي نحو هذا الكلام بسط منه والطن اه ح (قوله) لان الله تعالى في نهاية السكال ، يتعريف صحة جعل هذا لكونه سبب حصول كالاتي اه ح هو علة وما بعده فالعلة ظاهرة فتأمل اه ح ن (قوله) ونحن نحيل صلاته الخ ، ينظر في هذه

اللهم صل فله فيه نكتة قلت نعم فيه نكتة شريفة كأننا نقول يا ربنا اسرنا بالصلاة عليه وليس في وسعنا ان نصلي عليه صلاة تليق بجنابه عليه السلام لاننا لا نقدر قدر مانت عالم بقدره عليه الصلاة والسلام فانت تقدر ان تصلي عليه صلاة تليق بجنابه ثم اورد اشكالا في تشبيه صلاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصلاة ابراهيم مع ان المشبه أقوى وأجاب بأجوبة اظهرها أن مجموع صلاة ابراهيم وآله أقوى من مجموع صلاة محمد وآله صلى الله عليه وآله وسلم لوجود الانبياء في آل ابراهيم ﴿١٩﴾ دون آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم والقاضي عياض اجوبة

تركناها خشية التطويل (قوله) وهي من الله الرحمة الخ، ومن الملائكة الاستغفار ومن العباد الدعاء والسؤال قال في شرح المنهاج هذا قالوا وانما نقول اذا قلنا اللهم صل على محمد معناه عظيمة في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وإبقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيته في أمته وتضعيف أجره ومثوبته (قوله) والدين في اللغة العادة والشأن، كذا في الصحاح قال * تقول اذا درأت لها وضئى * اهذا دينه ابدى ودينى * (قوله) وفي العرف ما وضعه الله سابقا الخ، هكذا ذكره الشريف وقال ويتناول الاصول والتفروع وقد يخص بالتفروع وفي الصحاح والدين الطاعة دان له اطامه ومنه الدين وجمعه اديان (قوله) جمع الخلة، بفتح الخاء الخصلة وبالضم مصدر مخالة الخليلين قال تعالى ﴿لا باع فيه ولا خلة﴾ ذكره في شمس العلوم

الاحالة ذن قولنا اللهم صل على محمد بمعنى اللهم ارحم محمداً وهو من افراد الصلاة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم اذ الصلاة في اللغة الدماء فمأمل وقد ذكرت بتشبيها فاستحسنه اه ح ن (قوله) تركناه

علي فيه فهو أقطع أكتع (١) محقوق من كل بركة، ولما كان آل حافظي شريعته وخالفه في امته، اردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم، ولا مره عليه السلام، فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه عليه السلام قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد، وغيره مما تواتر معناه، والصلاة الدعاء قال تعالى ﴿وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم﴾ وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح، والسلام الامان أي التسليم من النار والامان منها، واشار الاسمية ليناسب المعطوف المعطوف عليه مع ما سلف هنالك، والسيد الذي يسود قومه أي يفوقهم في الشرف، والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان أي في جيشه الذي بعث معه والدين في اللغة العادة (٢) والشأن وفي العرف ما وضعه الله سابقاً للعقلاء باختيارهم الى السعادات الابدية، وكان دين محمد اثبت الاديان لبقائه ما بقيت دار التكليف، والمنعوت الموصوف، والخلال جمع الخلة وهي الخصلة، والآل اصله اهل بدليل اهمل ولا يستعمل الا فيما فيه

(١) الا كنع من رجعت اصابعه الى كفه وظهرت رواجه عليه السلام وكنع اللهم تكتيماً كنعاً صغيراً قطعه قطعاً اه قاموس وفي الجامع الصغير للاسيوطي في حرف الكاف كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله والصلاة علي فهو أقطع. أبت محقوق من كل بركة. الرهاوى عن ابى هريرة عليه السلام في القاموس والرواجب مفاصل اصول الاصابع او بواطن مفاصلها او هي قصب الاصابع الى ان قال واحدها راجبة ورجبة بالضم اه (٢) والملة ما شرع الله لمبادء على لسان انبيائه من املاات الكتاب اذا امليته كذا في تفسير القاضي فربي والدين متحدثان بالذات مختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذي ذكره دين من حيث انه يطاع ويتقادله وملة من حيث انه يجمع عليه وقيل من حيث انه على ويكتب وشرع من حيث انه اظهره الشارع وبينه وناموس من حيث انه اوحاه الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس فاطلق اسمه على ما يتحصله من اسرار الوحي يقال نمست المرأى كتمته وناموس الرجل صاحب سره الذي

خشية التطويل، قال في شرح المنهاج والثاني بأن نقول ان في كل لحظة ولحظة صلاة على محمد مثل صلاة ابراهيم او اقص في ازمان متطاولة ولا شك ان صلاة محمد تكون أقوى وأكثر من صلاة ابراهيم بأضعاف غير متناهية وقد اجاب القاضي عياض بأجوبة منها ان ذلك قبل ان يعلم انه افضل من ابراهيم ثم اختار في الجواب احد ثلاثة اوجه احدها ان الكلام قد تم عند قوله محمداً واستأنف وعلى آل محمد تشبيهه بصلاة آل لا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ثانيها ان المراد المشابهة في نفس الصلاة لا في قدرها اي اجمل لمحمد وآله صلاة كما جعلها لابراهيم اه منه ينظر في الثالث (قوله) اذا درأت لها الخ، في شمس العلوم الدين الدأب والعادة قال المتقرب العبد في قول وقد درأت لها وضئى اهذا دينه ابدى ودينى، اه في القاموس وضئى الشيء يفضله فهو وضئى وضئى ثنى يفضله على بهن وضائعه او يفضله على نفسه والوضئ يطنان

(قوله) غالباً ، وقد جاء فيما لا شرف فيه قال العجاج * من ال ضعفوق وأتباع آخر * في الصحاح آل ضعفوق خول بالهمزة
(قوله) فهذا غاية السؤل ، ان اريد بغاية السؤل المعنى الاضافي لهذا الاسم كما يدل عليه تفسير المؤلف الذي سيأتي حيث قال
وغاية الشيء مده وطرقه والسؤل الامنية احتيج في حمل غاية السؤل على اسم الاشارة الى تأويل كما احتيج اليه في عبارة التهذيب
حيث قال هذا غاية تهذيب الكلام فان يزيد جعله من باب زيد عدل او على الحذف وان اريد بغاية السؤل العلم بهذا الفن باحد
معانيه الاتية فالحل صحيح بلا تأويل (قوله) هنا ، هكذا في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها كما في حاشية الشافعي ولا بد من ذلك
(قوله) المقطوعة عن الاضافة ، لعل هذا الوصف للكشف للاحتراز فان التسمية بالغايات لا يكون الا لقطعها عن الاضافة وعبارة الشافعي
في شرح خطبة المطول وبعد من ﴿ ٢٠ ﴾ الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة (قوله) حذف منه أمدلالة انظر علم الكثرة

شرف غالباً ، ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما يحجي في الاجماع ان شاء الله تعالى كانوا
اعمدة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت ، وأشار بقوله أمان المسلمين
الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي أمان (١) لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل
السماء ، وبقراء الوحي الى اخره الى نحو قوله اني نارك فيكم القلبي كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وقوله في بعض الاحاديث
وهما لا يختلفان بعدي ﴿ وبعد (٢) فهذا غاية السؤل (٣) في علم الاصول ﴾ بعد هنا
من الغايات المقطوعة (٤) عن الامتانة حذف منه اما وعوض (٥) عنها الواو
اختصاراً مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظام الكلام فهي العاملة

استعماله مع بعد (قوله) اختصاراً
مع الربط الصوري ، أي مع انه
قد حصل بالواو الربط الصوري
الحاصل بما في قوله اما بعد فانه كان
كذا وكذا وذلك انه يشبه التخلص
لان فيه شيئا من المناسبة من حيث
انه لم يوث بالكلام الاخر الواقع
بعد الحمد والثناء فجاء من غير قصد
الى ارتباط بما قبله حقيقة لانه
انتقال من الحمد والثناء الى كلام
اخر من غير مناسبة وكذا الواو
ليس اقصد بها الى العطف لان
ما قبلها وما بعدها لا مقتضي
لتعاطف بينهما بل اتى بها للتكئة
انتي ذكرت في اما (قوله) وهي
أي اما مقدرة يعني انها تلاحظ في
الكلام بان تقدر جزءا منه وان لم
يصح ذكرها مع الواو لثلاث يجمع
بين العوض والمعوض منه فتكون
اما هي العاملة في الطرف لنياساتها
عن العمل المحذوف وهو يكن من
شيء كما ذكره في شرح التلخيص

يظهر له من باطن امره ما يبره عن غيره اه والله أعلم (١) أخرجه الامام ابو طالب والامام
ابو عبد الله الجرجاني اه (٢) في شرح الجلال للتهذيب ما لفظه ظرف مبنى على الضم كثر لومه
لأما الشرطية فعذفت ونابت منابتها في الدلالة على الشرط استغناء باللازم عن المزموم فلهذا
دخلت الفا في فهذا (٣) اقول يجوز ان يقرأ غاية السؤل بالهزة لان التخفيف ليس بلازم
ويكون من السجع المطرف مثل « ما لك لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا » وان يقرأ
سؤل كما في سوت أي سؤت من الاساءة ويكون سجعا كالاول مع زيادة زوم مالا يلزم وان
يقرأ سؤل جمع سؤل كقراء وقراء ويكون سجعا متوازيا نحو ﴿ فيها سرور وفوعة وأكواب
موضوعة ﴾ مع زوم مالا يلزم افاده شيعة العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله اه
من خط العلامة احمد بن محمد السيان رحمه الله (٤) صفه كاشفة لما تضمنه لفظ الغايات اذهي
ظروف قطعت عن الاضافة اه سمعا من خط سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٥) اودوني
تعويض كما دل عليه صاحب المفتاح آخر فن البيان حيث جمع بينهما بقوله واما بعد فان
خلاصة الاصلين اه من حاشية ابن ابي شريف على شرح النسفي

عريض منسوج من سيور او شعر ولا يكون الا من جلد والجمع وضم اه ح باختصار يسير (قوله) من آل ضعفوق الخ ، تمامه من
علمين لا يثانون الخ اه صحاح (قوله) احتيج في حمل غاية السؤل ، لا يحتاج الى توجيه الحمل على تقدير ان يراد بالصدر اسم المفعول
اذ الحمل صحيح وانما يحتاج الى تصحيح الحمل لو كان المصدر بقيا على معناه المصدري كما هو باق عليه في متن التهذيب واما حيث
يراد به اسم المفعول كما اراده ابن الامام حيث قال والسؤل الامنية والتقدير وبعد فهذا غاية السؤل فلا كلام في صحته اه احمد بن صالح
ابن الرجال فيكون فعلا بمعنى : فمفعول ح (قوله) ولا بد من ذلك ، ينظر فانه لا يلزم الاتيان بهذا اللفظ الا بعمونة المقام اه احمد
ابن صالح ابن الرجال ح (قوله) لانه انتقل ، لتدليل لعدم الاتيان به فجاءه اه ح (قوله) وهي اما مقدرة ، والفرق بين التبر هو التقدير
ان الاوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظام الكلام لانه كثيرا ما ادركها في نظاردا وان كان هذا الحكم كذبا وتقدير
حكمه بأنها غير مذكورة لكنها مقدرة ومروادة في المعنى اه حاشية شرح السقائد للغبالي ح

(قوله) مثل أقول ، لعل الربط بالواو حينئذ حقيقي لصحة العطف على يقول سابقاً و (قوله) الفاء على توهم أي على توهم أماً لكثرة استعمالها مع بعد فيكون كتوهم دخول الجار في خبر ليس فيعطف عليه بالجر ولكن مقتضى التوهم أن لا تكون أما محذوفة ومعوذاً عنها كما توهمه العبارة إذ معناها وهي أي أما المحذوفة المعوض عنها النخ وعبارة غيره هذه الفاء على توهم أماً لكثرة استعمالها مع بعد أو على تقديرها (قوله) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن ، قد يظن مخالفة هذا لما سيأتي في شرح قوله ورتبته على مقدمة النخ فإن المؤلف جعل الاشارة الى الكتاب حيث قال والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً والظاهر ان الكتاب اسم لما في الخارج وفيه مخالفة لما ذكره هاهنا من كون الاشارة الى المعقول المرتب أدنى الحاضر في الذهن وقد يجاب بأنه لا مانع من صحة حمل الكتاب على المرتب الحاضر ذهنياً أيضاً يؤيده ان الحق الشريف صرح بأن الكتاب يجري ﴿٢١﴾ فيه أحد المعاني السبعة المذكورة

هاهنا فلا مخالفة وسيأتي نقل كلام الشريف في بحث قوله فان قيل ليس المشار اليه إلا مسائل الاصول لكن لم يذكر الشريف فيها يأتي كون الكتاب هو المرتب الحاضر في الذهن أعني الامر الكلي المعقول الا في بعض هذه المعاني السبعة فينظر والله أعلم (قوله) أو في نقوش ألفاظها ، أي المعاني (قوله) أو من ثلاثتها ، هذا تمام احتمالات سبعة كما ترى (قوله) وسواء كان وضع الديباجة النخ ، قال الحق الدواني مما قيل من أنه اذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة الى الحاضر في الخارج لا يستقيم (قوله) ان ليس المراد وصف ذلك المعنى ، أي وصفه بالاوصاف التي ذكرها المؤلف من قوله جافل باقوال العلماء النخ (قوله) ولا تسميته ، أي تسمية ذلك الشخص المتحد المتعين وهو ظاهر (قوله)

فيه والفاء بعده لاجلها أو غير مقدرة والعامل ما يفهم من السياق مثل أقول والفاء على توهمها (١) والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة أو الفاظها أو نقوش ألفاظها أو المركب من اثنين منها أو من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف أو بعده اذا لا وجود لواحد منها في الخارج ﴿فان قلت﴾ نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس ﴿اجيب﴾ بأن الحاضر من النقوش لا يكون الاشخاصاً ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه (٢) وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعات بأزاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص أو غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير (٣) فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلاً للمعقول منزلة المحسوس تنبيهاً على ظهوره وترغيباً وتنشيطاً وغاية الشيء مداه وطرفه والسؤال الامنية والطلبية (٤) فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى (١) اجراء للمفهوم مجرى الحق والواو حينئذ لعطف القضية على القضية وعلى تقدير اما الواو مزيدة بعد الحذف تعويذاً وانما كانت على هذا الوجه مزيدة لانها لا يجتمعان لان كلمة اما للانفصال والواو للعطف التي يوجب الانفصال واما ماورد في قول صاحب الكشاف فمحمول على التأكيد لا على التفصيل اهـ من حاشية الخيالي وحاشيتها (٢) أي المعنى الكلي اهـ (٣) أي على جميع الاحتمالات السبعة وحمل التقديرات على كون الديباجة قبل التصنيف أو بعده تأباه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على مافوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به اهـ من حواشي شرح الدواني على التهذيب (٤) الطلبه ما طلبته من شيء اهـ ديوان من باب فعل بفتح ايماء وكسر الميم اهـ

بل المقصود وصف نوعه ، أي المعنى الكلي (قوله) ودو ، أي هذا النوع (قوله) فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير ، قال الدواني ومن هنا علمت أن أسامي الكتب من أعلام الاجناس عند التحقيق (قوله) فيكون استعمال لفظها ، أي لفظ الاشارة (قوله) وغاية الشيء مداه وطرفه النخ ، هذا معنى غاية السؤال قبل العدية وهو المعنى الاضافي بين المؤلف عليه السلام ليعرف أن هذا اللفظ يشعر بمدح للملاحظة معناه الاضافي كما ذكرنا نظير هذا في لفظ اصول الفقه علماء هذا الفن

(قوله) لكن لم يذكر الشريف النخ ، لاحاجة لذكره بعدما صرح أن الكتاب يجري فيه أحد الامور السبعة اذا لا تكون الامرتبة في الذهن كما حققه الشارح فتأمل اهـ (ك ح)

(قوله) ليس المشار إليه إلا مسائل علم الأصول ، ينظر في هذا المحصر فانك قد عرفت ان المشار اليه هو المرتب الحاضر في الذهن وهو مشتمل على معان سبعة منها مجرد اللفاظ و ﴿٢٢﴾ النقوش أو المركب منها ما ليس مجرد اللفاظ والنقوش أو المركب منها مسائل علم الأصول

محبوزواكل بمعنى ما كول ﴿ فان قيل ﴾ ليس المشار اليه الا مسائل علم اصول الفقه والظرفية تقتضي تغير الطرف والمطروف قلنا قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد خمسة معان وهي الملكية ، والعلم بجميع المسائل ، وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ، ونفس المسائل جميعا ، ونفس القدر المعتد به ، فاذا لو حظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا (١) يقدر فيها

[illegible]

مع ان مقتضى ماسأى في قوله
ورتبته على مقدمة الخ ان المرتب
الحاضر ذهنها هو الكتاب المؤلف كما
عرفت قريباً وهو مشتمل على المباني
ونحوها مما ليست من مسائل
الاصول قطعاً والمؤلف عليه
السلام أورد الحصر في عبارته
كما أورده اليزدي على قول التهذيب
القسم الاول في المنطق حيث قال
ليس القسم الاول إلا المسائل
المنطقية فإ توجيه الظرفية لكن
الحصر في كلامه لا اشكال فيه إذ
القسم الاول هي مسائل المنطق
كما يعرف ذلك بطالغته « واعلم »
ان عبارة المؤلف عليه السلام وهي
قوله هذا غاية السؤل في علم الاصول
بمنزلة هذا الكتاب المؤلف في
علم الاصول كما عرفت من المنقول
عن المؤلف عليه السلام في

(قوله) ينظر في هذا الحصر ،
يقال الحصر المذكور لم يكن المؤلف
قاطماً بصحته وإنما أوردته لما
عمى أن ينظر ببال السائل وأجاب
عنه بالرجوع الى ماقرره وهذا
دأب المصنفين كالسؤال قبل هذا
وهو **قلت** قلت نفي وجود
النقوش في الخارج خلاف
المحسوس فأوردته على ما ينه السائل
فتأمل والله أعلم اهـ (كح)
(قوله) لا اشكال فيه ، بل فيه

إشكال إذ بحث دلالة الالفاظ ليس من المسائل المنطقية فتأمل والله أعلم ارجع ظالاه إملأه شيخنا ومن خطه (قوله) لكن المحصر في كلامه لا إشكال فيه ، المحصر في الزيدي كالمحصر هنا فافا ورد هنا ورد هناك إذ القسم الاول من المنطق ليس ههنا المسائل ومنطق لاغير بل ذكر فيه بحث الالفاظ والدلالة وهي ليست من مسائل المنطق لأن المسائل المنطقية هي المعلوم التصوري والتصديقي (اهـ)

شرح قوله ورتبته على مقدمة الخ وقد وجه السيد المحقق للظرفية في أمثال هذه العبارة بتوجيه لم يتعرض فيه لمصر الكتاب المؤلف في مسائل العلم كما ذكره المؤلف بل ذكر توجيه الظرفية فقط فجعل الكتاب المؤلف مثلاً عبارة عن أحد المعاني السبعة المذكورة إلا أنه اختار منها كون الكتاب المؤلف عبارة عن الالفاظ وجعل العلم عبارة عن المعلومات ثم ذكر أن الكتاب إن كان عبارة عن الالفاظ أو النقوش أو المركب منها فلا إشكال إذ للمعنى هذه الالفاظ أو النقوش أو المركب منها في بيان تلك المعلومات وإن كان عبارة عن المعاني أو عن ما يتركب منها ومن غيرها كان المراد بالكتاب المؤلف مفهوم كلي فكانه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي هذا ملخص كلامه ثم إن السيد المحقق أورد سؤالاً على كون الكتاب عبارة عن الالفاظ كما هو المختار عنده فقال بقي هاهنا إن المختار هو أن الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات مطروقة للمعاني وقد اشتهر فيها بينهم أن الالفاظ قوالب المعاني فيلزم أن يكون كل منها ظرفاً للآخر ومطروحاً له ثم أجاب بأن ظروف الالفاظ هو بيان المعاني بناء على أن الالفاظ مسوقة لتلك البيان الذي قد يحصل بنورها فكان البيان محيط بالالفاظ وظروف المعاني هي الالفاظ بناء على أن المعاني تؤخذ من الالفاظ وتزيد بزيادة الالفاظ وتنقص بنقصها فكان الالفاظ قوالب تعصب فيها المعاني بقدرها (قوله) حسبها وجده العقل الخ ، فتقدير البيان يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، وتقدير الحصول والتحصيل يناسب السكلى (قوله) فإن قلت مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلاً ، ينظر في زيادة قوله مثلاً ﴿٢٣﴾ ولم يتعرض المؤلف عليه السلام

مضاف هو أما البيان أو الحصول أو التحصيل حسباً (١) وجده العقل السليم مناسباً ﴿فإن قلت﴾ مامعنى ظرفية البيان للالفاظ مثلاً ﴿قلت﴾ هي مجازية إقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس (٢) (حافل بأقوال العلماء على الشمول) يقال حفل الوادى بالسييل جاء بجمع جنبيه

(١) قوله حسبها وجده العقل السليم مناسباً وفي بعض النسخ حيثما والاولى اظهر ، اقول بتحقيق ذلك أنه لا دخل لاختلاف المعار اليه في اختلاف التقدير وإنما الشأن في ذلك كون معاني بعض الاصول لا يقبل تقدير البيان وهو الملكة والعلم بجميع المسائل أو باقتدار المعتد به إذ لم يبين في الكتاب شيء منها وبعضه يقبل تقدير التحصيل والحصول لكن تقدير البيان أنسب وعبارة المؤلف ظاهرة في غير المقصود كما لا يخفى وعبارة اليزدى في حاشية التمهيد هكذا فيقدر في بعضها البيان وفي بعضها الحصول أو التحصيل حسباً وجده العقل السليم مناسباً أم اخفى (٢) أي لا توجد الالفاظ بوجود البيان إذ قد يكون البيان بغير الالفاظ كالإشارة ونحوها وقوله عليه السلام على الشمول في محل النصب على أنه مفعول مطلق أي حفلاً على الشمول وقوله أو حال أي من أقوال العلماء أم

ذكر الاعتراض المذكور توقف دفعه على تقدير البيان وعلى بيان معنى ظرفيته وأما المؤلف فلم يذكر ذلك الاعتراض والله أعلم (قوله) إقامة للشمول العمومي ، وذلك أن الالفاظ مسوقة لبيان المعنى فلم يخرج شيء من الالفاظ عن البيان فكان البيان محيط بالالفاظ فكان كالعالم الشامل لأفراده هذا مقتضى ما نقلناه عن الشريف في بيان شمول البيان وأما بيانه بقول المؤلف ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ فلم يظهر منه وجه الشمول مع أنه يلزم منه خلاف المقصود إذ لا تكون الالفاظ حينئذ هي المشبهة للظروف ومع ذلك فيرد الاعتراض بما اشتهر كما عرفت مما نقلناه عن الشريف فتأمل والله أعلم (قوله) مقام الشمول الظرفي ، إذ لا يخرج عن الظرف شيء من مطروقة فهو شامل له

(قوله) يناسب العلم ونفس المسائل لا الملكة ، الظاهر أن العلم لا يناسبه تقدير البيان كالمملكة فتأمل والله أعلم أم (ح) قال من إملاء شيخه وخطه (قوله) في سائر الاحتمالات ، بل قد تعرض لقوله مثلاً فتأمل والله أعلم أم (ح) قال من إملاء شيخه المغربي وخطه (قوله) أمّا يدفع ، الحصر إضافي أي لا بالمعاني نفسها فتأمل أم (ح) قال من خط شيخه (قوله) فلم يظهر منه وجه الشمول ، ووجهه أنه يوجد البيان بوجود الالفاظ وبغيرها كالكتابة والإشارة والعقل وغير ذلك فكان البيان فيه شمول لعمومه الالفاظ وغيرها كما أشار إليه بقوله إقامة للشمول العمومي وأزوم كون الالفاظ مشبهة للظروف بمنوع إذ المراد أن البيان بالالفاظ أخص من مطلق البيان فصلح أن يكون مطلق البيان ظرفاً للالفاظ (١) ذكر من الإفادة أم (ح) عن (قوله) فلم يظهر منه الخ ، لا وجه للاعتراض إذ دخل بيان الوجه هو قوله

(قوله) فها هنا استعارة إما مكنية ، في الضمير المستتر في حافل العائد الى الكتاب شبهه بالوادي الممتلئ من الماء (قوله) أو تبعية ، يعنى في حافل شبه جمعه للأقوال المذكورة بالخفل فقبه اسم الفاعل في ذلك (قوله) أو تمثيلية ، يعنى بأن شبه الهيئة الحاصلة من امتلاء كتابه بالأقوال والقوائد مع الاحاطة والشمول بالهيئة الحاصلة من امتلاء الوادي بالسيل وإحاطته به لكن مقتضى التمثيل أن يؤتى باللفظ الحقيقي الدال على هيئة المشبه به بغير تجوز في شيء من مفرداته ولم يكن ذلك حاصلًا في لفظ المؤلف وأعله يجب بأن مبني على ما قرره السعد من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظاً مفرداً دالاً على معنى مركب كـ صرح به في قوله تعالى إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً وهنا الخفل قد دل على ذلك وإن كان مفرداً لا على ما ذكره السيد المحقق من أن المستعار في الاستعارة التمثيلية لابد وأن يكون لفظاً مركباً وزيف ما ذكره السعد وحقق الكلام في تفسير قوله تعالى أو لئنك على هدى من ربهم وهذه المسئلة هي التي وقعت فيها المناظرة بينها كما ذكره بعض الفضلاء في رسالة وضعها لتلك المناظرة وتتمثل ما ذكره المؤلف من باب التخيل وهو نوع من التمثيل يفرض فيه حالة حقيقية ويفرض لها ألفاظ حقيقية وتطلق تلك الألفاظ على المدنى الذي يراد تصويره وتخييله كما حققه المحقق سراج الدين في حاشية الكشاف في قوله تعالى ﴿ ٢٤ ﴾ إنا عرضنا الأمانة الآية فطالعاً فيه فهو بحث نفيس والله أعلم (قوله) وعلى الشمول في عمله

فها هنا استعارة إما مكنية أو تبعية أو تمثيلية (١) كما لا يخفى وعلى الشمول في عمله (١) يحقق الكلام هنا في التمثيلية فإن ظاهر قول أهل البيان أن الاستعارة لا تشتمل رابعة التشبيه حتى قالوا في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من التجهيز أنها تشبيه لقوله من التجهيز وكذا هنا قوله بأقوال العلماء يردها الى تشبيه التمثيل لا الى الاستعارة التمثيلية فتأمل والله أعلم ويدل على ذلك الحد لها بقولهم اللفظ المستعمل فيها شبه بعناه الاصل تشبيه التمثيل مثل أدرك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى إن تردد في أمره

ولا عكس فقط اه كاتبه اه (ح) (قوله) لكن مقتضى التمثيل الخ، أقول الظاهر أن الاعتراض غير متعنه وإن كان كلام المؤلف مستقيم على منهج السيد كما أنه مستقيم على طريقة السعد لأن المؤلف قدس الله روحه إنما قال حافل بأقوال فهي قوله

هذا تركيب ما يكتفي في مثله التمثيلية . انما يراد عليه الاعتراض لو أطلق الخفل ولم يذكر الأقوال التي وقع بها الخفل فتأمل وعندى أن المؤلف قدس الله روحه هذا الكلام حذو الكلام الذي ذكره السيد المحقق في حاشية المطول أنه أجز في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية المكنية والتبعية والتمثيلية تبعاً للعلامة في الكشاف وجعل المدار على الاعتبار فيراجع فانه مفيد ما أقاضي اسحق العبدى رحمه الله (ح) (قوله) بغير تجوز في شيء من مفرداته ثم أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى والمراد بغير تجوز في المفردات لأجل التمثيل المراد بالأقوال قال أراك تقدم خطوة وتؤخر خطوة كان من التمثيل مع التجوز بخطوة عن الرجل اه (ح) ن (قوله) ولم يكن ذلك حاصلًا ، السؤال غير وارد فإن الشريف وانزهم أن التمثيل لا يجري في التبعية فقد جوز أن يكون قوله تعالى على هدى تشبيهاً لكنه يقول إن نمح الألفاظ تخيلية يصل فيها الهيئة المستعاره المشبهة بها مرادة وإن لم تقدر في نظم الكلام مع ذكر ماهو العمدة في تشبيهها كمل فكذلك هنا تقدر الألفاظ محصلة للهيئة وقد ذكر منها ماهو العمدة أدنى حافل والمؤلف قد اختار كلام الشريف حيث قال تبعية أو تمثيلية ولم يقل وتمثيلية بالواو وأما المحقق التفتازاني فقد جوز اجتماعها بناء على أن تركيب الطرفين غير مشروط في تشبيه التمثيل الذي تنبئ عليه الاستعارة التمثيلية وإن الهيئة جائز أن يتكفل بتخصيلها لفظ مفرد وقد حققنا الكلام على ما بينتني في شرحنا على الأيجاز فليطالع اه المولى زيد بن محمد رحمه الله اه (قوله) وهو نوع من التمثيل ، ليس هذا وراء التمثيل بل المراد أن الهيئة لا يلزم أن تكون هيئة أشياء محققة بل كما تكون هيئة أشياء محققة تكون هيئة لامور مفروضة وقد تكرر الكلام في ذلك في مواضع من الكشاف وحواشيه انتهى نقل عن المولى زيد بن محمد قدس سره اه (ح) (قوله) كما حققه المحقق سراج الدين الخ ، قال سراج الدين في التمرق بين المغنيين المذكورين في الآية أن الاول أريد فيه بالامانة الطاعة المجازية ليتناول الألق بالجمادات والألق بالحيوان المسكف والمرض والاشفاق والاباء عن الحل أي الحياة وعدم الأداء كناية مجازات متفرعة على التمثيل ومدار التمثيل على تشبيه الجماد بالمأمور الذي كما ورد عليه أمر سيده المطاع بأمر بالامتنال تعريضاً بالإنسان وأنه كان أحق بذلك وهذا نظير الوجه المذكور أولاً في قوله تعالى إني أتبنا طوعاً أو كرهاً الآية وهو من الجواز الذي يسمى التمثيل وإن الثاني أريد فيه بالامانة الطاعة الحقيقية ولذلك عبر هنا بكلمة الإنسان والعرض والاشفاق والاباء على حقائقها والحمل بمعنى الاحتمال لا الغاية وحقيقة التمثيل ما كشف عنها بقوله مثلت حالة التكليف في صعوبته وثقل عمله الخ والغرض تصوير عظم الامانة الى آخره وهذا نظير الوجه المذكور هناك آخراً في قوله ويجوز أن يكون تخيلاً

النصب الخ ، أي حفلا على الشمول (قوله) أو حال ، أي من أقوال العلماء و (قوله) والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال ، جواب إيراد على الوجهين (قوله) القصور عن الشيء العجز عنه ، في الصحاح قصرت عن الشيء قصورا عجزت عنه وقصر الشيء بالضم يقصر قصرا خلافا طال اه فعبارة المؤلف تقضي بملاحظة المعنى الأول لا الثاني (قوله) استعير للاقتدار الخ ، الضمير يعود إلى الباع أي استعير الباع للملكة والاقتدار فيكون المعنى قصور الملكة والاقتدار تشبيها لها بالباع في التوصل إلى المراد ولو جعل قصور الباع تمثيلا لكان أظهر (قوله) والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل ، قال السيد في حواشي الكشف العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا في نفسه ويسمى علما وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم إلى قسمين ما يمكن حصوله بتجرد النظر والاستدلال كالطب مثلا وما لا يمكن حصوله إلا بزواله العمل كالخطاطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة والوجه في التسمية على العرفين ان حقيقة الصناعة صفة نفسانية راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على وجه البصيرة بحسب الامكان (قوله) علم عملي آلي ، نسبة إلى الآلة بمعنى أنه آلة لغيره ووسيلة إليه إذ المقصود من هذا العلم هو استنباط الأحكام وظواهر هذا

النصب على أنه مفعول مطلق أو حال والشمول بالنظر إلى أشهر الأقوال وأوسعها بحثا واتباعا فلا يرد ترك ما شذ من الأقوال (جامع لادلتها المعقول منها والمنقول) الجمع تأليف المفترق واللام للتقوية والضمير في منها للدلالة والمراد جمع المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات وللأمرين المذكورين سمي غاية (جمعه مع قلة البضاعة) البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير (وقصور الباع في هذه الصناعة) القصور عن الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليد استعير للاقتدار والملكية والاطلاع ، والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه إشارة إلى ان علم الأصول علم عملي آلي (راجيا به الجزاء الجزيل عند الملك الجليل) الجزاء المكافاة والمراد جزاء الطاعات بموتة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الجزاء محضته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون محضرة واحد لا يد عليه لغيره (وهو حسبي ونعم الوكيل) أي حسبي وكافي لا أرجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطفا جملة على مفرد وهو جائز لأن التي لها محل من

يقوله ان لا يرجى إلا هو واستفيد الحصر من تقديم الضمير على حسبي كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى وكلمة هو قائمها وأما السكاكي فإنا يكون تقديم المسند إليه على المشتق مفيدا للتخصيص عنده إذا كان بعد النفي فقط كما ذكره في المطول واعتمده الشيخ رحمه الله تعالى في الإيجاز (قوله) عطف جملة على مفرد ، وذلك لأن حسبي مفرد لأنه بمعنى حسبي وكافي (قوله) وهو جائز ، أي عطف جملة على مفرد سواء كانت الجملة انشائية أو اخبارية وانما جاز لأن التي لها محل من الإعراب أعني نعم الوكيل في موقع المفرد لأنها معطوفة على خبر المبتدأ أدنى حسبي

ومنه ظهر ان التخيل تمثيل خاص وأن التصور لا ينافي كونه تمثيلا وان ما يليح به بعض الفضلاء من الكناية الانشائية وأخذ الزبدة والغرض من غير النظر إلى حقيقة التمثيل شيء لا يطابق الحقيقة والاصطلاح ثم لا ينبغي عن الرجوع إلى هذا التحقيق وهذا أبسطه وضع حقق فيه المصنف ما سماه التخيل فليحقق وليحذ على مثاله لئلا يقع الزيغ عن سوء المنهج فيما يرد من أمثاله والله أعلم اهـ (قوله) وكان المؤلف عليه السلام بنى الخ ، جاء المؤلف بنفي رجاء غيره ليكون برهانا على حصر الكفاية عليه لأنه انما انقطع للرجاء من غيره لحصول الكفاية منه اهـ ن (قوله) واعتمده الشيخ ، بل هو مذهبه رحمه الله اهـ

(قوله) ومنه ، أي من عطف الجملة على المفرد فيها له محل من الاعراب لسكونها في موقع المفرد قوله تعالى ويحكم الناس فانه عطف على وجهها فتحله النصب على الحالية فهو واقع موقع المفرد (قوله) فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار ، اما المعطوف عليه فلانه مفرد لاجلة واما المعطوفة فلانها في موضع المفرد (قوله) أما ان اولت الخ ، أشار بهذه العبارة الى أن هذا أظهر من التأويل السابق لأن المعطوف مع هذا التأويل صريح المفرد فلا توقف له على كون ماله محل من الاعراب في حكم المفرد وهو مقول وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى في توجيه هذا العطف وجوهاً ذكر منها هذا الوجه وكذا نعم الوكيل بتأويل مقول في حقه نعم الوكيل فهو أيضاً مفرد (قوله) خبرها ، بناء على عدم تقدير مقول (قوله) أو متعلق خبرها بناء على تقدير مقول لأن قوله نعم الوكيل متعلق بالخبر وهو مقول اذ هو مفعوله (قوله) وأما تصحيح عطف الانشائية على الاخبار فلا حجة له ، يعني بنير تأويل فلا حجة له أشار بهذا الى ما ذكره في معنى اليبس من ان الصغار وجماعة أجازوا عطف الانشاء على الاخبار وبالعكس مستدلين بقوله تعالى « وبشر الذين آمنوا » في سورة البقرة قال أبو حيان وأجاز سيويو بهاءني زيد ومن عمرو العاقلان على أن يكون العاقلان خبراً المحذوف قال ويؤيده قول امرئ القيس

وإني شفتاني عبرة مهراقة وهل عند رسم دارس من معول وقوله ، تنافي غزالا عند باب ابن عامر وكحل اماقك الحسان بأعد ﴿٢٦﴾ قل واستدل الصغار بهذا البيت وقوله ،

الاعراب في موضع المفرد ومنه وجهاً في الدنيا والآخرة ومن القرين ويحكم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار اما ان اولت بمقول في حقه نعم الوكيل فن عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جملة هو حسبي بتقدير مبتدأ بقرينة ذكره سابقاً أي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها أو متعلق خبرها فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية ﴿قيل﴾ الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما ان التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كإن زيد وكيف عمرو وكذلك ﴿واجب﴾ بالفرق فان الاستفهام في نحو أين زيد داخل على النسبة بين المبتدأ والخبر المقدر لا على الخبر وحده فان المعنى أفي الدار زيد أم في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما لم يجب في نحو زيدان هولاء الانشاء فيه وفيما نحن فيه داخل على الخبر وحده ، واما تصحيح عطف الانشاء على الاخبار فلا حجة له

وقال خولان فانكح فنتاهم فان تقديره عند سيويو هذه خولان وقد اجيب عن ذلك اما عطف « وبشر الذين آمنوا » فلا حجة فيه لان ذلك من عطف القصة على القصة ذكره الرخشي حيث قال ليس المعتمد بالعطف الامر حتى يطاب له مشاكل من أمر أو نهى يعطف عليه انما المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين فيعتبر حينئذ المناسبة بين القصتين دون آحاد الجمل الواقعة فيها

فالمعطوف هاهنا مجموع وصف ثواب المؤمنين كما فصل في قوله وبشر الذين الى خالدين على مجموع وصف عقاب الكافرين كما فصل في قوله « وان كنتم في ريب الى اهدت للكافرين » لا الجملة الامرية التي هي بشر ذكره السيد المحقق في حواشي الكشف اذا عرفت ذلك فعطف القصة على القصة وجه للعطف حسن دقيق اعتبره صاحب الكشف لا يلزم منه جواز عطف الانشائية على الاخبار قال صاحب المنى واما ما نقله أبو حيان عن سيويو فغلط عليه وأما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت أو نصبت لانك لا تبني الصفة إلا على من أثبتته وعلته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلها بمنزلة واحدة قال الصغار لما منعها سيويو من جهة التعت علم ان زوال التعت يصححها فقدم أبو حيان من كلام الصغار ولا حجة فيما ذكر الصغار لاذ قد يكون الشيء مانعاً ويقتصر على ذكر أحدها لانه الذي اقتضاه المقام ، واما وهل عند رسم دارس من معول ، فهل فيه نافية مثلها في قبل يملك الا اتقوا فاسبقون ، واما هذه خولان فعنائه ثوبه لخولان أو انهاء السببية مثلها في جواب الشرط واذ قد

(قوله) على جملة عقاب وصف الكافرين ، الى هنا لفظ الكشف ثم قال كما تقول زيد يعاقب باقيد والارهاق وبشر عمرا بالعتق والاطلاق ولك أن تقول هو معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يابني تيم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يافلان بني أسد بأحسن اليهم وفي قراءة زيد بن علي عليه السلام بضم وبشر على لفظ المبني للمعول عطفاً على أعدت انتهى لفظ الكشف (قوله) فعنائه ثوبه لخولان ، فالمعطوف عليه أمر في المبني المحسن

استدلاً بذلك فلا استدلاً بقوله تعالى أنا أعطيناك الكوثر فصل لربك ونحوه في التنزيل كثير ، وأما وكل ما فيك فيتوقف على النظر فيها قبله من الآيات وقد يكون معطوفاً على مقدر يدل عليه المعنى أي ما فعل كذا وكل في قوله تعالى واهجرني ملياً وقد قبل الشلبي عن التفتازاني أنه أشار إلى جواز عطف الأخبار على الإنشاء في قوله ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا قال وإنما ينتهض لو كان قوله ولا نكذب عطفاً على مجموع التثنية لكنه يتمل العطف على نرد والمعنى على تنفي مجموع الأمرين الرد وعدم التكذيب وإن يكون حالا وذلك ظاهر قال الشلبي وقد نص التفتازاني في أول أحوال المسند إليه على جواز ليت زيدا قائم وعمره منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الأولى ورده بأنه لم يستدل على تصحيحه وثبوت نقله عن العرب لأنه إنما قال كما تقول ليت زيدا قائم وعمره منطلق فأراد مجرد التمثيل لتصحيح المثال (قوله) ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ، المراد ترتيب المقصود في الكتاب فلا يضر خروج الخطبة وأما المقدمة فهي وإن لم تكن مقصودة في العلم فهي مقصودة في الكتاب وأما الأبحاث الثلاثة فهي تابعة للمقدمة كما صرح بذلك المؤلف في أول المقصد الأول حيث قال ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الأبحاث المحتاج إليها في هذا العلم فلما كانت تابعة للمقدمة أطلقت عليها هاهنا تعليقاً لاحتياج المقاصد إليها كما للمقدمة وقد أشار إلى ذلك المؤلف في شرح قوله وهاهنا أبحاث ، لا يقال إن المؤلف عليه السلام أخرجه عن المقدمة حيث قال فيها يأتي والمذكور في المقدمة حد العلم وغايته وموضوعه فيلزم أن لا يشملها هذا التقسيم لانا نقول قصد بالمقدمة فيها يأتي ماهو المشهور في الاطلاق وهاهنا قصد بها مايشمل ماهو من توابعها تعلقاً وتوقيد ما ذكرنا قوله فيها يأتي ولما فرغ من الأمور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة أخذ في ثلاثة مباحث حيث لم يقل ولما فرغ من المقدمة (قوله) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته ، هكذا في شرح الرسالة للقطب والسعد ومنه في شرح التلخيص واعترض الشيخ هذه العبارة في حواشيه حيث قال ولا تخلو العبارة عن شيء ولو قال جعل الشيء في مرتبته لكان أليق ولعل وجهه أن الحد يجب صدقه على كل فرد من أفراد الحدود وهو لا يصدق بصيغة العموم ﴿٢٧﴾ على الحدود فإن الترتيب اللغوي يتحقق

بوضع الشيء في مرتبته ولو واحداً وقد اعترضوا بمثل هذا على قول ابن الحاجب في مبادئ اللغة كل لفظ وضع لمعنى واتفرق بين معناه لغة

(ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد) الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون بعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير وهو بهذين المعنيين لا يتعدى بعلى

واصطلاحاً أن الترتيب في اللغة يتحقق بوضع شيء واحد في مرتبته التي تليق به وتناسبه أو بوضع شيئين فصاعداً كل في مرتبته وإن لم يطلق اسم الواحد وفي الاصطلاح لا يتحقق الاثنان شيئين فصاعداً مع اطلاق اسم الواحد عليهما من غير اعتبار جعل كل في مرتبته التي تليق به كما صرح بذلك السعد فيها يأتي قريباً أن شاء الله تعالى (قوله) وفي الاصطلاح جعل الأشياء الخ ، المراد ما فوق الواحد كما هو المراد بكل جمع مستعمل في التعريفات وعبارة السعد في شرح الرسالة جعل شيئين فصاعداً الخ (قوله) اسم الواحد أي اسم هو الواحد فلاضافة بيانية (قوله) ويكون لبعضها نسبة إلى بعض بالتقديم والتأخير ، احتراز عن تركيب الادوية فإنه ليس بترتيب ومعنى النسبة لما أن يقال هذا مقدم على ذاك وذلك متأخر عن هذا وإن لم يكن التقديم لمناسبة كما ذكره السعد حيث اعترض في شرح الرسالة على من زعم أن التقديم والتأخير فيها بين الأشياء يكون مناسباً قال السعد لأنه إنما نقأ عن معناه اللغوي قلت لأنه لغة جعل الشيء في مرتبته التي تليق به وتناسبه (قوله) وهو بهذين لا يتعدى بعلى ، بل بنفسه فإن المعنى عليهما رتباً أجزاء الكتاب أي جعلت كلا منها في مرتبته أو جعلتها بحيث يطلق عليها اسم الواحد الخ فلا يحتاج إلى تعدية هذين المعنيين بعلى وإنما قدرنا المضاف أعنى لفظ الأجزاء لما ساقى من أن الترتيب بهذين المعنيين لا يتعدى إلى ضمير الكتاب بل إلى مضاف مقدر هو لفظ الأجزاء

(قوله) وقد اعترضوا بمثل هذا الخ ، الذي اعترض به على ابن الحاجب زيادة لفظ كل في حد الموضوع ذي التقيد تعدد الأفراد فيصير الحد للأفراد والحد إنما هو للماهية وباللماهية وقد اعترض عليه بمثل هذا الاعتراض على قوله في الكافية كل ثان وقد اعتذر له الشارح الجامي بخلاف ما هنا فإن كل داخلة على متعلق الجعل فلم يصدق الحد لصيغة العموم على الحدود فلا اعتراضان متغايران فتأمل والله أعلم اهـ املا معنى لشيخنا اهـ ن (قوله) لا يتعدى بعلى بل بنفسه ، الترتيب بالمعنى اللغوي والاصطلاح لا يتعدى إلى مفعول ثان لأنفسه ولا بواسطة حرف جر فتأمل والله أعلم اهـ إملاء شيخنا ح

(قوله) فهو مضمن إما معنى الاشتغال ، قال الشريف مامعناه التضمن ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك أحمد اليك فلاناً فانك لاحظت فيه مع معنى الحمد معنى الانتهاء ودلت عليه بذكر صلتته أدنى كلمة الى كأنك قلت انهي حمده اليك وفائدة التضمن اعطاء مجموع المعنيين فالعملان مقصودان معاً قصداً وتبعاً فاللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلاً في الكلام والمحذوف قيداً فيه على انه حال كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ولتكبروا الله حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما في أحمد اليك فلاناً او حالاً كما يدل عليه قوله في الكشاف في قوله تعالى الذين يؤمنون بالثيب أي يعترفون به ولا بد من اعتبار الحال أي يعترفون به مؤمنين إذ لو لم يقدر لكان مجازاً عن الاعتراف لانضميناً قال قيل إذا كان المعنى الآخر مراداً بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه اجيب بأنه لما كانت مناسبة المذكور بموتة ذكر صلتته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه ومن ثمه كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه اهـ (قوله) وإما معنى البناء ، أي وإما مضمن معنى البناء (قوله) فانه أي البناء يتعدى بعلى الى اسلوبه ، أي اسلوب البناء في الصحاح وغيره الاسلوب بالضم الفن والطريق يقال أخذ فلان في أساليب من القول أي في فنون منه وطرق جمع أسلوب فالمناسب بهذا أن يكون المراد بأسلوب البناء في كلام المؤلف هيئته وطريقته التي هو عليها من كون الدار مثلاً على طبقة أو طبقتين وعلى شكل مخصوص تشبيهاً لهيئات البناء بفنون الكلام وأنواعه وبأسلوب الكتاب أي هيئته من كونه على مقدمة ومقاصد معروفة معدودة مقدماً ﴿٢٨﴾ بعضها على بعض (قوله) أو يقال ان الترتيب الخ، يعني في الاصطلاح وفي عطف أو

يقال على ما سبق خفاء ولعله عطف على قوله مضمن كأنه قال أو فهو يقال فيكون الضمير للشان (قوله) معنى ترتيب الكل وهو الكتاب جعل اجزائه مرتبة ، ففي هذا الوجه لا يلاحظ في العبارة تقدير الاجزاء بل موقع الترتيب على الكتاب باعتبار اجزائه بخلاف

فهو مضمن اما معنى الاشتغال لا يقال يلزم اشتغال الشيء على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغايروا واما معنى البناء فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين أو يقال ان الترتيب يتعدى بعلى بناء على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزائه مرتبة وهذا يقتضيه على أنحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع عليه والضمير للكتاب المشار اليه سابقاً وهو بالمعنيين المتقدمين على حذف مضاف أي رتبته اجزائه لا بالآخر

المعنيين السابقين فان المعنى عليها جعل اجزاء الكل في مرتبتها ومعنى الثاني جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد وأيضاً في هذا المعنى يتعين فيه تقديم ما هو الانسب كالمقدمة على المقاصد لان الترتيب يقع على وجوه مختلفة عين المؤلف بقوله على مقدمه ما هو الانسب من تلك الوجوه بخلاف المعنيين السابقين وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله الى النحو المعين الواقع هو عليه وبما ذكرنا لا يرد ما يقال ظاهر العبارة ان هذا المعنى على حذف المضاف وهو لفظ الاجزاء مع انه سيأتي قريباً ان شاء الله تعالى ان اعتبار حذف المضاف انما هو على المعنيين السابقين لافي هذا المعنى الآخر ولم يتعرض الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته لهذا الوجه ولا لتضمنيه معنى البناء بل قال فالوجه أن يضمن الترتيب معنى الاشتغال (قوله) وهذا ، أي جعل اجزائه مرتبة (قوله) والضمير ، يعني في رتبته (قوله) وهو ، أي الترتيب بالمعنيين المتقدمين وهما جعل كل شيء في مرتبته وجعل الاشياء المتعددة الخ (قوله) على حذف مضاف ، اذ ليس المراد رتبته الكتاب بمعنى جعلته في مرتبته ولا معنى لجعله بحيث يطلق عليه اسم الواحد وهو ظاهر (قوله) لا بالآخر ، المشار اليه بقوله أو يقال الخ

(قوله) وتارة يعكس ، فيكون التقدير هاهنا على الاول رتبته مشتقاً او مبيناً وعلى الثاني اشتغال أو بنى مرتباً اهـ منه ح (قوله) إذ ليس المراد رتبته الخ ، بل المعنى جعلت اجزائه كلاماً منها في مرتبته اهـ منه

(قوله) وانما رتب أي الكتاب عليها لان ما يجب ان يعلم الخ ، الظاهر ان الحصر واقع بين الترتيب ومتعلقه أنى عليها فالمعنى ما رتب الكتاب إلا عليها والمعنى حصر الكتاب في مقدمة وثمانية مقاصد لأن ما يجب الخ فالتعليل للحصر لا للترتيب فانه وان استقسام كون أول الكلام علة لتقديم المقدمة على المقاصد بناء على ان ما يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه ينبغي تقديمه على المقاصد لم يستقم كون آخره علة لتقديم ما قدم من الاقسام كما لا يخفى فلا بد لتقديم ما قدم منها من دلة اخرى ولهذا احتاج المؤلف عليه السلام لتقديم بعض المقاصد الى تعليل آخر كما يأتي حيث قال في أول المقصد الأول وقدم الكتاب لانه أصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها أصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطأ ولو جعل الحصر واقعاً بين المعلل وعلة لكان المعنى ما رتب عليه إلا لكذا فيكون التعليل المذكور للترتيب أعنى تقديم بعضها على بعض وليس كذلك كما عرفت « واعلم » ان الحصر مستفاد من قوله رتب كما ذكر الشيخ مثله في قوله رتب المختصر وكأنه مستفاد من المقام اذ لو كان ثم أمر آخر لذكر لاقتضاء المقام ذكره وقد صرح المؤلف بالحصر حيث قال والحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء (قوله) لأن ما يجب ان يعلم الخ ، قيد الوجوب في عبارة المؤلف عليه السلام احتراز عن قسم يصدق عليه قوله أولاً وهو ما لا يتوقف عليه الشروع ولا يكون مقصوداً بالذات وذلك لان هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار فليس مما يجب ان يعلم فينحصر المراد بقوله أولاً فيما يكون مقصوداً بالذات (قوله) اما ان يتوقف الشروع فيه أي في العلم على بصيرة ، متعلق بالشروع و (قوله) عليه ، متعلق بالتوقف والضمير عائد الى ما يجب ان يعلم وانما قال على بصيرة اشارة الى ان ليس المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئاً ما ذكر لا يتوقف عليه بهذا المعنى أعنى عدم الشروع بدونه ألا ترى ان كثيراً من الطالبين يحصل كثيراً من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الدهول عن رسومها وغاياتها (قوله) والثاني ، أي المقصود بالذات

وانما رتب عليها لان ما يجب ان يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه أولاً الاول المقدمة والثاني لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس أو عما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولاً فاما عقلي محض وهو الثامن أو يترتب على السمع وهو الخامس أو سمعي منظور في سنده أو متنه وهو الرابع أولاً فاما قول فقط

التعادل والترجيح (قوله) أولاً ، أي لا باعتبار تعارض ما تستنبط هي منه (قوله) فاما عقلي ، التقدير أو البحث عما تستنبط هي لا باعتبار تعارضه فاما عقلي محض الخ وفي العبارة ما لا يخفى ولو قال المؤلف أو عن أحوال ما تستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع أولاً فاما عن أحوال عقلي الخ ثم يقول أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه لكان أظهر والله اعلم (قوله) وهو الثامن ، وهو احكام العقل (قوله) الخامس ، وهو القياس (قوله) أو سمعي منظور في سنده أو متنه ، وهو الرابع وهذا الرابع يدخل تحته باب الاخبار والامر والنهي والعام والخاص والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ كما يأتي ان شاء الله تعالى فتقدير الكلام أو سمعي منظور في سنده أو متنه أولاً لا يكون منظوراً في سنده أو متنه بل في أحوال له اخر فلو قال أو عن أحوال سمعي باعتبار سنده ومتنه أولاً بل باعتبار أحوال قول فقط الخ لكان أحسن هذا وقد عرفت وجه تقديم المقصد الاول على الثاني والثاني على الثالث وأما وجه تأخير الرابع فإنه لامر عامة الثلاثة فاللائق تأخيرها عنها واما تقديمه على الخامس وهو القياس فليتنصل بالثلاثة واللائق تقديم الخامس على السادس وهو الاجتهاد لان البحث في الخامس عما تستنبط منه الاحكام فيقدم على نفس الاستنباط وينظر في وجه تقديم السادس على السابع وهو التعادل والترجيح وتقديم السابع على الثامن

(قوله) مستفاد من قوله رتبته ، مع متعلقه وهو على مقدمة وثمانية مقاصد كما يدلك على هذا قوله وكأنه مستفاد من المقام اه املا معنى ح عن خط شيخه (قوله) ولو قال المؤلف أو عن أحوال الخ ، تقدير الاحوال مضافة الى ما تستنبط هي منه لا يناسب إذ تصوير الاحوال هي المقسم والتقسيم هو لنفس ما تستنبط هي منه الا في الرابع والسابع فهو له باعتبار حاله فتبقى عبارة ابن الامام على ظاهرها وتشمل على التغليب اه املا عبارة الشريف في آخر القولة التي أولها قوله والحصر ينادي على أن البحث عن الاحوال اه من خط المغربي فكلام سيلان مستقيم تمت ح عن خط شيخه المغربي

(قوله) وهو الاول ، أي الكتاب (قوله) فاما عن واحد ، أي فاما أن يقع ما بعضه قول وبعضه فعل عن واحد (قوله) وهو الثاني ، أي المقصد الثاني وهو السنة (قوله) أو جماعة ، يعني أو يقع عن جماعة وهو الثالث أي المقصد الثالث وهو الاجماع (قوله) وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء ، قال في شرح المختصر ومن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا لانه لا يتم الحصر بالترديد بين النفي والاثبات لانه يرد المنع على الشق الاخير أعني قوله أولا قال الا ان يقصد به ضبط يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء قال الشريف الحصر اما عقلي مردد بين النفي والاثبات يجوز العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار واما استقراي لا يكون كذلك فيستند انحصاره الى التبع والاستقراء قال ووجه التبع هاهنا انه لما كان علما متوسطا بين الاحكام وأدلتها في الاستنباط فلا بد أن يتعلق باحوالها وما ينسب اليه من تلك الحثية وقد استقرت فلم يوجد غيرها مع جوازه عقلا (قوله) المقدمة هي لغة صفة النخ ، الذي في شرح التلخيص المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم بمعنى تقدم قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته يعني منقولة عنها المناسبة ظاهرة بينهما فيكون لفظ المقدمة في مقدمة العلم ومقدمة الكتاب حقيقة اصطلاحية لتحقيق الوضع ثانيا قال ويحمل ان يريد انها مستعارة منها فيكون لفظ المقدمة مجازا فيها ثم أشار الى رده بقوله ويمكن ان لا يلتزم النقل ولا التجوز بان يقال انها في الاصل صفة حذف موصوفا اطلقت على طائفة من المعاني أو طائفة من الانماط متقدمة على العلم أو على سائر الفاظ الكتاب وبه يشعر كلام

﴿٣٠﴾

وهو الاول أو بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد وهو الثاني أو جماعة وهو الثالث وانحصر في هذه الاجزاء بالاستقراء المقدمة هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جابر الله في الفائق الفتح خلف وأجازه هنا بعضهم والوجه ظاهر (١) واللام فيها وفيما يجي من المقاصد للمهد والمذكور فيها حد العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة معان اخر هي تصور العلم بمجده والتصديق بغايته والتصديق بموضوعية موضوعه والشروع في العلم على وجه البصيرة (١) قوله والوجه ظاهر لانه من قدم المتعدي لا غير لان ذكره قبل الشروع من المقاصد يقتضيه اه من حواشي الدواني (٥) وفي شرح الجمع للمحلى ما لفظه بكسر الدال لمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وفتحتها على قلة كمقدمة الرجل في لغة من قدم المتعدي اه

أنها في الاصل صفة ثم غلبت عليها الاسمية وعبارة المؤلف تشعر بالغلبة حيث قال هي لغة صفة وايراده لكلام المغرب يشعر بترجيحه عليه السلام عدم النقل والتجوز لكن لو ذكر مقدمة الكتاب مع مقدمة الجيش كما ذكره الشيخ عن المغرب لكان أظهر (قوله) الفتح خلف ، أي باطل وذلك لان الفعل حينئذ لازم (قوله) وأجازه هنا ، يعني في مقدمة العلم والكتاب لاني مقدمة الجيش (قوله) وأجازه هنا بعضهم ، صرح

الدواني بذلك حيث قال يفتح الدال وكسرها قال في حاشيته وما ذكره الزمخشري معارض برجحان الفتح لفظا ومعنى فان الكسر يحتاج الى تكلف بان يجعل التقديم بمعنى التقدم أن بان يعتبر فيها تقديمها لنفسها لما فيها من استحقاق التقدم أو تقديم من عرفها على من لم يعرفها بخلاف اطلاق المقدمة بالفتح فانها لا تحتاج الى شيء من التكلف (قوله) والمذكور فيها ، يعني ان القوم يطلقون المقدمة على الالفاظ الدالة على مقدمة العلم للعلاقة الظاهرة بين اللفظ والمعنى (قوله) حد العلم وما يتبعه ، من الكلام على الدليل المذكور في حد العلم وعلى انفعه (قوله) والتصديق بموضوعية موضوعه هكذا عبارة غير المؤلف والمراد بذلك التصديق بكون الشيء موضوعا اذ هو الذي من مقدمات الشروع على بصيرة واحترزوا بذلك عن التصديق بوجود الموضوع لكونه من اجزاء العلوم لان مقدمة الشروع كاذب مسرورف والغاية وان كانت كذلك أعني ان الذي من مقدمات الشروع هو التصديق بكون الشيء غاية ايضا لا التصديق بوجوده الا ان التصديق بوجود الغاية لما لم يكن من اجزاء العلوم لم يشيروا بعبارة تخرج كما أشاروا في الموضوع الى اخراج التصديق بوجوده بقوله بموضوعية موضوعه فتأمل

(قوله) فلا بد ان يتعلق باحوالها وما ينسب اليه ، في حاشية الشريف وما ينسب اليها وهي أوضح اه ح (قوله) فانها لا تحتاج الى شيء من التكلفين ، لكن يقال هذا من اثبات اللغة بالترجيح اه منه ح (قوله) يعني ان القوم يطلقون النخ ، ينظر في هذا اه ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) على الثلاثة المفادة ، وهي العلم بمجده الى آخر ما ذكره (قوله) بلا واسطة ، متعلق بقوله واقف (قوله) وعلى المفيدة ، وهي نفس الحد والغاية والموضوع (قوله) لكونها نظرية ، أي المفادة وهي التصديق بمجده وغايته وموضوعية موضوعه وهذا تمثيل للتوقف اما تصور العلم فلاه اذا كان نظريا توقف على اكتسابه بالحد وذلك ظاهر واما التصديق بغايته وموضوعية موضوعه فكونه متوقفا على معرفة نفس الموضوع والغاية لا يقتضي كونه نظريا إذ قد يتوقف التصديق الضروري على تصور أجزاءه كما ذكره في شرح المختصر في المبادي حيث قال التصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق يتوقف عليه وهو دليله ولا بأس أن يتقدمه تصور يتوقف عليه ضروريا كان أو نظريا واعلم ان في قول المؤلف عليه السلام لكونها نظرية ردا لما ذكره الدواني من ان ما من تصور أو تصديق إلا ويمكن أن يكتسب حصوله بلا نظر بل بحس فان صاحب القوة يعلم المطالب كلها بالحس قال في شرح المواهب في رد مذهب من قال يمكن الاكتساب بغير النظر لا طريق لنا مقدورا الى العلم سوى النظر فان الالهام والتعليم غير مقدورين بلا شبهة وكذا التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج انتهى (قوله) فيصدق تعريف المقدمة المذكورة في التقسيم الخ ، يعني المذكور سابقا بقوله اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة الخ (قوله) سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني اما المعاني فالتوقف عليها ظاهر واما الالفاظ فلحصول التوقف عليها بواسطة افادتها للمعاني وبهذا تعرف ضعف القول بالترق المشار اليه بقوله وقيل ان اريد بها الالفاظ الخ « واعلم » ان المؤلف قد دل كلامه على ان ما ذكره هاهنا مقدمة علم حيث قال سابقا والمذكور فيها حد العلم الخ وخيت قال فيها يأتي « واعلم » انا لا يريد حصر مقدمة العلم في ثلثة الخ ﴿ ٣١ ﴾ وهل يؤخذ من كلام المؤلف في

هذا المقام بقي مقدمة الكتاب كلامه محتمل فان قوله فيصدق تعريف المقدمة المذكورة يحتمل أن يكون اشارة الى بقي مقدمة الكتاب لكن لا لأن اثباتها اصطلاح جديد بل لصدق تعريف مقدمة العلم على الالفاظ ولهذا قال سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني حيث لم يقل فيصدق تعريف المقدمة المذكورة على

واقف على الثلاثة المفادة بلا واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور في التقسيم سواء اريد بها الالفاظ أو المعاني أو المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وحدها أو مع واحد من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم (١)

(١) الظاهر عدم لزوم اذ المراد بمقدمة الكتاب طائفة من ألفاظ الكتاب فيصح ان يكون الكتاب عبارة عن المعاني اذ الاصل في الاضافة تباين المتضايفين الا ان يكون اضافة الالفاظ الى الكتاب بيانية فيتحقق اللزوم المذكور والله اعلم اه املا سيدنا صفي الدين احمد بن صالح بن ابي الرجال رحمه الله

مقدمة الكتاب ويؤيد هذا مقابله عليه السلام لما ذكر بقوله وقيل الخ ويحتمل ان يكون المراد بقوله فيصدق الخ اشارة الى بيان النسبة بينهما لا الى بقي مقدمة الكتاب يعني ان النسبة بينهما على ما ذكره المؤلف هو العموم من وجه لاجتماعها فيما ذكره لا التباين السكلي كما عند القائل باثباتها فان النسبة عنده هو التباين السكلي ويؤيد هذا الاحتمال ان مقدمة الكتاب قد تكون بغير الالفاظ الدالة على الحد والموضوع والنهاية وانه يعتبر فيها التقدم لافي مقدمة العلم والله أعلم (قوله) وقيل ان اريد بها الخ ، ذكره السعد وتبعه الدواني (قوله) لانها ، أي مقدمة الكتاب ما يذكر قبل الشروع والمذكور نيل الشروع انما هو الالفاظ (قوله) لارتباطها ، أي المقاصد اعتبر الشيخ العلامة رحمه الله في تقدير مضاف في قوله به أي ارتباطها بمعاني ما يذكر قبل الشروع وكذا في قوله ونفعه أي نفع معاني ما يذكر وأشار الشلبي الى عدم اعتباره وتبعه المؤلف لما عرفت من ان الالفاظ مفيدة بواسطة المعاني (قوله) لما سبق ، يعني من التوقف وقد عرفت انه حاصل في الالفاظ وان كان بواسطة

(قوله) وهي التصديق بمجده ، الاظهر وهي تصوره بمجده ويدل عليه ما سياتي اه ح (قوله) بواسطة افادتها للمعاني ، وأما النقوش لحصول التوقف عليها بواسطة كونها نقوشا للالفاظ التي هي قوالب للمعاني اه من أنظار ح (قوله) الى بيان النسبة بينهما ، دعوى لحشي ان عبارة ابن الامام تحتمل اشارة الى النسبة بين المقسمتين غير ظاهر فلا كلام في ان عبارة ابن الامام انما تستلزم النسبة ستزاما لا احتمالا اه (قوله) والمذكور قبل الشروع انما هو الالفاظ ، ينظر في الحصر اذ في الصحاح ما معناه ان الذكر يطلق على الذكر لاساني والله كرا تلمي ا ح قال من املاء شيخه وخطه

(قوله) أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني ، اذ لو كان عبارة عنها لم تتم هذه الشرطية أعني قوله ان اريد المعاني الخ (قوله) وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول ، اما السعد « بياض في الامهات » وأما الدواني فلانه ذكر ما نقله المؤلف سابقاً من ان الإشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني الى آخر ما ذكره المؤلف هذا والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب على هذا هو القياس السكلي فان مقدمة العلم معاني ومقدمة الكتاب ألفاظ وأما بيان النسبة بين اللفاظ مقدمة العلم وبين مقدمة الكتاب وكذا بين مدلولات مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فذكر في حواشي التلخيص (قوله) اصطلاح جديد الخ ، هذا الاعتراض ذكره الشريف ورد بانه ذكرها صاحب الفايق حيث قال المقدمة الجامعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى أقدم وقد استعير للاول من كل شيء فقليل مقدمة الكتاب وكذا ذكرها صاحب المغرب حيث قال قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب فليس اصطلاحاً جديداً واما الشامي وتبعه الشيخ رحمه الله فذكر ان اطلاق المقدمة على الالفاظ لا يحتاج الى اصطلاح جديد ولا الى نقل عليه من كلامهم كما لا يحتاج اطلاق الفن مثلاً على جزء من الكتاب الى الاصطلاح والنقل فان المصنفين كثيراً ما يسمون طائفة من كلامهم فناً أو قسمًا أو باباً أو فصلاً فاطلاق مقدمة الكتاب على الالفاظ المذكورة كاطلاق فن الكتاب وقسمه وفصله على ما جعلت أجزائه (قوله) واعلم انا لا اريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ، يعني لا يتوهم من الاقتصار عليها ومن قول المؤلف سابقاً واقف على الثلاثة ارادة حصر توقف الشروع على بصيرة في الثلاثة لما ذكره من ان البصيرة ليست أمراً مضبوطاً فكون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الحصر في الحد والموضوع والغاية كيف والشروع على بصيرة يحصل بازدياد مما ذكر في أوائل الكتب وبانقصاص كما اعترف به الشريف (قوله) ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة يعني من مراتب ما تحصل به البصيرة لما عرفت من انها ليس لها معنى محصل وينظر ﴿ ٣٢ ﴾ في فائدة هذا مع قوله سابقاً لا اريد حصر مقدمة العلم الخ فان معنى حصر

أن لا يكون الكتاب عبارة عن المعاني وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول وقيل اثبات مقدمة الكتاب اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم « واعلم » انا لا اريد حصر مقدمة العلم في ثلاثة ولا انحصار البصيرة في مرتبة واحدة فمن اطالع على رابع خارج يوجب ازدياداً (١) في البصيرة فله ان (١) كباحث الالفاظ فانها توجب زيادة بصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته بها ولذلك قيل الاولي ان تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله اه من مرآة القهوم

المقدمة حصر ما يفيد كونه على بصيرة ولذا لم يتعرض للجمع بينهما في حواشي المطول (قوله) فمن اطالع على رابع ، بل وأكثر من ذلك كما زاد بعضهم استمداد العلم ومعرفة حكمه وكتقسيم العلم والكتاب الى أقسام وأبواب وفصول ليطالب في كل باب ما يليق به وكما قيل

ان مباحث الالفاظ مما يوجب ازدياد البصيرة في الشروع بطريق استفادة العلم وافادته لها قال ولذلك قيل الاولي أن تفسر مقدمة العلم بما يعين على تحصيله (قوله) يوجب ازدياداً في البصيرة ظاهر هذا وقوله فيها شيئاً في شرح قوله وهاهنا البحوث ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة ان المقدمة توجب الازدياد وظاهر ما سبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة ان تفسر البصيرة انما حصلت بها فينظر في وجه ذلك يقال وجه ذلك ان يراد بما سبق وقوله هنا توقف الشروع في العلم على بصيرة البصيرة الكاملة

(قوله) وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول ، الاظهر ان يقال صاحب هذا القول قد صرح بان مقدمة الكتاب طائفة منه فاذا جعل مقدمة الكتاب انما هي الالفاظ فقد ارم منه كون الكتاب كذلك والله اعلم اه (ح) (قوله) وكذا بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ، أعني الالفاظ التي تدل على الحد والموضوع والغاية كما هو المشهور من جعلها مقدمة العلم وكذا بين تلك المعاني التي هي مقدمة العلم وبين مدلولات مقدمة الكتاب فالعسوم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف وعكس في مقدمة العلم والاجتماع حيث تصدر الكتاب بذكر الحد والموضوع والغاية وصدق مقدمة العلم والفاظها بدون مقدمة الكتاب حيث لم يصدر بذلك والعكس حيث صدر بغيرها اه من خط (ح) (قوله) يحصل بازيد ، كما فعل المؤلف عليه السلام فانه جعل الاجاث الثلاثة من توابع المقدمة اه (قوله) فان معنى حصر المقدمة ، في حاشية في الثلاثة اه (قوله) البصيرة الكاملة ، الاحسن في حل عبارة المؤلف ان يقال حصول البصيرة متوقف على الثلاثة وازديادها يحصل بما زاد على الثلاثة فلا حاجة الى حمل البصيرة على الكاملة كما يظهر من كلام المؤلف رحمه الله فتأمل والله أعلم اه (ح)

(قوله) بهذه الحقيقي ، لم يقيد في شرح المختصر الحد الحقيقي والرسمي بالتام بل صرح الشريف بالتعميم حيث قال اما تاماً ان كان تمام حقيقة مسمى العلم أو ناقصاً ان كان بعضها ورجع الى ذلك المؤلف في آخر الكلام حيث قال فان من تصور علماً برسمه حيث لم يقيد بالتام (قوله) فقد عرف خاصته ، كالا يصال الى الاستنباط في اصول الفقه (قوله) وعلم ان لكل مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة هذا في الرسم بناء على انه بخاصة شاملة (قوله) وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسألة الخ ، فان من تصور النحو بأنه علم باصول تعرف به أحوال أواخر الكم من حيث الاعراب والبناء حصل عنده مقدمة كلية هي ان لكل مسألة من مسائل النحو لها مدخل في تلك المعرفة فاذا ورد عليه مسألة معينة تمكن من ان يعلم انها من النحو بان يقول هذه مسألة لها مدخل في معرفة اعراب الكم وبنائها وكل مسألة كذلك فهي من النحو فهذه المسئلة منه هكذا ذكره السيد (قوله) اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة اقسامه عليه ، هكذا في حواشي شرح المختصر الشريف ولعل المراد استحالة ذلك في حكم العادة فان من أقدم على محض البحث ككامل التراب ووزن الحجارة عد غير عاقل فيستحيل في العادة اقسام العاقل عليه وقال بعضهم الشروع في الافعال الاختيارية لايتأتى إلا بزيادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على علم تصوره فلو لم يتصور الشروع فيه أصلاً ولم يعتقد له فائدة ما امتنع الشروع فيه ضرورة (قوله) منها يترتب عليه لعل هذا حال من مالا يعتد به يعني أعتقد مالا يعتد به ﴿٣٣﴾ حال كونه منها يترتب عليه كأن

يشغل بعلم النحو مجرد معرفة اعراب بيت واحد من أشعار العرب فان ذلك وان ترتب على علم النحو فإنه لايعتد به بالنظر الى تعلم النحو ونحو ذلك (قوله) عد كده عبتاً في نظره ، عبارة الشريف عد كده عبتاً عرفاً وهي أولى فان الطالب يعرف ما ذكرنا من علم النحو مثلاً انما يعد قله عبتاً عرفاً لا بسبب نظره وذلك ظاهر ولا بحسب نفس الامر فانه بمعرفة علم النحو قد حصلت له الفائدة المقصودة من طلبه في نظره وكذا حصلت له الفائدة المعتد بها من علم النحو المترتبة عليه في نفس الامر

يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة ما ذكرناه اما الحد فلان من تصور العلم بجده الحقيقي أو رسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالاً فان من تصور علماً برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان لكل مسألة منه لها مدخل في تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا ورد عليه مسألة معينة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه قد علم ذلك واما الغاية فلان من حق كل طالب لعلم ان يجزم بفائدة المترتبة عليه المقصودة منه أو يظنها اذ لو لم يصدق بفائدة فيه استحالة اقسامه عليه وان اعتقد مالا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبتاً في نظره وان اعتقد باطلاً فربما زال اثنا سعيه فكان عبتاً في نظره أيضاً «واعلم» ان كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل تسمى من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وتسمى علة غائية (١) له وقد تخالف الفائدة الغرض كما اذا أخطأ في اعتقادها (١) والغرض والعلة الغائية يختلفان اعتباراً أيضاً فان الغرض باقتياس الى الفاعل والعلة الغائية باقتياس الى المتفعل فان التأديب علة غائية للفعل وغرض للفاعل أه ساعد

وان لم يتعلم علم النحو لاجلها فلاعبت بحسب نفس الامر (قوله) وان اعتقد الخ ، عطف على معنى قوله اذ لو لم يصدق فيكون النقد لان له ولم يصدق ولانه ان اعتقد وهو دالة لقوله المقصودة منه لا لقوله مما يترتب عليه لان مالا يعتد به قد ترتب على علم النحو لكنه ليس بقصود منه وقوله وان اعتقد باطلاً دالة لقوله المترتبة عليه ففي الكلام لف ونشر غير مرتب ولو ترتب لكان أظهر (قوله) وان اعتقد باطلاً الخ ، كان يشتغل بعلم النحو لاجل الاحتراز عن الخطأ في الفكر الذي هو فائدة علم المنطق (قوله) فربما زال الخ ، أي الاعتقاد الباطل أثناء سعيه هكذا ذكره الشريف وانما زاد المؤلف كونه عبتاً في نظره لأن ما اعتد به باطلاً عبت عرفاً زال اعتقاده أو لم يزل واما في نظره فانما يكون عبتاً فيه اذا زال الاعتقاد (قوله) كما اذا أخطأ في اعتقادها ، كأن يعتقد الطالب ان فائدة علم النحو الاحتراز عن الخطأ في الفكر

(قوله) بناء على انه خاصة شاملة ، الرسم لا يكون الا بالخاصة الشاملة فتأمل والله أعلم اه (ح) قال من خط شيخه المغربي (قوله) لعل هذا حال مالا يعتد به ، يتأمل فالظاهر انه المفعول الثاني لاعتقد والله أعلم اه كاتبه (ح)

(قوله) وبالنظر الى ذواتها ، فائدة هذا القيد اخراج تمايز العلوم بالغايات والاعراض فان العلوم تمايز بحسب تمايز غاياتها لكن ليس هذا التمايز بحسب ذواتها فان الغرض من العلم ليس جزء منه بل خارج عنه (قوله) تمايزا اعتبره القوم بالفعل ، هذا القيد لاجراج تمايزها بحسب المحمول بان يكون طائفة من الاحوال والمحمولات راجعة الى امر كالاعراب مثلا وطائفة اخرى الى امر آخر كالبناء فان العلوم التي اختلف محمول مسائلها يصدق عاينها انها تمايزت بالنظر الى ذواتها لان محمولات مسائل العلوم من اجزاء العلوم كما ان الموضوعات من اجزائها وقد صرحوا بذلك في علم المنطق في بيان اجزاء العلوم لكن الذي اعتبره القوم بالفعل في تمايز العلوم هو الموضوع ومعنى ﴿٣٤﴾ اعتباره بالفعل انهم جعلوه وجبا لافراد كل من العلوم بالاسم والتدوين كالتدوين

واما الموضوع فلان تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايزا اعتبره القوم بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فالتفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكافين من حيث انها تحل وتحرم وتوضح وتقصد وعلم اصول الفقه باحث عن أدلة الاحكام الشرعية من حيث انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه أى شيء هو لم يتميز المطلوب عنده زيادة تمييز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة اصول الفقه (١) القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية اصول الفقه في الاصل (٢) مركب اضافي كما يجي ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما عهد في اللغة لاسم جنس له وهو من اعلام

واصول الفقه وغير ذلك لا المحمولات فلم يعتبروها في تمايز العلوم فلم يجعلوها سببا للتسمية والتدوين ببيان ذلك انهم لو اعتبروها لجعلوا مسائل العربات من علم النحو فتا وأردوه بالتدوين والتسمية وجعلوا المبنيات فتا آخر مقردا بالتدوين والتعليم والتسمية وقس على ذلك ووجه عدم اعتبار المحمولات انها صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فجعلوها مدار الوحدة والتعمد لانها هي المقصودة (قوله) جعلوه ، أي اصول الفقه علما له أي المعنى المخصوص الذي هو مفهوم اصول الفقه أعني القواعد الموصلة الخ وامادات اصول الفقه وهويته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل وهذا المفهوم عارض للمسائل كما ذكره السعد والشريف وهو من اعلام الاجناس (قوله) على ما عهد ، من أن المعنى الاضافي اذا قل ينبغي ان ينقل الى المعنى الثاني ليعتق على عهدة ذكره الشريف

(١) فائدة اعلم ان كل حد لابد له من اربع علل العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية مثاله السرير العلة المادية فيه الخشب والعلة الصورية فيه الشكل الذي حصلت من آلاته أعني الترتيب والعلة الفاعلية التجار والعلة الغائية الجلوس عليه ومثاله في اصول الفقه العلة المادية الاصول الاربعة والعلة الفاعلية المجتهد والعلة الصورية الوصف الذي جعل للمسئلة من الجواز وعدمه والعلة الغائية ارتفاع الجهل ومثاله في النحو الكلمة هي العلة المادية والهئية التي حصلت لها من كونها ماضيا أو مضارعا أو نحو ذلك هي الصورية والتكلم علة فاعلية وعرفان الصحيح من انما سد علة غائية ومثاله في علم المعاني والبيان خواص المعاني علة مادية وثباته على حسب مقتضى الحال علة صورية والتكلم علة فاعلية وعرفان التصحيح والبليغ من غيرها علة غائية اه ح (٢) لما كانت اسماء العلوم كالأصول والفقه والنحو تطلق تارة بازاء معلومات مخصصة كقولنا زيد يعلم النحو أى يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات اختلفت تعاريف القوم باعتبار اختلاف المعنيين فن عرف اصول الفقه بالقواعد الموصلة فباعتبار المعنى الاول ومن قال العلم بالقواعد فباعتبار المعنى الثاني والله اعلم اه (٣) قوله اصول الفقه الخ اقول في عبارته عليه السلام اشكال حاصل من الاستفسار عن المراد بالاصل في قوله اصول الفقه في الاصل الخ فانه ان اراد

(قوله) هذا القيد لاجراج الخ ، يعنى انفسها وبالنظر الى ذواتها كما هو مقرر في بعض الحواشي فحذف قوله وبالنظر على قوله وفي انفسها عطف قصيري اه (ح) (قوله) لانها هي المقصودة ، ولو بالحيشية كالنحو والصرف فان موضوعها السكك واختلافها من جهة الحيشية فان البحث عنها في علم النحو من حيث الاعراب والبحث في الصرف من حيث جوهرها اه (ح) (قوله) وهويته ، المراد بالهوية ما به الشيء هو هو اه (ح) (قوله) وهو من اعلام الاجناس ، والحق انه ان قطع النظر عن الحال فهو علم شخص سواء قلنا العلم عبارة عن المسائل والتصديقات المتعلقة بها أو الملكات الحاصلات عن تكرر التصديقات وان لوحظ تعدد الحال فهو علم جنس لان المسمى حينئذ مفهوم كلي انما يتشخص بتشخيص محله لان القائم بذهن زيد فرد منه واقائم بذهن عمرو آخر وهكذا اه من التلويع شرح التنقيح

(قوله) لأن علم اصول الفقه كاليخ، هكذا ذكره الشريف وهو بناء على أن اصول الفقه هو العلم بالقواعد كما اختاره ابن الحاجب لأنفس القواعد كما ذكره المؤلف عليه السلام فلا يناسبه ما ذكره سواء جعل إضافة علم في قوله لأن علم اصول الفقه بيانية أي علم هو اصول الفقه أو غير بيانية على أن يراد باصول الفقه القواعد إنما يناسب ما اختاره ابن الحاجب ولعل الإضافة في عبارة الشريف تكون بيانية ليوافق ما اختاره ابن الحاجب من أن اصول الفقه هو العلم وما ذكره في شرح المختصر حيث قال واصول الفقه علم لهذا العلم (قوله) الا نادرا، كما ذكره الرضي في شرح الشافية انه قد جاء منه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله عز وجل عن قيل وقال كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهي قضية كلية الخ، هذا الحد أوردته في شرح المواقف واختاره الشيخ العلامة في حاشية شرح التلخيص حيث قال وما أحسن وأظهر ما قيل في تعريف القاعدة قضية كلية تعرف احكام جزئيات موضوعها منها وعدل عن التعريف بأنها حكم كلي ينطبق على جميع جزئياتها لتعرف أحكامها منه لما في بيان معناه من التكلف وقد استوفى الكلام في ذلك بما (٣٥) لا يسهل المقام (قوله) وجمع القواعد

قد تقرر ان الجمع المحلى باللام في الحدود تبطل فيه الجمعية وتكون اللام مجرد الجنس كذا نقل (قوله) فانه، أي البعض كالقاعدة الواحدة جزء (قوله) والسكل، وهو اصول الفقه لا يصدق على جزئه وهو القاعدة الواحدة (قوله) قواعد مبادي اصول الفقه، المراد بالمبادي ما يحتاج اليه هذا العلم من العلوم كالعربية والمنطق ونحوها كذا نقل عن المؤلف رحمه الله

(قوله) وهو بناء على أن اصول الفقه هو العلم بالقواعد الخ، قاله في نجاح الطالب له تبلي رحمه الله في القولة الثانية منه ما نفظه قوله العلم بالقواعد الحق ان يقال ان اصول الفقه وغره نفس القواعد فن العلم المتعلق الحال في نفس زيد ليس هو حقيقة الاصول كما تقول في سائر الحقائق فليس السيف العلم بالحديد الخصوص بل نفسه فعلى

الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول أفراد متعددة اذ القائم منه زيد غير القائم منه بسمرو (١) شخصاً وان اتحد معلوماً ولم يكن اسم جنس له لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسماء الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه بخلاف النقل الى الاعلام فانه أكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية تستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها تفريعا وجمع القواعد لثلا يرد بعضها فانه جزؤ والسكل لا يصدق على جزئه ويخرج بقوله الموصلة بذاتها قواعد مبادي اصول الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها

به الاصل في اللغة فاستعمال أهل اللغة لذلك للركب غير مسلم وان اراد به الاصل في الاستعمال فلا يتناول ما ان يريد بالاستعمال استعمال أهل الاصول فلان اربا لاصول الفقه بحسب مصطلحهم كما سيذكره بعد هذا فلان اربا بالاصل الاصل بحسب اصطلاحهم لكن تكريراً لما يذكره بعدمع انه لا يساعد على هذه الارادة قوله جعلوه علماً له على ما عهده في اللغة وذلك واضح واما ان يريد به استعمال أهل الشرع فلا مدخل له في موضع مثل ذلك المركب وان اراد بالاصل الاصل قبل التسمية فلا تحقق لمفارقة العلمية له عند ارادة التسمية به لهذا الفن ولا خلاص عن هذا الاشكال وسببه متابعة ابن الامام غيره في مثل هذه العبارة من غير نظر الى ما تنطبق عليه فهو غلط على غلط اللهم الا ان يقال واضح اللغة وضع المفردات وضعاً حقيقياً ووضع المركبات وضعاً نوعياً كما حققه ابن الامام في بحث الوضع وغيره وحينئذ يصدق على اصول الفقه انه من موضوعات صاحب اللغة بهذا الاعتبار فيتم ان يكون المراد بقوله في الاصل الاصل في اللغة نظراً الى هذه القاعدة والله اعلم بالصواب اه محرره احمد بن محمد بن اسحق (١) وهذا على جهة التجوز اذ اصول الفقه هي القواعد كما تقدم

هذا لا يتحقق الوجود الخارجي لهذه الحقائق المحدودة كما هو شأن سائر الماهيات لكن هذه ليس لها جزئي خارجي كما لاهية الفرس مثلاً لانها أشخاص ومسمى اصول الفقه مثلاً مجموع قواعد بنزلة مائة والف وكون الامم للوجوب والتمهي للحظر مثلاً كافر المائة والالف جزء لمسمى جزئي ذلك القاب الملتئم من أجزاء كلها عقلية اه (قوله) لما في بيان معناه من التكلف، لكن التكلف في التعبير عن القضية بجزئها الذي هو الحكم اذ القاعدة قضية والحكم جزء منها بخلاف تعريف القاعدة بالتضيق اه (ح) (قوله) اصول الفقه لا يصدق على لجزئه، هذا رجوع من المؤلف الى ما اختاره من ان اصول الفقه نفس القواعد لا العلم بالقواعد وقد سبق انه العلم بالقواعد وانه كل وهو بناء على خلاف ما اختاره كما عرفت اه منه اه (ح) (قوله) كذا نقل عن المؤلف رحمه الله، ولم يثبت بخط المصنف قال مؤلف الروض وهو ثابت في نسخة الحسن بن محمد المغربي اه

(قوله) كالأحكام العقلية، كالحكم بان هذا مماثل لذلك أو مخالف (قوله) والشرعية الأصلية، هكذا عبارة غير المؤلف كالشيخ العلامة والشريف بل صرح الامام الحسن عليه السلام والشيخ ان الاعتقادية الأصلية انما خرجت بقيد الفرعية وانها داخلة في الشرعية ويتأمل في ذلك فان من الاعتقادية الأصلية ما هو عقلي محض لا يستبدل عليه بالسمع ولا يتوقف على الشرع ككثير من مسائل علم الكلام اذ معنى الشرعي ما يستفيد من ﴿٣٦﴾ جهة الشرع اما بنقله عن أصله أو بتقريره على حد لوقيل بدلا عن امساكه لصح فاما الشريف

كالأحكام العقلية والشرعية (١) الأصلية (٢) وقوله عن أدلتها التفصيلية بيان للواقع (٣) اذ الاجالية لا يستنبط عنها ككون الكتاب حجة وهو متعلق بالاستنباط واعتراض بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءاً من الاصول واجيب بان وصف القواعد بالايجال يشعر بمزيد اختصاص لها (٤) بالأحكام * ولما فرغ من حده باعتبار كونه لقباً واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصيل اشعر بمدح او ذم وهذا يشعر بابتداء الفقه في الدين على مسماه فهو صفة مدح اخذ في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم حده باعتبار كونه لقباً لانه المقصود الاصيل وان كان باعتبار الاضافي متقدماً وجوداً فان ذكره تبع فقال (والاصل) في اللغة ما يبتنى (٥) عليه غيره وهو في الاصطلاح (الدليل) يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجع يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الاصل والطارى والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو

فقد أشار الى تأويل ذلك حيث قال وفيه اشارة الى ان الاعتقادات وان استقل بانسائها العقل يجب أخذها من الشرع ليعتد بها انتهى واعتمد الامام الحسن عليه السلام في القسطاس ما ذكره الشريف من التأويل واغفل المؤلف عليه السلام هذا التأويل وكذا الشيخ رحمه الله في شرحه فينظر في وجه ذلك (قوله) اذ لا يتوصل الا بقواعده، هكذا ذكره الشريف ومقتضى هذه العبارة انه لا يتوصل بغير علم المنطق وليس كذلك فان التوصل حاصل بعلم الاصول وبعلم العربية أيضاً وان كان توصلاً بعيداً لكن لا يتوصل بدون علم المنطق اذ هو الباحث عن قانون الاستدلال وكيفية معرفة شرايط انتاج القياس الافتراق والاستثنائي مادة وهيئة فالاولى ان يقال لا يتوصل بدون قواعده (قوله) يزيد اختصاص لها بالأحكام، بخلاف المنطق فانه يتوصل به الى هذه الأحكام وغيرها (قوله) تعارض الاصل، والطارى في شرح المختصر تعارض الاصل والظاهر

له عليه السلام وسيأتى له ما يؤيد هذا في حد الفقه اهـ (١) قال الزركشى في شرح الجمع في تعريف الفقه مالم يظهروا واعلم ان جعل قولهم بالأحكام الشرعية قيدين مستقلين حتى يحتز بكل واحد منهما عن شى طريقة الامام في الحصول ومتابيه والتحقيق ان الاحكام الشرعية لفظ مفرد لا يدل جزؤه على شىء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو اسم لما سيأتى تعريفه من الخطاب النقسم الى الايجاب والتحرير وغيرها وقد صرح امام الحرمين في البرهان بان الراد بالأحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليفتن له فانه نقيس من التفاسى اهـ (٢) كوجوب الصلوة والزكاة ونحوها فان العلم بها لا يسى قفها في الاصطلاح لانها داخلة في اصول الدين لان من علم نبوة نبيها صلى الله عليه وآله وسلم علم وجوبها لتواتر بحجية بالتعبير بها اهـ منهاج المهدي عليه السلام (*) وفيه نظر لخروجها بالاستنباط لان الضروري لا يستنبط اهـ من شرح الجلال على المختصر اهـ (٣) ومتعلق بالاستنباط قيل انما ذكره لئلا يتوهم ان تلك القواعد أدلة للأحكام اهـ ح شريف على عضد (٤) يعنى هذه القواعد بخلافه فانه يتوصل به الى هذه الاحكام وغيرها اهـ (٥) من جامد أو نام قيل واكثر ما يستعمل في الناميات كاصل الشجرة واما الجمادات فيقال فيها أساس اهـ ذكره في الجوهره (*) هو بصيغة المجهول لان بنى وابتنى بمعنى على ما في الصحاح اهـ من حاشية على العضد (*) في التلويح من حيث يبنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلاً من حيث تنبى على التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لاصول وقيد الحقيقة لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيراً ما يحذف لشبهة امره اهـ

(قوله) كالأحكام العقلية، وليس المراد بأحكام العقل هي التحسين

والتبسيط اهـ منه (قوله) بدلا عن امساكه، لعل بدلا صفة لمصدر نقل قال ح اهـ من خط شيخنا كالمعلم فان العقل يحكم بقبحه ثم ان الشارع قرر هذا الحكم فلو نقل عن هذا التقرير نقلاً بدلا عن امساكه لصح اهـ (ح) (قوله) لا يتوصل بدون قواعده، وقد يقال أراد التوصل بالفعل اهـ منه وهو بعلم المنطق اهـ منه (قوله) تعارض الاصل والظاهر، وعبارة الكتاب هي عبارة الشريف في حاشيته على العضد حيث قال هذه أربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المرجوح كالمجاز مثاله نوع ابقنا على

(قوله) والدال على تعيين الدليل ، أي على تخصيصه بأنه المراد من بين ما يطلق عليه لفظ الأصل (قوله) اضافته الى العلم ، وهو الفقه في قولنا اصول الفقه أي أدلة الفقه يعني فالمراد بالاصول بالمعنى الاضافي أدلة الفقه لهذه القرينة واما بعد نقل هذا المركب الاضافي الى العالمية فالمراد بالمضاف والمضاف اليه معاً مدلوله العالمي وهو القواعد الموصلة بذاتها كما ذكره المؤلف أو العلم بها كما ذكره ابن الحاجب ولا يفهم من كل واحد من المضاف والمضاف اليه معناه الاصيل كما في الاعلام المنقولة عن المركبات الاضافية (قوله) وهو الناصب لما يرشده ، فيقال الدليل على الصانع تعالى هو الصانع لانه الناصب للعالم دليلاً عليه (قوله) والذاكر له ، فيقال الدليل على الصانع هو العالم بفتح اللام لانه الذي فيه الارشاد (قوله) وعلى مابه الارشاد ، أعاد المؤلف عليه السلام حرف الجر تنبيهاً على كونه معطوفاً على المرشد فعلى هذا يكون الدليل في اللغة هو المرشد والمرشد له معنيان الناصب لما يرشده والذاكر له ويكون الدليل أيضاً في اللغة مابه الارشاد فله دليل ثلاثة معان وللمرشد معنيان وهذا مبني على ما ذكره الأمدى في الاحكام وذكر في شرح المختصر وجهاً آخر وهو ﴿٣٧﴾ ان يجعل الدليل للمرشد والمرشد للعالم

الثلاثة ولا يستبعد اطلاق المرشد على مابه الارشاد فانه يقال له المرشد مجازاً كما يسند الفعل الى الآلة فيقال للسكين انه قاطع (قوله) ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لتفسير معنى النظر فيه وهو محتاج الى بيان المراد به هنا فان المؤلف فيما يأتي ذكره ان هذا الحد أعم من وجه من تعريف المنطقيين كما سيأتي وهو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول ولا يظهر ما ذكره لا بتقديم بيان معنى النظر بما ذكره السيد في حواشي شرح المختصر حيث قال واريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رقت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه اذا نظر في أحواله

ان الامر للوجوب والدال على تعيين دليل اضافته الى العلم (هو) اي الدليل يطلق لفظة على المرشد (١) وهو الناصب لما يرشده والذاكر له وعلى مابه الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على تخصيص شيء بشيء اما عند الاصوليين فهو (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري) ذكر الامكن لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه اصلاً (٢) وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه (٣) مادة وصورة لاجراج الفساد (٤) لانه

(١) قال ابن أبي الخير يعني في عرف اللغة وأما في أصل اللغة فهو المتقدم الى ان تقوم ليعرفهم الطريق ولا ينبغي ان اطلاق في اللغة على أحد المعنيين غير مقتصر الى تخصيص احدها بعرف اللغة والاخرها مطلقة لاتحادها ذا المرشد هو العرف اه (٢) يعني ان الدليل مبروض الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظريه اولم ينظر اه سعد (٣) وهو ترتيب مقدمات الدليل على الوجه الذي يدل اه (٤) النظر التام سدماً لا تكمل فيه شرائط المقدمات كالمركب من الشكل الاول قولنا لا شيء من الانسان بحجر وكل حجر جسم فان هذا مختل من جهة الصورة اعدم ايجاب الصغرى وامامادة كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فصورة هذا الدليل صحيحة لكن مادته فاسدة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الي ثبوت الصانع وانما ينتقل الي الثبوت من الحدوث اه

وصفاته اوصل اليه كالعالم قال وظاهر كلام الشارح المحقق ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها ان يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته وأحواله قال ويجوز ان يجري على عمومته كما أوضحناه فيتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله ولفظ الشارح المحقق «اعلم» ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعند المنطقيين ان العالم حادث وكل حادث له صانع قال السيد فلذلك عندنا ان القضيتين مع هيئة الترتيب العارضة لهما «قلت» فيكون النسبة بين التعريفين على كلام الشارح المحقق هو التباين لا العموم من وجه كما ذكره المؤلف فيما يأتي فكلامه عليه السلام مبني على ما ذكره السيد والله أعلم (قوله) مادة ، أي بالنظر الى المادة ومادة اشياء ما يصل الشيء به بالقوة كمقدمات البرهان وسيأتي (قوله) وصورة ، صورة الدليل هيئته الخاصة الحاصلة من ترتيب المقدمات على الصفة المعتبرة كما في الاشكال الاربعة وسيأتي ذلك

الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمداول الى الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها اه (قوله) كما أوضحناه ، يعني فيما سبق بقوله فيه نفسه وفي صفاته اه (ح) عن خط شيخه

(قوله) اذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة ، هكذا عبارة الشريف أي ولا آلة للتوصل الى مدلول خبري وفائدة زيادة هذا القيد في عبارته الاشارة الى ما عليه الاشاعة من ان حصول النتيجة عن الدليل بطريق المادة ولا استلزام المطلوب ذاتياً ولا سببية اذ لا موثر الا الله وقد ذكر هذا في شرح المختصر في بحث الدلائل فيكون المعنى في عبارته ولا آلة لحصول العلم بما في الله له عادة عند استجماع شرائط الدلائل فهذا القيد يناسب ما بنوا عليه والمختار ان حصول النتيجة عقيب الدليل مكتسب عن النظر الصحيح في المقدمتين فهو السبب في حصوله ولا مستفاد الكلام محل آخر والله أعلم ﴿٣٨﴾ (قوله) وان افضى اليه نادراً فأتفاقي ، وذلك كالعالم فانه دليل على الصانع

لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ هو ليس في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له وان افضى اليه نادراً فأتفاقي (١) وتقييد المطلوب بالخبري لاجراجه القول الشارح (٢) ولو قيد بالتصوري لكان حداله ولو جرد لكان للمشارك بينهما اعني الموصول الى الجمهور ، ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف القطعي والظني (و) ربما (قيل الى العلم به) اي بمطوب خبري (فلزوم الظن اشارة) اي فما يلزم عنه الظن يسمى اشارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلاً وجعل ما يحصل عن الاشارة لازماً لها على جهة المجاز (٣) وان لم يكن بين الظن وبين شيء ربط عقلي لاتفائه مع بقاء سببه كما اذا أغيم (٤) الهواء فحصل الظن بحصول المطر ولم يطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم (و) اما عند المنطقيين فقد (قيل هو المركب من قضيتين للتأدي الى مجهول نظري) ولهم تعريفات اخرى ليس هذا مقام ايرادها ، اتركيب في الاصطلاح (٥) كالترتيب الا انه لا يمتري في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير ويرادفة التاليف وبه يخرج

(١) كقولنا هذا الجدار انسان وكل جدار جسم فان هذا موصول الى قولنا هذا الجدار جسم وهذه النتيجة صادقة لا كاذبة وهو ظاهر فهذا القياس الذي فسدت مادته اوصل الى نتيجة حقة اه شريف على المعنى (٢) قد جرت عادة المنطقيين بان يسموا الموصول الى التصور قولاً شارحاً ما كونه قولاً فانه في الاغلب مركب والقول يراد به واما كونه شارحاً فله شرحه وايضاحه ماهيات الاشياء والموصول الى التصديق حجة لان من تمسك به استدلالاً على مطلوبه حجج أي غلب الخصم من حجج يحج اذا غاب اه فكتب (٣) اما على تشييب السببية والسببية باللازم والمزوم فاطاق عليه ذلك من باب الاستعارة ويكون وجه الشبه هو ترتب انظن على الامارة كترتب العلم على الدليل والتقريظة على المجازة عقلية والله اعلم اه سيدنا علي بن دبا الله الا كوع (٤) قال في الصحاح الغيم السحاب وقد غابت السماء واغابت واغيمت وغيمت كله بمعنى وثلث في القاموس اه (*) هكذا ضبطه بعض العلماء وهو من ماورد بترك الاعلال على الضم والضم في نسخة على صيغة المجهول لكن مقتضى ما في القاموس وغيره انه لم يرد الا لازماً من خط العلامة البرطي رحمه الله اه (٥) المفهوم من كلام الحق الزيدي في حاشية التهذيب ان اتركيب ضم كلمة الى اخرى سواء كان بينهما نسبة ام لا وان اتاليف ضم احد الجزئين الى الآخر وبينهما نسبة قال لا ماخوذ من الالف صرح بذلك الحق الشريف في حاشية الكشف اه مختصر من خط قال فيه من خط السيد حسين الاخفش

ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر القاسد اما صورة فظاهر واما مادة فبان لا يكون النظر في وجه الدلالة على المطلوب كما في قولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع اذ ليست البساطة بما ينتقل الذهن منها الى ثبوت الصانع وان افضى اليه في الجملة فأتفاقي كما في العالم ذكره في الحواشي (قوله) لكان حداله ، أي القول الشارح وسمي شارحاً لشرحه وايضاحه ماهيات الاشياء ويسمى الموصول الى التصديق حجة لان من تمسك به في الاستدلال على مطلوبه غلب خصمه من حجة اذا غلبه (قوله) لاتفائه ، أي الظن مع بقاء سببه أي سبب الظن يردان السبب العقلي كيف يبقى ولا سبب له وقد اشار الشريف الى هذا في حواشيه فيؤخذ منها ان شاء الله تعالى (قوله) ولهم تعريفات اخرى ، منها قولهم هو المركب من أقوال متى سلمت ازم منها لذاتها قول آخر وقد اعتمده المؤلف في بحث القياس كما يأتي (قوله) الا انه لا يعتبر في مفهومه ، أي مفهوم التركيب والنسبة بالتقديم والتأخير أي النسبة بين اجزائه

بالتقديم والتأخير كما اعتبر ذلك في الترتيب وقد سبق بيان ذلك في قوله ورتبت على مقدمة فيكون الترتيب أخص من التركيب (قوله) ويرادفه ، أي التركيب وفي حاشية الزيدي تصريح بان التاليف أخص من التركيب والترتيب لانه اختبر في المؤلف المناسبة (قوله) والمختار ان حصول النتيجة الخ ، وهو ما ذهب اليه المعتزلة اه (ح) (قوله) أي سبب الظن ، ينظر في الايراد اذ كلام المؤلف في الظن الذي لم يكن بينه وبين سببه ربط عقلي فلا يتوجه الايراد اه من خط شيخه

بين أجزائه قال لأنها مأخوذة من الالة صرح بذلك الشريف في حواشي الكشف وقد ذكر في شرح القاضي زكريا ان الالفاظ الموضوعية الدلالة على ضم شيء الى آخر ثلاثة التأليف والتركيب والترتيب والتركيب ضم الاشياء مؤلفة كانت أو لا مرتبة الوضع أو لا فهو أهم من الاخرين مطلقا والتأليف ضمها مؤلفة سواء كانت مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر وان لم تكن مؤلفة أو لم تكن مرتبة الوضع فهو أهم من الترتيب من وجه وأخص من الترتيب مطلقا وبعضهم جعل الترتيب أخص مطلقا من التأليف أيضا وبعضهم جعلها مترادفين (قوله) المستلزمة لعكسها وعكس تقيضا ، وسيأتي في أول بحث القياس بيان استلزامها ان شاء الله تعالى (قوله) فانها مركبة لكن من المفردات ، أي المحمول والموضوع (قوله) للتأدي الى مجهول ، أي لوصول العقل الى مجهول نظري (قوله) وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي الى مجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيله من الوجه الخ ، يعني فلا بد أن يكون المطلوب مجهولا من ذلك الوجه وقوله وان وجب ان يكون أي المطلوب معلوما بوجه آخر غير ذلك الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله مثلا الانسان يعلم من حيث أنه موجود فلا يطلب من هذه الحيثية ثم يراد تمييزه من بين الموجودات فينظر فيه ليطلع على معان ذاتية وعرضية عامة أو خاصة فيطلب ليمتاز عن غيره هكذا ذكره السعد في المطلوب التصوري ويعرف منه بالمقايسة المطلوب التصديقي والحاصل ان المطلوب لو كان معلوما من كل وجه أو مجهولا من كل وجه استحالة طلبه فلا بد وان يكون مجهولا من وجه معلوما من وجه آخر فينبغي أن يراد بالمجهول في كلامه عليه السلام هو المجهول من وجه فلو قال وانما اعتبر الجهل في المطلوب أي من وجه حيث قيل للتأدي الى مجهول الخ ﴿٣٩﴾ لكن أظهر فقوله وتحصيله عطف على

استعمال أي واستحالة تحصيل المعلوم أي تحصيله بالفعل فيمتاز عن استعمال المجهول ولو قال لاستحالة تحصيله من الوجه الخ لكان أخص وأولى لأن الاستحالة فيه أظهر من الاستعمال وقوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضيم تحصيله للوجه ، هذا وكلام المؤلف اشارة الى اشكال مشهور في استحصال المجهول والى جوابه

المفردات ومن قضيتين لاجراخ القضية الواحدة المستلزمة لعكسها (١) وعكس تقيضا فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قال للتأدي الى مجهول لاستحالة استعمال المعلوم وتحصيله من الوجه (٢) الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوما بوجه آخر حتى يمكن طلبه بالتصديق (٣) والتقييد بالنظري لاجراخ ماركب من قضاياء حدسية (٤) وقضاياء قياستها معها

(١) نحو كل انسان حيوان عكسه بعض الحيوان انسان وعكس كل انسان حيوان عكس التقييد كل لحيوان لا انسان اه (٢) قوله من الوجه متعلق بالمعلوم إذ ليس المعنى على تعلقه بالتحصيل يعرف بالتأمل وضيم تحصيله الآخر للوجه اه س مع زيادة توضيح يسير اه (٣) لان المجهول من كل وجه لا يمكن طلبه اه (٤) كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اه

أوردما ابن الحاجب وشراح كلامه حيث قالوا لا مطلوب من التصور والتصديق لأنه إما ان يكون حاصل معلوما فلا يطلب لكونه تحصيل لا حاصل وإما غير حاصل فلا شعورية فلا يطلب لامتناع طلب المجهول وحاصل الجواب على محقق الشريف في حواشي شرح المختصر ان يقال ان اريد بالحاصل ماهو معلوم من كل وجه وبغير الحاصل مالم ير أصلا فالحصر ممنوع إذ قد يكون معلوما من وجه دون وجه ، وحينئذ يرد بالحاصل ماهو معلوم وجه ولا يخذور في طلبه من الوجه المجهول لأن الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا كمتنع توجه النفس اليه بل هو معلوم ببعض عوارضه الذي هو الوجه المعلوم (قوله) لاجراخ ماركب من قضاياء حدسية وقضاياء قياساتها معها ، ان المراد بالنظري ما حصل عن النظر وهما ليسا بمحصلين عن النظر كما سيأتي وينبغي اخراج الجبريات أيضا فانها من هذا القبيل والمراد بالقضاياء التي قياساتها معها القضاياء البطرية

(قوله) ذاتية وعرضية عامة أو خاصة ، الظاهر أن يقال ذاتية وعرضية عامة وخاصة إذ التعريف انما يكون بعام ذاتي كالجنس أو عرضي كالعرض العام وخاص كالفصل والخاصة والله أعلم فتنبه اهـ قال عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي (قوله) وضيم تحصيله للوجه ، وبعبارة مسيدي للتأدي الى مجهول بالوجه الذي يطلب بالفكر تحصيله وانما وجب ان يكون معلوما لوجه آخر حتى يمكن طلبه بالاختبار اهـ (ح) (قوله) وينبغي اخراج الجبريات ، كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس اهـ

كقولنا الاربعة زوج لاقسامها بتساوين فان من تصور الاربعة والزوج والاقسام بتساوين ترتب في ذهنه قياس هكذا، الاربعة منقسمة بتساوين وكل منقسم بتساوين زوج « واعلم » أن المراد بالمجهول النظري هنا هو المطلوب أي النتيجة الحاصلة عن القضايا النظرية المقابلة للقضايا الحدسية وقد وقع الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والنظرية لاعتن الحاصل عنها أي النتيجة فلا نسب أن يجعل احترازه عن ما حصل عن القضايا الحدسية والنظرية كما هو مقتضى المقابلة لقوله مطلوب نظري وكما هو مقتضى تمثيلهم للقضايا التي قياساتها معها بقولهم الاربعة زوج فان قولهم الاربعة زوج غير القياس المرتب في ذهنه فهو مقابل للمطلوب النظري وكأنه عليه السلام نظر الى ان المجهول النظري لما كان حصوله عن مقدمات نظرية صح الاحتراز به عن نفس القضايا الحدسية والنظرية (قوله) ولا يبعد أن يقال الخ لما كان المشهور فيما بينهم ان المشتغل على العلل الاربعة هو حد النظر لاحد الدليل أورد المؤلف عليه السلام هذه العبارة حيث لم يقل وهذا الحد مشتمل الخ وبيان ذلك انهم عرفوا النظر بأنه ترتيب امور للتأدي الى مجهول قال في شرح الشمسية للسعد قد اشهر فيما بينهم ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربعة قلت لكن قد اعترض جعلهم للترتيب اشارة الى العلة الصورية بان مفهوم الترتيب المطابق غير الهيئة الاجتماعية لانه كما عرفت جعل شيئين فصاعدا بحيث يطلق عليهما اسم الواحد الخ واما المؤلف فانه جعل المركب نفسه اشارة الى العلة الصورية فلا اشكال في عبارته (قوله) مشتمل على العلل الاربعة ، وفيه كما ذكره في شرح الشمسية ﴿ ٤٠ ﴾ لطافة وذلك ان المراد بهذا التعريف بيان حقيقة الدليل وذكر العلل يفيد الحقيقة

ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربعة فان المركب اشارة الى العلة (١) الصورية له مطابقة وهو ظاهر الفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتعامه الى الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سواء الا ان القول بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانها انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل الظني والقطعي والصحيح والفاقد فهو اعم (٢) من وجه من حدي الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما (١) فان صورة الفكر هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة للتصورات أو التصديقات كالهيئة الحاصلة لاجزاء السرير في اجتماعها ذكر هذا القطب قال والترتيب اشارة الى العلة الصورية بالمطابقة له (٢) أي تعريف المنطقيين وقوله من حدي الاصوليين هما ما يمكن التوصل الخ وما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم به اه

لان علل الشيء اذا وجدت في ذهن يلزم وجود حقيقته ، وتحقيق العلل الاربعة على ما ذكره السعد في شرحه للشمسية وغيره ان ما يتوقف عليه الشيء ان كان داخل في ذلك الشيء ذما ان يكون الشيء معه بالقوة وهو العلة المادية كالخشب السرير والحديد أو بالفعل وهو الصورية كالهيئة السريرية وهي الاستطاح وان كان خارجاً عنه فان كان مأمناً الشيء فهو العلة الفاعلية كالنجار وان كان

ملاجله الشيء فهو العلة الغائية كالاضطجاع على السرير فسميت الثلاثة الاول اسباباً لتأثيرها في الاضطجاع فلو لا الخشب والحديد ما تساك ولولا الفاعل ما ترتب ولولا الاستطاح ما تأتى الاضطجاع عليه فانه لو كان كروياً أو محدوباً لتعذر عليه الاضطجاع وسمي الرابع سبباً لانه الباعث على هذه الثلاثة فانه لو لا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة وهذا معنى قولهم أول الفكر آخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة العمل الثابتة في الازمان ومعلولة العمل الثابتة في الاعيان ولذلك كان التجوز بانقطها الى معلولها أقوى من الثلاثة الباقية لاجتماع علاقتين فيها العلة والمعلولة والفراد الثلاثة بعللة العلية فقط (قوله) اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد لكل تركيب من مركب ، لما كان هو الاثر الحاصل عنه الهيئة الصورية معرض لاستلزام التركيب له اذ لو لم يستلزمه لم يظهر كون المركب المشتق من التركيب اشارة الى الصورية وهو بناء على ان قوله بالالتزام قيد للصورية والفاعلية فلا يرد انه قيد للفاعلية فقط فيكوني حيثن ان يقول اذ التركيب لا بد له من مركب (قوله) وصدقها ، أي حدي الاصوليين على المفرد هذا بيان لوجه عمومها وذلك انك قد عرفت ان تعريف المنطقيين لا يصدق الاعلى المركب وان تعريف الاصوليين شامل للمركب والمفرد بان يراد بالنظر فيه ما يشمل النظر فيه نفسه كافي القضايا المجردة عن الترتيب والنظر في أحوالها ووصفاته كما في المفردات كما سبق نقله عن الشريف (قوله) كقولنا الاربعة زوج الخ ، عبارة القطب كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج تصور الاقسام بتساوين في الحال وترتب في ذهنه أن الاربعة منقسمة بتساوين فهو زوج فهي قضايا قياساتها معها في ذهنه اه (ح) (قوله) والفراد الثلاثة الخ ، ينظر في افراد الثلاثة بعللة العلية مع ما ذكره سابقاً اه (ح) عن تخط شيخه الحسن بن اسمعيل

(قوله) الذي من شأنه إذا نظر فيه نفسه ، الأولى أن يقال إذا نظر في صفاته وأحواله فإن هذا هو المناسب للفرد وأما كما عرفت النظر فيه نفسه فأنما يناسب ما ذكره المنطقيون في تعريف الدليل (قوله) والأول ، أي من حد الأصوليين أعم مطلقاً من الثاني منها لا اعتبار قيد العلم في الثاني دون الأول منها (قوله) والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي يقال فقهت معنى قولك زيد من البلغاء خفايته لتوقفه على معرفة البلاغة وما قصد من معانيها ولا يقال فقهت أن المعنى فوقنا وقد اعتمد المؤلف عليه السلام إطلاق الفقه عن التقييد بأنه الفهم عن الخطاب وقد صرح بالإطلاق في المنصول حيث قال ولو بغير ﴿٤١﴾ خطاب كالعالم بخفي الصناعات بغير تعليم وأشار المؤلف إلى ضعف التقييد

بقوله وقيل هو التعريف بقصد المتكلم وبقوله ولا وجه للتخصيص أي لتخصيص الفقه بأنه الفهم عن الخطاب قال الشيخ في شرحه هذا تقييد للمطلق وهو الفقه بما لا يصح تقييده به فإن احتج له بقوله تعالى قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وقوله تعالى فاهلؤا القوم لا يكادون يفقهون حديثنا قلنا هذا يدل على أن الفهم عن الخطاب يسمى فقهاً لا على أنه لا يسمى فقهاً إلا ما كان كذلك وقد قال تعالى ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها وهذا لا يختص بالفهم من الخطاب بل بعدم الفهم مطلقاً من الأدلة العقلية والسمعية (قوله) ويخرج بالشرعية العلم بالحسية الخ ، كالعالم بأن النار محرقة والاصطلاحية كالعالم بأن التفاعل مرفوع والعقلية كالعالم بأن المثليين والضدين لا يجتمعان (قوله) علم المقلد ، فاعل يخرج أي يخرج علم المقلد (قوله) وما علم من ضرورة الدين الخ ، وذلك أن حصول العلم عن الأدلة مشعر بكونه

على الفرد الذي من شأنه إذا نظر فيه نفسه أوصل إلى المطلوب كالعالم والأول أعم مطلقاً من الثاني * ولما فرغ من تعريف الأصل عرف الفقه فقال (والفقه اعتقاد تلك الأحكام كذلك (١)) وقدم تعريف المضاف وإن كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف إليه نظر إلى سببه في الذكر ، والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص (٢) وفي الاصطلاح ما ذكر وبخرج بالشرعية (٣) العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالشرعية العلم بالأصولية وبقوله عن أدلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين (٤) كالصلوة (٥) والصوم ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام وأما علم الباري فغير داخل (٦) في الجنس والتفصيلية بيان للمواقع كما تقدم، فإن قلت لم جعلت أصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الأحكام فلم تسوينهما (٧) قلت الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاح (٨) فإن الأصول في اللغة ما يبتنى عليها الشيء

(١) يعني الشرعية عن أدلتها التفصيلية اه (٢) لأن العلم بخفي الصناعات يسمى فقهاً اه شيخ لطف الله (٣) المأخوذة من قوله كذلك اه (٤) لأن ما علم من ضرورة الدين فهو علم مع الأدلة لا عنهما اه من بعض شروح المعيار (٥) وقد زيد في الحد العملية وهو يحتز به عن العملية كالعالم بأن الإجماع حجة قطعية وكون الشفاعة للمؤمنين دون المنافقين لانهما حكمان شرعيان لا نوما لا يمانان الأمن جهة الشرع وكذا العلم بكون القياس حجة شرعية طريقه الشرع فيكون هذا من فروع الدين اه من شرح بن حابس قال السيد العلامة إبراهيم بن محمد المويدى في شرحه للكمال ولا حاجة إلى ذكر العملية لانا نقول انه أراد بالشرعية أحد معنيها وهي المتعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم ومثل مسألة ثبوت الشفاعة للمؤمنين ليست متعلقة بالعمل اه (٥) فانه وإن كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه حدث بلا تجسم اكتساب فلا يسمى فقهاً اه عضد (٦) يعني قوله اعتقاد تلك الأحكام كذلك اه المسياتي أن الاعتقاد يختص بالعلم بالحادث اه (٧) وتجعل الجميع نفس الاعتقاد كما فعل بن الحاجب اه (٨) لم يثبت قوله والاصطلاح في كثير من النسخ كما هو الظاهر اه بل الظاهر ثبوتها أقوله بعد وفي الاصطلاح اخ اه

بطريق الاستدلال ألا يفهم من حصول العلم عنها إلا أنه متوصل إليه بالنظر فيها كما ذكره في الحواشي (قوله) ومنه ، أي وما علم من ضرورة الدين علم جبريل والرسول قال الشريف في الحواشي فانه وإن كان مستفاداً من تلك الأدلة لكنه بطريق الحدس لا بتجشم نظر واكتساب

(قوله) يقال فقهت معنى قولك الخ ، فقه فقهاً من باب تعب إذا علم وفقه بالضم مثله والفقه فهم الشيء اه مصباح (قوله) علم جبريل والرسول ، إن قلت للرسول صلى الله عليه وآله وسلم علم اجتهدى ببعض الأحكام فلا يخرج بهذا القيد قلت تعريف الأحكام للاستغراق فلا

(قوله) والفقهاء فهم المعنى الخفي، فله جعل الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية المنطوية على جزئيات كثيرة كقولنا الحج واجب والوتر سنة لم يطابق المعنى اللغوي (قوله) فإن أريد به المعنى الآخر، وهو إدراك يتجلى به المدرك للمدرك كما سيأتي (قوله) أو الأعم، وهو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو عنده كما يأتي (قوله) واعتراض بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين الخ، بيانه أن الأحكام جمع معرف باللام فما إن حمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل أو البعض المطلق الذي أقله ثلاثة منها لا بعينها وإما الحمل على ﴿٤٢﴾ بعض معين فما لا مساغلة إذ لا دليل هناك على عهد، إن حمل على الاستغراق لم

وفي الاصطلاح القواعد، والفقهاء فهم المعنى الخفي كما عرفت على أن أسماء العلوم (١) تارة تطلق على المعلومات وأخرى على العلم بالمعلومات فلا حرج عن الاقتتان، وترك العلم في حد الفقه إلى الاعتقاد لشموله الظن وأكثر الأحكام مظنونة فلو ذكر العلم فإن أريد به المعنى الآخر خرج أكثر الأحكام أو الأعم (٢) دخل الشك والوهم وليس من الفقه على أن المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ما قيل (٣) إنه قد يطلق على العلم والظن واعتراض (٤) بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فإن أريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وإن

أن لا يوجد فقيه لأن الحوادث وإن كانت متناهية بانقضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا تعلم أحكام تلك الحوادث جزئياً فجزئياً لعدم إمكان احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلاً لأنه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط وإن حمل على الجنس الصادق على البعض دخل المقلد إذا عرف بعض الأحكام عن أدلتها التفصيلية لانا لا نزيد بالمقلد العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد قال في شرح المختصر مع أن المقلد العالم ببعض الأحكام كذلك ليس بفقيه إجماعاً قال السيد يعني في عرف المشرعة فإن الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهاً مع دخوله في الحد إذ عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام واعتراض بأن الأحكام غير داخلية تحت حصر الحاصرين الخ وكذا قوله وإن أريد الكل وإن أريد البعض مترتب على كون اللام إما للاستغراق أو للجنس فكان الأولى ذكره

(١) أنت خير بأن اعتقاد تلك الأحكام كذلك لا يكون إلا بعد استنباطها عن أدلتها الجزئية المنصوبة على أعيانها فاذا وحظ المعنى الإضافي للأصول والفقه كان التقدير هكذا أدلة اعتقاد تلك الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ولا يتبادر من إضافة الأدلة إلى الاعتقاد إلا الأدلة الجزئية المنصوبة على أعيان الأحكام الجزئية المستنبطة فلا يفتي لقوله عن أدلتها التفصيلية فائدة إذا عرفت هذا ظهر لك أن الأولي في تفسير المعنى الإضافي أن يحمل الأصول على الأدلة المثبتة للقواعد الأصولية التي يتمكن بها من اعتقاد تلك الأحكام كذلك ثم نقل إلى المعنى العلمي فجعل اسماً للقواعد نفسها أول العلم بها والعلامة بين المنقول منه والمنقول إليه ظاهرة لا تخفي والله أعلم اهـ (٢) إذ دليل الأصل لا يكون إلا تفصيلاً اهـ (٣) لأنه على ذلك الإطلاق ما خلا عن إطلاق المشترك في التعريف اهـ (*) وليس الاعتقاد مشتركاً نظماً بل متواطئاً اهـ (٤) في شرح الاسنوي لما حجاج البيضاوي الألف واللام في الأحكام لا جاز أن تكون للأبعد لأنه ليس لنا شيء مبهود يشار إليه ولا للجنس لأن أقل الجمع ثلاثة فيلزم فيه أن العامي يسي قبحاً إذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم اتفق عليها وليس كذلك ولا للعموم لأنه يلزم خروج أكثر المجتهدين لأن مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع وقال لا أدري في ست وثلاثين فالجواب التزام كونهما للجنس لأن الحد إنما وضع لحقيقة اتفق ولا يلزم من إطلاق اتفق على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لأن قبحها اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية وليس اسم التفاعل من فقه بكسر القاف أي فهم ولا من فقه بفتحها أي سبق غيره إلى الفهم كما تقرر في علم العربية أن قياسه فقه فدل أن اتفق يدل على اتفق وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق اتفق ولا يلزم من نفي الإخص نفي الأعم فلا يلزم نفي اتفق عند نفي المشتق الذي هو فقيه وهذا من أحسن الأجوبة وقد احتز الأدهم عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية من الأحكام وهو احتراز حسن اهـ

اشكل وإما من لم يجعله للاستغراق

وأخرج عنه بهذه العبارة ولا اعتراض وأرد عليه اهـ من حاشية الخياي على شرح المقائد ومن حاشية له على حاشيته المذكورة اهـ (ح) قوله بلا تجسم نظر واكتساب، وفي حراشي العلامة لأن علم الرسول وجبريل قد حصل بالأدلة ضرورة لاطلاق واكتساب اهـ (ح) (قوله) فكان الأولى ذكره، ولو قال واعتراض بأن اللام في الأحكام إن حمل على الاستغراق كان المراد جميع الأحكام وهي غير داخلية الخ فيلزم ألا يوجد الفقه الخ وإن حمل على الجنس الصادق على بعض مطلق دخل المقلد لكن أظهر فتأمل والله أعلم اهـ منه من خط (ح)

(قوله) فان المعرفة هنا بمعنى الملكة ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وهو ظاهر في كلامه لانه ذكر في حشد الفقه العلم حيث قال والفقه العلم بالاحكام الشرعية الخ فاستقام حمل العلم في كلامه على الملكة فان الملكة أحد المعاني التي يطلق عليها العلم كما يقال فلان يعلم النحو ولا يرد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل واما المؤلف فانه عدل عن العلم في تعريف الفقه إلى الاعتقاد لما ذكره آنفاً وأراد بقوله فان المعرفة هنا الاعتقاد المذكور في تعريف الفقه فينظر في صحة إطلاق الاعتقاد على الملكة (قوله) لان الفقيه هو المجتهد ، فيها متساويان صدقاً لكن إذا قلنا بان الفقيه هو المجتهد ورد على قولهم في حشد الاجتهاد استفراغ الفقيه ما ذكره السعد من ان قيد الفقه لا وجه له اذ لا يصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد فلا يتصور فقيه غير مجتهد كما هو ظاهر كلام القوم قال إلا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة ﴿٤٣﴾ تحقق مجتهد ليس بفقيه (قوله) فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه ،

أريد البعض دخل المقلد (١) واجيب باختصار الاول، قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه قلنا ممنوع هنا فان المعرفة بمعنى الملكة (٢) التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد، بيان ذلك ان واضع هذا العلم وضع عدة اصول يحصل من ادراكها وممارستها كيفية بها يتمكن من استنباط اي حكم يريد، وباختيار الثاني وعلم المقلد ببعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقيهاً لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزئه فلا يتم دعوى الاجماع على أنه ليس بفقيه الا مع دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور (وغاية العلم (٣) باحكام الله تعالى) وهو سبب الفوز بالسعادة الدينية والدينية واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعاً في التعريف على أنه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام صاحب الكشف (موضوعه ادلة الفقه (٤) الكلية) موضوع كل علم (١) اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نزيد به العلم بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً بكنه ذلك مع أنه ليس بفقيه اجماعاً اهـ عضد (٢) فان المعرفة التي بمعنى الملكة هي العلم لا الاعتقاد الشامل للظن تأمل والله اعلم (٣) في كون الفقه فائدة الاصول نظر لان الغرض من طاب الاصول انما هو تحصيل ملكة الاستنباط كما ان الغرض من الاستنباط نفسه هو اتقنه واقفه وان كان علة العلة وعلة العلة الا انهم لا ينسبون الفعل الا الى الغرض الاقرب والا لزم ان يقال فائدة الاصول دخول الجنة لانه علة العلة اهـ فصول والله اعلم (٤) قرر يجب ان تعلم ان مفاد اصول الفقه والغرض المقصود منه هو معرفة كيفية ثبوت الاحكام الخمسة لافعال المكلفين عن الادلة الشرعية وهذه المعرفة تتحصل بمعرفة احوال واعراض تعرض لثبوت الحكم لفعل على صيغة اسم الفاعل اعني الدليل واهوال واعراض تعرض لثبوت الفعل على صيغة اسم المفعول اعني الحكم بل ومعرفة احوال تعرض لنفس الاثبات اعني الاجتهاد وهذا لا يمد بعض البحوث اصول الفقه راجعة الى الادلة وبعضها الى الاحكام وبعضها الى الاجتهاد وقد سمعت من كلام

الاشترارك اللغوي معيب في التعريفات (قوله) وبه يشعر كلام الكشف ، ذكره في تفسير قوله تعالى فان علمتوهن مؤمنات (قوله) هذا الجواب الخ ، ولا بد فيه أيضاً من عدم اعتبار الفرق المشهور بين العلم والمعرفة اهـ (ح ن) (قوله) فقيه غير مجتهد ، فيكون فقه الشخص اجتهاده وفيه ان الاجتهاد بذل الوسع فينظر اهـ منه من خط (ح) (قوله) وبه يشعر كلام الكشف ، وانظروا الكشف في تفسير هذه الآية فان علمتوهن مؤمنات العلم الذي تلبه طاعتكم وهو الظن الغالب بالخلف اهـ وفيه ان قلت كيف سمي الظن علماً في قوله فان علمتوهن قلت ايذاناً بان الظن الغالب وما يقضي اليه الاجتهاد والقياس جار مجرى العلم وان صاحبه غير داخل في قوله ولا تنف ما ليس لك به علم اهـ (ح)

(قوله) ما يبحث فيه عن عوارضه ، ضمير فيه للعلم وضمير عوارضه لما (قوله) والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه ، هذا يشمل ما يعرض لشيء وهو ستة أقسام ثلاثة منها اعراض ذاتية وهي ما ذكره المؤلف وثلاثة أعراض غريبة واحتراز المؤلف بالاعراض الذاتية عن الغريبة وتفصيل ذلك ان ما يعرض لشيء إما ان يكون عروضة لذاته أو لجزئه أو لامر خارج عنه والامر الخارج عن المعروض اما مساو له أو أعم أو أخص ﴿٤٤﴾ أو مباين فإما يعرض للذات أو للجزء أو لامر خارج مساو تسمى

ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشيء لما هو هو

المؤلف فيما سبق ان تميز العلوم تميزاً اعتبره القوم انما هو بحسب تمايز الموضوعات وانت تعلم ان الأدلة والاحكام والاجتهاد لا تتحد في ذاتها في شيء فلهذا حاول المؤلف وغيره توحيد الموضوع مراداة لتلك السنة المشتهرة فقال الجمهور منهم موضوعه الأدلة من حيث انها كيف تثبت بها الاحكام الخمسة لأفعال المكلفين فكان البحث عن الاحكام لاجل انها اخذت قيدا للموضوع وصارت من متعلقاته وقال الغزالي موضوعه الاحكام من حيث انها كيف تثبت لأفعال المكلفين عن الأدلة فلاخذ الأدلة قيدا للموضوع صاحب التنقيح وجعل الموضوع الأدلة والاحكام نظراً الى انها معظم التكلف مالا يخفى اعرض عنه صاحب الاجتهاد لاتفاقهم على انه من مقاصده هذا ماخص ما حققوه غير ابوابه وضم بعضهم الى ذلك الاجتهاد لاتفاقهم على انه من مقاصده هذا ماخص ما حققوه غير انه يجب ان يعلم ان ذلك الاصل الشايع وهو ان تميز العلوم بحسب تمايز الموضوعات انما هو اصل فاسفي وضمنته الحكماء لكون بحثها في علومها عن احوال الامور الموجودة المتصلة في الاعيان ولا كذلك العلوم الاسلامية فان اكثرها اعتبارية سيما الاكية منها فانه لما كان المقصود بها حصول غيرها كان اشتراك عدة من مسائل في الايصال الى غاية واحدة جهة واحدة للعلم كما نحن فيه فان مسائل اصول الفقه انما عادت علماً على حدة لاشتراكها في غاية واحدة هي معرفة الاستنباط فكل مسألة لها دخل في هذه المعرفة تكون من مسائله وان تعددت موضوعاتها فلهذا اعرض ابن الحاجب في مختصره المتبقي عن التعرض لوضع اصول واقتصر على حدى علم الاصول بانه العلم باتقواعد الموصلة الى استنباط الاحكام الشرعية الشرعية عن ادلتها التفصيلية فاذا بذلك ان جهة واحدة قواعده ومسائله هي الاشتراك في غاية واحدة اعنى الاستنباط مع تصريحه في صدر الكتاب بانه ينحصر في المبادئ والأدلة والاجتهاد والرجوع فلم يبال بتكرار المباحث عنه لما امر ان اترام وحدته اصل فاسفي لاضير في مخالفتها حين لاتساعد عليه اوضاع اهل الاسلام واستراح بصنيعه ذلك عن تجشم التكميلات التي ارتكبها الاقوام اه من فوايد الشيخ الشهيد محمد بن صالح السماوي عن خط العلامة المحقق محمد بن احمد الرازي قال نقات ذلك من خطه المعروف (*) اعلم ان موضوع العلم قد يكون واحداً اما مطلقاً كالمعد لعلوم الحساب فانه موضوع لعلم الحساب من غير تقييد بجهة وامام قيدا لجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغيز للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في الذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي اذا جعلته موضوعات الهندسة فنهامتشاركة في الجنس اعنى السكم المتصل اتقار الذات واما في غرض كالكتاب والسنة والاجماع وقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه اه

أعراضاً ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اما العارض للذات فظاهر واما العارض للجزء فلان الجزء داخل في الذات والمُسند الى ما في الذات مُسند الى الذات في الجملة واما العارض للامر المساوي فلان المساوي يكون مُسنداً الى ذات المعروض والعارض مُسنداً الى المساوي والمُسند الى المُسند الى الشيء مُسند الى ذلك الشيء فيكون العارض أيضاً مُسنداً الى الذات والثلاثة الأخيرة وهي العارض لامر خارج أعم من المعروض كالحركة للابيض بواسطة أنه جسم وهو أعم من الابيض والعارض للخارج الاخص كالضحك العارض للحيوان بواسطة أنه انسان وهو أخص من الحيوان والعارض للسبب المباين كالحركة العارضة للماء بواسطة النار وهي مباينة للماء تسمى أعراضاً غريبة لما فيها من الغرابة بالقياس الى المعروض والعلوم لا يبحث فيها الا عن الاعراض الذاتية اوضاعها قلدا قال المؤلف عليه السلام عن اعراضه الذاتية « واعلم أن السيد المحقق ذكر هاهنا اشكالا وهو ان

العارض لشيء ما يكون محمولا على خارجا عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان «وأجاب» بانهم يتساحون في العبارات كثيرا فيجعلون المحمول هو التعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها (قوله) لما هو هو ، أي لذاته هذا التفسير كما في شرح الشمسية وشرح المطالع وبيان ذلك أن أحد التضميرين سواء كان هو الاول أو الثاني راجع الى ما الموصولة والضمير

(قوله) والعارض الخارج ، صوابه العارض للخارج للاخص اه (ح)

الآخر الى الشيء وعلى التقديرين معنى لما هو هو لذاته لاننا قلنا أن الضمير الاول راجع الى ما الموصولة والضمير الثاني راجع الى الشيء كان التقدير هكذا الذي يلحق الشيء لامر ذلك الامر هو الشيء والامر الذي هو ذلك الشيء ذاته وان قلنا بالعكس من ذلك بان يرجع الاول الى الشيء والثاني الى ما الموصولة كان التقدير الذي يلحق الشيء لامر ذلك الشيء هو ذلك الامر ذكره بعض المحققين (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، أي يساوي ذلك الشيء (قوله) داخل ، أي يكون جزءا كالنطق فانه جزء من ماهية الانسان (قوله) كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان ، هذا مثال للاول فان لحق ادراك المستغربة للانسان لكونه انسانا وقوله بالقوة هذا كما في شرح المطالع قبل المراد بالقوة ليست هي المقابلة للفعل لئلا يرد انما بالقوة لا يكون بالفعل لكونه قسيما الى المراد بها الامكان فان الممكن يجوز أن يكون بالفعل كما ذكره في شرح المطالع (قوله) والتكلم ، مثال الثاني فان لحق التكلم للانسان بواسطة أمر يساويه وهو النطق بمعنى ادراكه المعقولات (قوله) والتعجب ، مثال الثالث فان لحق التعجب للانسان بواسطة أمر مساو للانسان خارج عنه وهو ادراك الامور المستغربة (قوله) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها ، أي الاعراض الذاتية قال بعض المحققين من شراح الشسمية فان قلت ما ذكر من ﴿ ٤٥ ﴾ تفسير ما يريد بالبحث عن الاعراض

الذاتية يقتضي أن لا يكون في العلوم شرطية ولا سالبة ثم قال قلت الشرطية تقول الى الحلية والسالبة الى الموجبة المعدولة انتهى (قوله) أو أنواعه ، أي أنواع موضوع العلم (قوله) أو اعراضه ، يعني أو حملها على اعراض الموضوع الذاتية (قوله) أو أنواعها ، يعني أو حملها على أنواع اعراض الموضوع (قوله) والامر يفيد الوجوب ، فالامر نوع من الكتاب الذي هو موضوع العام (قوله) والعام يفيد القطع ، فالعموم عرض ذاتي للموضوع وهو الكتاب وقد حمل عليه افادته للقطع وينظر في وجه الفرق بين الامر العام حيث جعل

او بواسطة أمر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربة بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق ، والتعجب (١) بواسطة ادراك الامور المستغربة (٢) والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها اماعلي موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعاً والامر يفيد الوجوب والعام (٣) يفيد (٤) القطع (١) فان قلت المعارض للشيء يكون محمولا عليه خارجاً عنه والتعجب ليس محمولا على الانسان اجيب بانهم يتسامحون في العبارة كثيراً فيذكر مبدء المحمول كالتعجب والنطق والضحك والكتابة وغيرها ويريدون بها المحمولات المشتقة منها اهـ شريف على القطب (٢) اراد هذا مثالا لما يلحق الشيء لذاته هو الصواب واماجعل مثاله التعجب فليس بجيد لان التعجب لا يلحق الانسان لذاته بل بواسطة ادراك الامور الغريبة فادراك الامور الغريبة يلحق الانسان لذاته فان الانسان عند ادراك الامور الغريبة يعرض له حال يعبر عنه بالتعجب اهـ من حواشي حاشية القطب اهـ (٣) هذا مثال والا فان العام يفيد الظن الا في العمليات اهـ منه (٤) قال العلوي في حاشية التلويح وانما عدوا الامر من الانواع والعام من الاعراض الذاتية لان مثل العموم والخصوص يلاحظ على انه من احوال الكتاب بخلاف كونه امراً ونهيا فانه لا يلاحظ من هذه الحيثية بل من حيث انه ماهية متحصلة كسائر الانواع مثل القرس والانسان فانهما ماهيتان متحصلتان وهذا بخلاف الاجناس فانها ماهيات مبهمه كما تقرر في الحكمة اهـ بلفظه والله اعلم (٥) اختار افادة القطع وظاهر كلامهم انه يفيد القطع في العمليات والظن فيما عداها اهـ واجاب المؤلف

(قوله) الذي يلحق الشيء لامر ، هذا عبارة عن ما في قوله لما هو وقوله ذلك الامر هذا تفسير للضمير الاول العائد الى الموصول اهـ (ح) (قوله) ذلك الشيء ، تفسير للضمير الاول العائد الى الشيء اهـ (ح) (قوله) ذكره بعض المحققين هو صاحب اللوامع اهـ (ح) (قوله) أو بواسطة أمر يساويه ، لم يتعرض لما يلحقه بواسطة جزئه الاعم كالحقوق الانسان التحيز لكونه جمعا كما في شرح المطالع وذلك لان شارح المطالع أغفله في آخر كلامه فلم يذكر الا الجزء المساوي واعتمده المؤلف عليه السلام اهـ منه عن خط (ح) (قوله) أي الاعراض الذاتية ، لكن جعل المثال الاول لا يحمل على موضوع العلم مع ان موضوعه الأدلة فيه مناقشة وذلك لان الكتاب بعض الأدلة فهو مثال للمحمول على جزء موضوع العلم لا للمحمول على موضوعه الا ان يقال لما كان الكتاب مثبتاً لما عداه من الأدلة عده موضوعاً للعلم وحده لرجوع سائر الأدلة اليه أو تنزيله منزلة الكل لما كان أعظم الأدلة والله أعلم اهـ (ح ن) (قوله) قلت الشرطية الخ ، اما الشرطية فالحكم بالتلازم فيها على الموضوع حكم اثباتي وأما السالبة فالحكم على الموضوع للعلم باثبات السلب اهـ (ح ن)

الاول نوعاً والثاني عرضاً فإنه اريد بهما الوصف أي الامرية والعمومية فهما جميعاً عرضان ذاتيان وان اريد نفس ذات الامر والعالم فهما جميعاً نوعان للموضوع وقد ذكر الشيخ في شرحه مثل ما ذكر المؤلف من الفرق بين العام والامر قال وخطاب الواحد اما ان يكون في ذاته وهو الامر والنهي واما في عوارضه من حيث الشمول وهو العموم والخصوص وأما شارح التهذيب فإنه مثل للتحمل على اعراض الموضوع بقوله ألبننا سببه المشاهدة أو سببه عدم التركيب فان البننا عرض ذاتي للكلمة التي هي موضوع العلم ولعل المؤلف قصد مجرد التمثيل وان لم يطابق الواقع يؤيد هذا انه عليه السلام أطلق الحكم على العام بأنه يفيد القطع وليس كذلك فان في افادته القطع كلاماً وتفصيلاً يأتي ان شاء الله تعالى في محله فهذا الحكم انما هو مجرد التمثيل (قوله) والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن ، فانادة الظن قد حلت على نوع العرض الذاتي وهو العموم الذي خص منه البعض كما عرفت (قوله) من حيث اثباتها للاحكام قيد بذلك ليخرج اعراض الأدلة لامن هذه الحيثية ككون الدليل مزيداً أو غير مزيد معتلاً أو صحيحاً فصيحاً أو غير فصيحاً لكن سيأتي أن المراد بالادلة هي الكلية أعني موضوع مسائل الاصول كالامر مثلاً في قولنا الامر للوجوب وهو لا يثبت به حكم تفصيلي كوجوب الوتر مثلاً ولعله يقال ﴿٤٦﴾ أنه قد يثبت ذلك بواسطة الدليل التفصيلي المستخرج منها بادنى تصرف وسيأتي

والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن، اذا تمهد هذا علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وماله نفع انه لم يرد بما ذكر هنا الا التمثيل ومذهبه التفصيل المذكور اه (*) انما جعل الامر من انواع الموضوع ولم يجعل العام من الانواع بل من العوارض الذاتية لأن الامر احد اقسام الكلام اذ هو قسم من الانشاء المقابل للغير بخلاف كونه عاماً أو خاصاً فهو عارض للكلام بعد كونه خبراً أو انشاءً اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المقرئ رحمه الله قال على هذا سيدنا ضفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم حفظه الله الظاهر في وجه التفرقة بين الامر والعام في جعل الاول نوعاً والثاني عرضاً انه لما كان الموضوع هو الأدلة الكلية والدليل هو ما يمكن التوصل به اليه . مطلوب خبري والمراد بالمطلوب هنا احد الاحكام الخمسة وكان الامر يدل على احدها على حسب الخلاف كان نوعاً للامر الكلي الذي هو مطلق الدليل من حيث هو واما العام فلا دلالة فيه على شيء منها وانما هو عارض للدليل بمعنى ان الدليل يعرض له كون الافراد الذي دل على ثبوت الحكم فيها عامة او خاصة فهذا هو الوجه لاما قيل في توجيهه ان الامر احد اقسام الكلام اذ هذا لا يتم الا على اتقول بان الموضوع الكلام وهو فاسد اذ لو كان كذلك لم يكن اتقياس واحكام العقل من الادلة الكلية وليس كذلك والله اعلم اه من خط قال فيه اه من اوله وخطه

استغناء الكلام أو يقال المراد انها تثبت الاحكام على جهة الاجمال كما سيذكر ذلك المؤلف فيما يأتي عن بعضهم وستعرف ذلك ان شاء الله ولو قال المؤلف من حيث يوصل العلم بأحوالها الى القدرة على اثبات احكام أفعال المكلفين لكان أولى وأظهر والله أعلم (قوله) هو الاثبات أي اثبات الاعراض الذاتية للدليل ولم يذكر هنا قيد الحيثية استغناء بالتعريف لانه لا عهد أي الاثبات المقيد بها (قوله) وماله نفع ودخل فيه ، أي في هذا الاثبات وذلك كأدلة مسائل اصول الفقه وكالاجابات الثلاثة الآتية وقد أشار

المؤلف عليه السلام الى وجه نفعها وكون لها في الاثبات دخل في شرح قوله وهما هنا أبحاث وأما أحوال الاجتهاد والترجيح فهي كما قال الشريف راجعة في الحقيقة الى الادلة السمعية فالمقصود بالذات أحوال الادلة من حيث دلالتها على الاحكام وهذه الحيثية حال وصفة للدليل امامطلقاً واما باعتبار تعارضها واستنباطها منها فتكون هي موضوع العلم لأن هذه الحيثية حال وصفة للدليل

(قوله) أو غير مزيد معتلاً الخ ، اما كونه مزيداً أولاً ومعتلاً أولاً فلا يمس من الأدلة بل من أعراض ما وقع في الادلة من الاجزاء فلا معنى للاحتراز عنه واما كونه فصيحاً أولاً فباعتبار المفرد لا معنى للاحتراز عنه وباعتبار الفصاحة للكلام أو كون المراد بالفصاحة البلاغة لاطلاقها عاينها فالكلام الفصيح به الاثبات للاحكام ولا يتصور غير التفصيح في الكتاب والسنة وأما الاثبات بالاجماع واتقياس فالحكم يثبت بهما من دون عبارة والله أعلم اه (ح ن) (قوله) وهو لا يثبت به حكم تفصيلي ، يقال اثبات الاحكام الكلية كاف فيما نحن فيه اه (ح ن) (قوله) فتكون هي موضوع العلم ، الظاهر ان حق العبارة فتكون هي من أحوال موضوع العلم فتأمل اه (ح) عن خط شيخه اسمعيل

(قوله) وقيد الأدلة بالكلية ، هذا التقييد كما في الفصول وهو كما المصريح به في شرح الجمع للعللي وأبي زرعة واحتاربه المؤلف عليه السلام عن الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى أعني ما يستفاد منها وجوب فعل معين كالصلاة والزكاة نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فإنه لا يبحث في هذا الفن عن أحوال الأمر من حيث كونه منصوباً على وجوب الصلاة والزكاة بل على الوجه الكلّي كما ذكره المؤلف فإن قيل أن هذه الأدلة المنصوبة على أعيان المسائل قد صرح في شرح المختصر باتصافها بالكلية حيث قال فنبطت الأحكام بأدلة كلية تفصيلية أي كل مسألة مسألة بدليل دليل واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول فكيف أخرجهما المؤلف وصاحب الفصول بقيد الكلّية قلنا هذه الأدلة وإن كانت منصوبة على أعيان المسائل فاتصافها بالكلية لا ينافي كونها منصوبة عليها لأن معنى كونها كلية شمولها لأحكام جزئية فإن أقيموا الصلاة شامل لأحكام لا تقتضيها كما صرح بذلك الشريف حيث قال بعد كلام شارح المختصر وقد ظهر من تفسيره أن التفصيل لا ينافي الكلّية لأن الأدلة الجزئية المنصوبة على أعيان المسائل شاملة لأحكام جزئية فأخرجها بقيد الكلّية لا ينافي ما ذكره في شرح المختصر من اتصافها بالكلية بذلك المعنى لأن المراد هاهنا أنها ليست بكلية بغير ذلك المعنى بل بالنسبة إلى ما فوقها من الأنواع التي هي موضوع مسائل الأصول نحو الأمر والنهي مثلاً في قولنا الأمر للوجوب والنهي للتحريم «واعلم» أن الشيخ رحمه الله تعالى لما ذكرنا من اتصاف الأدلة التفصيلية بالكلية قد أشار إلى استبعاد إخراجها بقيد الكلّية حيث قال ووصف الأدلة بالكلية كأنه للتنبيه على أنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها الخ ولم يذكر السعد والشريف تقييد الأدلة بالكلية بل أطلقا كون موضوع الأصول هو الأدلة السمعية ولعله بناء على أن علم الأصول وإن لم يبحث صريحاً عن أحوال الأدلة المنصوبة ﴿٤٧﴾ على أعيان المسائل فقد حصل

البحث عنها ضمناً لأن البحث في القاعدة الكلّية عن حال موضوعها الذي هو نوع يدخل تحته الأدلة التفصيلية نحو قولنا الأمر للوجوب فلا يتضمن البحث مثلاً عن أحكام جزئية موضوع تلك القاعدة من نحو أقيموا الصلاة للوجوب وآتوا الزكاة للوجوب ونحوهما مما

ودخل فيه وقيد بالكلية لأنه لا يبحث في هذا العلم عن أحوال الأدلة من حيث خصوصية أعيانها المنصوبة على أعيان المسائل بل على الوجه الكلّي (١) ﴿فإن قلت﴾ لم خصصت الموضوع بالأدلة وهما جعلته الأدلة والأحكام كما كان من بعض الأصوليين فتكون (١) وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلّي من الجهات المذكورة احتيج في استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلّية كسائر الفروع من أصولها اهـ الشريف

لا ينحصر وعدم ذكر أحكام هذه الجزئيات صريحاً لا يخرجها عن كونها موضوعاً لهذا الفن لأنه يحصل استخراج أحكام تلك الجزئيات من القاعدة الكلّية بأدنى تصرف كما ذكره السيد المحقق حيث قال وإذا عرفت أحوال الأدلة الإجمالية على الوجه الكلّي احتيج إلى استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية إلى استخراج أحوالها الجزئية المندرجة تحت القواعد الكلّية كسائر الفروع من أصولها انتهى وهذا كما في سائر العلوم مثلاً البحث في علم النحو عن الفاعل من حيث كونه مرفوعاً بحث عن أحكام جزئياته فتكون الجزئيات من موضوعه فلو قصر الأدلة الكلّية هاهنا منها يشمل الأدلة التفصيلية بأن يراد بكونها كلية شمولها لأحكام جزئية كما ذكره الشريف أو كونها أنواعاً تدخل تحتها الأدلة التفصيلية لوافق إطلاق الموضوع في عبارة غير المؤلف ولظهر معنى قول المؤلف سابقاً أن مباحث الأصول راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة من حيث إثباتها للأحكام فإن هذه الحيثية لا يظهر اعتبارها في الأدلة الكلّية إلا بواسطة الأدلة التفصيلية إذ لا يتم إثبات الأحكام بمجرد الأدلة الكلّية كما عرفت منها ذكره الشريف (قوله) وهما جعلته الأدلة والأحكام قال السيد إذ قد يبحث في هذا العلم عن أعراض الحكم أيضاً مثل أن الوجوب مضيق أو موسع وعلى الأعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) كما كان من بعض الأصوليين ، هو صاحب التنقيح

(قوله) على الوجه الكلّي ، أعني كون الأمر للوجوب اهـ منه (قوله) لا ينافي الكلّية ، وإنما ينافي الإجمالية ككون الكتاب حجة اهـ سيدنا أحمد بن صالح عن خط (ح) (قوله) أو على الكفاية ، ورد بأن الأمر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق اهـ الشريف وميأى اهـ (ح)

(قوله) من تلك الحيثية ، أي المتقدمة المشار إليها بقوله من حيث اثباتها للأحكام ويتمثل أن يراد الحيثية المأخوذة من قوله لاستنباط الأحكام فيوافق قوله في موضع المنطق من تلك الحيثية فإن المراد حيثية استحصال المجهول وعلى الاحتمالين فهذه الحيثية لاتصدق على الأحكام (قوله) كما أن المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول عن المعلوم الخ فالادلة هاهنا بمثابة المعلوم في المنطق والاستنباط هاهنا بمثابة الاستحصال هنالك (قوله) والأحكام ، أي العلم بالأحكام ليوافق ماسبق من أن الغاية هي العلم بالأحكام (قوله) ثمرة العلم ، يعني فلا يصدق عليها تلك الحيثية فيكون هذا مرتباً على ماسبق ويحتمل أن يكون استدلالاً مستقلاً يعني أن ثمرة العلم خارجة عن مقاصده فلا يكون من الموضوع (قوله) وبعضهم ، يشير الى ما ذكره السعد في التلويح (قوله) لما لم ينظر الى ما ذكرنا ، من تلك الحيثية ومن بيان كون الأحكام ثمرة العلم (قوله) بكيفية اثبات الادلة للأحكام اجمالاً ، قد عرفت ان قيد الاجمال لم يذكره المؤلف فيما سبق وقد اعتبره هذا البعض كما هو مقتضى تقييد الموضوع بالادلة الكلية فان الامر مثلاً في قولنا الامر للوجوب دال على حكم هو الوجوب اجمالاً على وجوب فعل معين كالوتر فينبغي ان يمل اطلاق المؤلف فيما سبق على هذا (قوله) وبعضها الى أحوال الأحكام ، مثل ان الوجوب ﴿٤٨﴾ مضيق أو موسع على الاعيان أو على الكفاية وغير ذلك (قوله) جعل الموضوع

مباحث الأحكام من المقاصد (١) قلت وجه التخصيص أنه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الأحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحيثية والأحكام ثمرة العلم وفائدته كما قدمنا فحسن اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ما ذكرنا ورأى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للأحكام اجمالاً (٢) بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الأحكام جعل الموضوع كلا الامرين وقد تقل عن بعض (٣) المحققين أنه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الأحكام من المسائل قال لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة الى احوال الادلة تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات

(١) قال الشريف بعد قوله اذ قد يبحث فيه عن اعراض الحكم ايضاً مثل ان الوجوب مضيق أو موسع وعلى الاعيان أو على الكفاية وغير ذلك ورد بان مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق اهـ (٢) نحو الامر للوجوب فانه دال على حكم هو الوجوب اجمالاً لاعلى وجوب فعل معين كالوتر مثلاً اهـ (٣) هو صاحب التوضيح اهـ

كلا الامرين ، اذ جعل أحدهما من المقاصد والآخر من الواحق تحكم غاية الامر ان مباحث الادلة أكثر وأهم لكن لا يقتضي الاصلة والاستقلال ذكره في التلويح (قوله) مع جعل مباحث الأحكام من المسائل ، أي من مسائل هذا الفن فمع هذا الجمل لا يكون الخلاف في المعنى وانما يكون الخلاف فيه لو لم يعد من مسائل الاصول عندهم لم يجعل الأحكام من الموضوع والله أعلم (قوله) جعل المباحث المتعلقة بالأحكام راجعة الى أحوال الادلة ، كما أشار اليه السيد في الحواشي فانه جعل أحوال الوجوب من كونه مضيقاً أو موسعاً على الاعيان

أو على الكفاية من أحوال الادلة قال لأن مرجعه الى ان الامر يدل على الوجوب الموسع أو المضيق أو يدل على الوجوب على الاعيان أو على الكفاية (قوله) تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات ، أي تقليلاً بالنظر الى ذاته بان يكون الموضوع هو الادلة فقط اذ جعل الموضوع هو الادلة والأحكام المتعددان بالذات واعتبر اتحادها بالنظر الى جهة تجمعها كان اتحاد الموضوع بالنسبة الى تلك الجهة لا بالنظر الى ذاته (قوله) فانه ، أي تقليل الموضوع بالذات (قوله) اليق ، بوحدة العلم فان الموضوع المتحد بالذات يصل به كمال اتحاد العلم لأن البحث يكون عن أحوال ماهو متحد بالذات وحينئذ تقليل الموضوع بالذات يكون العلم به أقرب الى كمال الاتحاد بخلاف اتحاد الموضوع بالجهات فانه لا يصل به ذلك اذ الجهة الواحدة قد تجمع علوماً كثيرة مختلفة بالذات (قوله) من الوحدة بالجهات والحيثيات ، أي من أن يكون الموضوع متحداً بالجهات والحيثيات مع تعدده بالذات قال الشريف موضوعات العلوم ان اتحد فذاك وان تعددت فلا بد من انتسابها في أمر واتحادها بحسب كموضوعات الطب وهي الاجسام فانها متحدة في الانتساب الى الصفة وكما اذ قيس الموضوع المتعدد الى وحدة الغاية (قوله) كما جعل ، فاعل جعل قوله فيما سيأتي من جعل الموضوع هو الأحكام (قوله) وحينئذ تقليل الموضوع الخ ، أي حين كون الموضوع المتحد بالذات الخ اهـ ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل المغربي

يعنى أن من جعل الموضوع هو الأحكام فقط حاول تقليل الموضوع بالذات فيكون قوله كما جعل متصلاً بقوله لتقليلاً لكثرة الموضوع بالذات على أنه مشبه به (قوله) راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت، مثلاً كون الأمر للوجوب أو كونه عاماً بحث متعلق بالدليل فإن كان هذا البحث من حيث أن الدليل مثبت للحكم كان حالاً للدليل لأن الإثبات صفة له وإن كان هذا البحث من حيث ثبوت الحكم كان حالاً للحكم لأن ثبوت الوجوب بالدليل حال للحكم إذ الثبوت صفة له (قوله) ولم تقيده، أي الموضوع بالسمعية كما قيده صاحب الفصول حيث قال وأما موضوعه فالادلة السمعية وقرره الشيخ رحمه الله في شرحه للفصول وستأتى الإشارة إلى أن ذلك غير بعيد (قوله) بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام، فلذا أدخله المؤلف عليه السلام في الموضوع وجعل أصحابنا تليح عن أحواله باب الحظر والاباحة والمؤلف عليه السلام المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب وبين فيه ما يدل عليه من الأحكام الخمسة وبين ما يدل عليه ضرورة واستدلالاً (قوله) لانا نقول معناه، أي اتصاف الأحكام الشرعية بأنها مستفادة من الشرع الخ ينظر في وجه اندفاع الإيراد بما ذكر وأعل وجهه أن ما لم ينقله الشرع مع جواز نقله وهو القضية المشروطة لم تبطل فيه حجية العقل وإنما تغيرت تسميته بالعقلي يؤيد ذلك ما سأتى للمؤلف عليه السلام في بحث مسألة التحسين من حيث جعل الشرع في مثل هذا موافقاً لحكم العقل ومؤيداً له فيتم جعل الدليل العقلي من موضوع هذا الفن مع التقييد بالشرعية إذ التقييد بالشرعية بهذا المعنى لا ينافي إثبات دلالة العقل إنما ينافيه أن يراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع لا العقل هذا ما يظهر في توجيه الجواب والمقسام مع ذلك لا يخلو عن اشكال مع أن ما ذكرنا من القضية المشروطة إذا لم نقل بأن معرقها ﴿٤٩﴾ تسمى فقهاً كما أن معرفة القضية

راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم إن موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالادلة، ومن جعل الموضوع كلاً الأمرين حاول التوضيح والتفصيل، فإن قلت لم جعلته عاماً ولم تقيده بالسمعية، قلت بناء على أن العقل أحد مدارك الأحكام، لا يقال تقييد الأحكام بالشرعية في تعريف الفقه (١) يستلزم تخصيص أدلته بالشرعية لانا نقول معناه أنها مستفادة من الشرع أما بنقله لها عن حكم الأصل وأما بما ساكه عن نقلها عنه (٢) كذا حقق الكلام في هذا المقام أبو الحسين البصري (٣) وغيره وعند الشيخ الحسن (١) وكذا في تعريف أصول الفقه اهـ (٢) وهو مما يصح تغييره اهـ (٣) قال الناقل لقات من خط من نقل من خط سيدنا العلامة الشرف الغزالي رحمه الله عليه هذا الجواب ينبغي

بأحكام الله تعالى مع أنه لا يلزم من إخراج دليل العقل عن موضوع هذا الفن لعدم تسمية أحكامه فقهاً واجتهاداً بطلان حججته والله أعلم (قوله) وأما بما ساكه عن نقلها عنه، في شرح الجوهرية أو تقريره على أصله كمنع الشرع عن ذبح البهائم التي لا يملك أكلها وأعل المؤلف عدل عن ذلك لأن الامساك أعم وقد ذكر في شرح الجوهرية شرطاً أغفله المؤلف وهو أن يكون التقرير بحكم العقل على حد نقله الشرع لصح إخراج ما ورد الشرع مطابقاً للقضية المبتوتة فإنه لا يصح أن يغيرها الشرع كقبح الظلم وقد اعتمد المؤلف هذا الشرط في الحاصل حيث قال أما أن يصح أن يغيرها أولاً الثاني عقلي اتفاقاً، هذا ولا ينبغي أن تفسير الشرعي المذكور لا يشمل ما لم يدرك العقل فيه جهة حسن أو قبح فإنه سيصرح المؤلف عليه السلام في مسألة التحسين بأنه شرعي فلو قيل أما بما ساكه أو نقله الخ أو عدم إدراك العقل فيه جهة حسن أو قبح لشمك ذلك والظاهر أنهم لم يتعرضوا له لأن دخوله في الشرعي ظاهر لا خفاء فيه والله أعلم (قوله) كذا حقق الكلام الخ، أي حقق معنى كون الحكم شرعياً (قوله) وعند الشيخ الحسن الخ، نسب هذا في الجوهرية وشرح الفصول للشيخ رحمه الله (قوله) وستأتى الإشارة إلى أن ذلك غير بعيد، في كثير من النسخ وستأتى الإشارة إلى ذلك الخ اهـ (ح) من خط شيخه (قوله) وبين ما يدل عليه، ينظر ما فائدة لفظ بيان اهـ (ح) عن خط شيخه (قوله) ينظر في وجه اندفاع الإيراد الخ، غير واضح إذ الاندفاع بما ذكره المؤلف واضح لا غبار عليه وما استظهر به الحشى غير واضح إنما هو من تنمة باب الاندفاع فليتأمل فإن دعوى الخفى غير ظاهر اهـ سيدنا أحمد بن صالح رحمه الله عن خط (ح) (قوله) وهو انقضية المشروطة، أي المشروطة بشرط لا يقضى به العقل اهـ (ح) عن خط شيخه (قوله) لأن الامساك أعم، من حيث أن التقرير يلزم أن يكون بالفعل بخلاف الامساك اهـ (ح) (قوله) جهة حسن أو قبح، هذا

الى صاحب الجوهرة ثم قال وعند الشيخ الحسن الرصاص عقلي فينظر في هذه الرواية (قوله) الثاني عقلي اتفاقاً ، ولا عبرة بمطابقة الشرع له كقبج الظلم (قوله) الثاني شرعي اتفاقاً ، كذبح ما يؤكل لحمه (قوله) مع زيادة شرط لا يقضي به العقل ، كتحريم ذي الناب من السباع وذو الخلب من الطير فان اعتبار كونهما ذا مخالب وذا ناب زيادة شرط لم يعتبره العقل (قوله) والثاني ، كتحريم ذبح ما لا يؤكل من الحيوان مما لم يعتبر الشرع فيه شرطاً (قوله) يختلف فيه ، فعند أبي الحسين أنه شرعي وعند الشيخ الحسن انه عقلي (قوله) ازدياداً في البصيرة ، قد ﴿ ٥٠ ﴾ عرفت فيما سبق ان الحاصل بها نفس البصيرة لا ازديادها (قوله) اما

الاول ، البحث الاول وهو بحث المنطق (قوله) فلان هذا العلم ، أي علم الاصول لما كان علماً بكيفية الاستنباط ان أراد بالكيفية كما هو الظاهر من معناها هي الكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الاقتراني والاستثنائي كما يؤيد ذلك ما عرفت فيما سبق أنه لا يتوصل بدون قواعد المنطق فتلك الشرائط انما تعرف بعلم المنطق لا بهذا الفن ولعله يقال تسامح المؤلف في جعل هذه الكيفية تعرف بهذا العلم لما كان هذا العلم طريقاً للمنطقي الى تركيب القياس الاقتراني والاستثنائي لأن مادتهما مأخوذة من هذا العلم وفي عطف قوله وطريقة الأخذ كالتفسير اشعار بذلك . وان أراد بالكيفية ما يحصل من معرفة شروط الادلة الآتية كان معرفتها بهذا الفن وقد ذكر الامام

ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لا يقضي بها العقل فهو عقلي (١) والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها او لا الثاني عقلي اتفاقاً والاول اما ان لا يغيره الشرع او لا الثاني شرعي اتفاقاً والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا يقضي به العقل او لا الاول شرعي اتفاقاً (٢) والثاني يختلف فيه ولما فرغ من الامور الثلاثة التي توجب ازدياداً في البصيرة (٣) اخذ في ثلثه مباحث فقال (وههنا المباحث يحتاج اليها) اما الاول فلان هذا العلم لما كان علماً بكيفية الاستنباط وطريقة الأخذ (٤)

بل عن ان لا يجعل المذكور في تعريف الموضوع تاماً بل يقيد بالسبعة فقط قطايق ما قبله من تعريف الفقه وتعريف اصول الفقه مع انه لا يساعد على هذا ما قبله من قوله قلت بناء على ان العقل احد مبادئ الاحكام وكون الراد من جعل الموضوع عامشتمول المداير العقلية من قصد المؤلف الا ان يقال انه ظهر من هذا المذكور بتمامه التنبيه على محله الاعتبارين من تقرير ابي الحسين وتحصيل الشيخ الحسن فالتقييد بالشرعية في حد الفقه والاصول لاستفادة الاحكام من الشرع بالنقل والامساك كما ذكره ابو الحسين وعدم التقييد في تعريف الموضوع بصحة كون العقل مدركاً فيما لم يغير الشرع كما حصل للشيخ الحسن فذلك مما يحمل عليه افادة الجواب والله اعلم اهـ (١) يقال قد افاد ما ذكره في ضمن التعميم والتفصيل كون ما نقله الشرع او امسك عن نقله شرعياً على ما اختاره ورواه عن ابي الحسين فحينئذ لا يتحقق للسؤال والجواب ثمة انهم يمكن تمهية السؤال بان يجعل الجواب ما ذكره المؤلف وتفصيله بما اوضحه السيد شرف الدين الحسن الجلال في شرحه على الفصول مالفظة وهو مقيد بالسبعة ولكنهم صرحوا في الترجيح بانه عقلي حيث قسموا التعارض الى ما يكون عقلياً وتقليدياً وجعلوا العقل هو القياس على انهم قد جعلوا التخصيص بالعقل من اصول الفقه ايضاً وذلك دليل على فاق قياس حذف السبعة ايضاً اهـ (٢) كالبصير مثلاً فان العقل قاض بحسن المعاوضة واعتبار الشروط الشرعية لا يقض بها العقل اهـ وكذا يحرم ما صنف من الطير وذو الناب من السباع وذو الخلب من الطير ايضاً فكون الطير يصف او ذا مخالب هو زيادة شرط وكذا في ذي الناب والله اعلم اهـ يؤكل مادف اي حرك جناحيه عند الطيران كالحمام لا ما صنف كالنسور اهـ فاموس معنى (٣) الصواب ان يقال من الثلاثة التي يتوقف الشروع على بصيرة عليها اخذ في ثلاثة مباحث توجب ازدياداً في البصيرة فتأمل اهـ مغربي (٤) (قوله) وطريقة الاحكام الجرجع على كيفية وقوله عن دلائل خاصة هي الادلة

الشرع فلا يحتاج الى تميم ذلك بقوله او عدم ادراك العقل فيه الخ اهـ (ح ن) (قوله) كقبج الظلم ، لعله يقال فيبقى النظر في دخوله في الموضوع اذا قلنا انه لا عبرة بمطابقة الشرع له مع اطلاق الموضوع عن التقييد بالشرعية اهـ (ح ن) (قوله) لما كان علماً بكيفية الاستنباط ، جعل سيلان لقوله علماً محتملاً ان يراد بالكيفية الحاصلة من معرفة شرائط انتاج القياس الخ غير واضح اذ هو يستلزم اخراج العلم عن ما وضع له ولعل الحامل له على ذلك قول ابن الامام حتى كأنه جزئي من جزئيات المنطق وهذه العبارة صريحة في انه ليس بجزئي انما كأنه الجزئي من حيث الاستنباط والاستدلال بهذا العلم كان عن دلائل خاصة ولهذا لم يقل جزئيات والاولى حملها على ما فسر به ثانياً اهـ (ح) (قوله) في بيان قول ابي الحسين ، ولفظه هي طرق على جهة الاجمال وكيفية الاستدلال بها اهـ من خط المصنف

المهدي وصاحب القسطاس عليهما السلام في بيان قول أبي الحسين في تعريف أصول الفقه وكيفية الاستدلال ما يؤيد هذا الاحتمال
 حال في القسطاس أراد أبو الحسين بكيفية الاستدلال كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز وكيفية دلالة الفعل
 والتقرير والاجماع والقياس والاجتهاد والحظر والاباحة وفي المنهاج كيفية الاستدلال معرفة شروط الاستدلال بكل نوع على مائتين
 تحقيقه فان للاستدلال بالنص شروطاً وللإستدلال بالفعل شروطاً وللتقرير والاجماع والقياس والحظر والاباحة شروطاً مخصوصة
 سند كرها ان شاء الله تعالى « قلت » ولو جعل المؤلف عليه السلام وجه تقديم علم المنطق كونه لا يتوصل بدون قواعده كما عرفت
 لكان أظهر ولهذا ذكر أهل حواشي شرح المختصر أن وجه حاجة هذا الفن اليه كونه آلة لجميع العلوم الكسبية فيكون مبدءاً
 لكل علم لان الجزم بالتصديقات إنما يحصل اذا عرفت ان الطرق الموصلة اليها صحيحة لا فاسدة وذلك إنما يحصل بعلم المنطق
 (قوله) عن دلائل خاصة ، هي الادلة السمعية (قوله) مطلق الاستدلال ، أي من غير تقييد لكونه عن دلائل خاصة (قوله) شارك ،
 أي هذا العلم (قوله) المنطق ، مفعول شارك (قوله) من هذه الجهة ، أي كونه علماً بكيفية الاستدلال والاستنباط كالمنطق الا
 أن الاستنباط والاستدلال بهذا العلم مقيد بكونه عن دلائل خاصة بخلاف علم المنطق فانه مطلق عن هذا فلهذا كان كالجزئي لعلم
 المنطق ولعله إنما قال كالجزئي لعلم المنطق ولم يقل جزئياً اعتماداً على (٥١) الاحتمال الثاني في تفسير الكيفية اذ

لا يكون هذا الفن جزئياً من
 المنطق بمعرفة كيفية الاستنباط
 المذكور في هذا الفن فتأمل
 (قوله) وادخال بعضها في المقاصد
 الخ ، هذا اشارة الى ما ذكره في
 الحواشي من الاعتراض على ابن
 الحاجب بان كلامه مضطرب لانه
 أورد المباحث المتعلقة بالعربية
 بعضها في المسادي كالحقيقة
 والمجاز والاشتراك وبعضها في

والاستدلال عن دلائل خاصة وكان المنطق علماً بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط
 شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من
 فروعه ولا ريب في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل لا تقان الفرع والتبصر فيه واما
 الثاني فلان الكتاب والسنة عرييان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من
 حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال
 بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم واما الثالث (١)
 فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونقيضها في الاصول

السمعية اه (١) اي الموضوعات اللغوية اه

المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم فاجاب المؤلف عليه السلام بان الوجه في ادخال بعضها في المقاصد
 صفة مباحثها الخاصة بهذا العلم فلا اعتراض ومعنى كون مباحثها خاصة بهذا العلم ان مباحثها راجعة الى اثبات أعراض
 ذاتية للدلالة من حيث اثباتها للاحكام ولا شك في سعة مباحث ما جعله من المقاصد كالعموم والخصوص والمنطوق والمفهوم
 من هذه الحيثية فلذا دخلت في المقاصد بخلاف الحقيقة والمجاز والمتاريف والمشتراك فان مباحثها الخاصة بهذا العلم أدنى المباحث المتعلقة
 بهذه الحيثية قليلة بالنسبة الى تلك التي عدت من المقاصد وان كان مباحثها من غير هذه الحيثية وسعة فان في الحقيقة والمجاز مباحث
 كثيرة مذكورة في غير هذا الفن ليست من هذه الحيثية والله اعلم (قوله) اثبات الاحكام ونقيضها في الاصول ، هكذا في شرح المختصر
 وغيره فالاثبات كقولنا الامر للوجوب والنفي لما عده من الاحكام وقد توهم بعض الناظرين انه لا حاجة الى ذكر نفي الاحكام
 لان ذكر اثبات الحكم يستلزم نفي ماعده ويجاب بان هذا الاستلزام قد لا يتم في النفي كقولنا الامر قد يكون لا للوجوب والنفي

(قوله) سعة مباحثها الخاصة بهذا العلم ، لا يخفى انها ان كانت جميع المباحث المتعلقة بالعربية مبحوثاً في هذا العلم
 عن عوارضه الذاتية فالإيراد والجواب المذكور ليس بتقييد اذ سعة الكلام بالمباحث الخاصة بالعلم وقصره لا توجب دخوله في
 مقاصده وخروجها عنها وان كان المبحوث فيه عن عوارضها إنما هو بعضها وهو ماعده من المقاصد فقط فالإيراد غير متجه وايضا
 فجوابه غير ما ذكره فتأمل اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق (قوله) فان في المجاز مباحث كثيرة ، ككون المجاز استمارة وغيره مفردة
 ومركبة ونحو ذلك اه منه عن خط (ح)

للعجب قد تنفى عنه افادة الوجوب لنسخ أو تعارض أو نحو ذلك (قوله) من حيث أنها مدلولة للدلالة السمعية، في هذا دلالة على أن موضوع هذا العلم هو الأدلة السمعية فقط وقد تقدم ما عرفته «واعلم» أن المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاجب وغيره من جعل وجه ذكر الأحكام في مبادي هذا العلم هو استمداده منها وأغفل ما ذكره من كون هذا العلم يستمد أيضاً من الكلام ويمكن أن يكون وجه عدول المؤلف هو التفصي عما ورد عليهم أما التفصي عما ورد على قولهم أنه يستمد من الكلام فلأنهم ذكروا أن وجه استمداده منه هو توقف الاجالية ككون الكتاب حجة على معرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق وبينوا ذلك بما هو معروف في موضعه فورد عليهم أنهم لم يوردوا في مبادي هذا الفن من علم الكلام شيئاً متعلقاً بمعرفة الباري وصدق المبلغ ودلالة المعجزة على الصدق بل أوردوا ابن الحاجب بدل هذه المسائل الثلاث الكلامية مباحث المنطق وقد اعتذر لهم بأن هذه الثلاث المسائل الكلامية في نظر الأصولي بمنزلة البديهي فلم يحتاج إلى ذكرها والمؤلف عليه السلام أغفل ذكر استمداده من الكلام لأنه لم يستحسن ذكره مع علمه ذكر شيء مما يتعلق بعلم الكلام ويحتمل أنه أغفل ذكر الكلام لما اعتذر لهم به من أن ذلك بمنزلة البديهي فلم يحتاج إلى التنبيه على أن هذا الفن يستمد منه لحصوله في ذهن الأصولي وأما التفصي عما ورد على ما ذكره من أن هذا الفن يستمد من الأحكام فلأنهم ذكروا أن المراد استمداده من تصور الأحكام ليتمكن الأصولي إثباتها أو نفيها في مسائل الأصول نحو الأمر للوجوب وفي مسائل الفقه أعنى الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين نحو الحج واجب لامن التصديق بالأحكام أما في الأصول فلأن التصديق بها فيه مسائل لامباديه وأما الفقه فلأن ذلك فائدة الأصول فيتأخر حصوله عنه فتوقف العلم عليه كان دوراً فورد عليهم أنهم لم يقتصروا في مبادي هذا الفن على تصور الأحكام بل ذكروا أحكاماً للأحكام ككون الحكم موسماً ونحو ذلك ليست من مسائل الأصول ولأن مسائل الفقه فلا دور بذكرها وقد أشار شارح المختصر إلى هذا الاعتراض بقوله وستقف على ذكره لأحكام الأحكام وهو خارج عن الأمرين انتهى وأراد بالأمرين تصور الأحكام والتصديق بإثباتها في أفعال المكلفين كما في الفقه، إذا عرفت ذلك فالمؤلف جعل وجه ذكر الأحكام هو الاحتياج إليها بوجه آخر غير الاستمداد إذ لو جعل وجه الاحتياج هو الاستمداد وقد عرفت أن الاستمداد إنما هو من تصورهما لامن

﴿٥٢﴾

من حيث أنها مدلولة للدلالة السمعية ومستفادة منها فإذا قلنا الأمر للوجوب مثلاً كان معناه أنه دال عليه ومفيد له

التصديق بها لئلا يلزم الدور
لزمه ماورد عليهم لأن المؤلف
عليه السلام أيضاً قد ذكر تلك

الأحكام التي للأحكام وهي خارجة عن التصور وعن التصديق اللازم منه الدور أعنى التصديق الذي هو من مسائل الأصول والفقه فلما جعل المؤلف وجه الذكر هو الاحتياج دخلت تلك الأحكام التي للأحكام من غير اشكال واستقام التعميم الشامل لغير تصور الأحكام في قول المؤلف احتاج إلى بيان أقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن الأصول والفقه وظهر به وجه جعل المنطق من الأبحاث الثلاثة لحكم المؤلف بالحاجة إلى الجميع لأعلى وجه الاستمداد وقد ذكر وجه الحاجة في بحث البعثين الأولين وأما البحث الثالث أعنى بحث الأحكام ففي تعليل الاحتياج إليها بقوله لما كان مقصود الأصول إثبات الأحكام التي اشكالها لأنه إنما يفيد الاحتياج إلى تصورهما فقط ليتمكن إثباتها أو نفيها لا الاحتياج إلى أحكامها الخارجة عن الأصول والفقه مثل الوجوب موسع ونحو ذلك فينظر ولو جعل وجه الاحتياج وهو ازدياد البصيرة ليشمل الأقسام والأحكام الخارجة عن الأصول والفقه فتأمل، وهاهنا بحث وهو أن المؤلف اقتصر على كون مقصود الأصول إثبات الأحكام ونفيها في الأصول ولم يذكر أن مقصوده إثباتها ونفيها في الفقه أيضاً كما ذكره وكان وجه الاقتصار ما ذكره السعد في الحواشي من أن ذلك فائدة الأصول لا مسائله فلا يلزم الأصولي من حيث هو أصولي تصور الأحكام ليتمكن إثباتها ونفيها في الفقه وحينئذ فيرد أن مقتضى اقتصار المؤلف عدم ذكر الفقه في قوله عليه السلام الخارجة عن الأصول والفقه إذ لا دخل له في كلامه وإنما يظهر فائدة ذكره في عبارة شرح المختصر لأنه لم يقتصر كما اقتصر المؤلف عليه السلام يعرف ذلك مما ذكرناه سابقاً فتأمل

(قوله) أو تعارض أو نحو ذلك، كالتقييد والتخصيص اهـ (ح) (قوله) وجه الذكر هو الاحتياج، يعني الاحتياج إليها بوجه غير الاستمداد اهـ (ح) (قوله) فيرد أن مقتضى اقتصار الخ، أي يلزم أن لا يذكر الفقه اهـ منه والحال أنه قد ذكره في قوله الخ اهـ (ح)

(قوله) فقد وقع جزءاً من المحمول ، قد عرفت ان هذا إنما يفيد الاحتياج الى تصورها فقط فيعود الاشكال الذي تقضي عنه ولو جعل وجه الاحتياج ما ذكرناه سابقاً لشمل قوله وأحكامها أي أحكام الأحكام من كون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً مضيئاً أو موسعاً الى آخر ما سبق فان هذه الأحكام خارجة عن مسائل الاصول وخارجة عن مسائل الفقه أخى المسائل المتعلقة بأفعال المكلفين نحو الحج واجب والقصر في السفر واجب ونحو ذلك (قوله) احتاج الى بيان أقسامها ، أي أقسام الأحكام من كونها تكليفية ووضعية وقسمة التكليف الى خمسة والوضعي الى ثلاثة كما سيأتي ، (قوله) وتعريفاتها ، أي الأحكام وكذا تعريفات الاقسام (قوله) الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ، هذا القيد ليس للاحتراز اذ جميع احكام الاحكام المذكورة في الاصول خارجة عنها اما من الاصول فلانها ليست بأحوال للأدلة كما في مسائل الاصول لأن الأحكام فيها محمولة على الأدلة الكلية نحو الامر للوجوب وأما في مسائل الفقه فلان هذه الأحكام التي للأحكام ليست بأحوال لأفعال المكلفين بل هي محمولة على الأحكام فهي خارجة عن الاصول والفقه (قوله) البحث الاول العلم الخ ، لما كان البحث الاول كما عرفت في المنطق وكان لهذه المقاصد المنطق هي مباحث التصورات الموصلة الى المجهول التصوري ومباحث التصديقات الموصلة الى المجهول التصديقي وكان لهذه المقاصد مقدمات ذكرها المنطقيون تحصل بمعرفة زيادة بصيرة في مقاصد المنطق وهي تعريف العلم وقسمته الى التصور والتصديق وقسمته الى البديهي والنظري ومعرفة النظر ذكرها المؤلف وأما مباحث الألفاظ وبيان الدلالة وأقسامها فقد عدوها أيضاً في المنطق من ﴿٥٣﴾ المقدمات لتوقف الافادة والاستفادة

عليها فصار النظر فيها مقصوداً بالعرض وأما المؤلف عليه السلام فلم يجعلها من مقدمات المنطق حيث لم يذكرها هاهنا ولم يقلها رأساً بل أوردتها في المباحث اللغوية وذلك لأنهم لما صرحوا بأن نظر المنطقي بالذات إنما هو في المعرفة والحجة وهما من قبيل المعاني لا الألفاظ لم يذكرها هاهنا ولم توقفت الافادة والاستفادة على الألفاظ كما صرحوا بذلك وكان ذكر الألفاظ في المباحث اللغوية أنسب وأوردتها

فقد وقع (١) جزءاً من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفاتها وأحكامها الخارجة عن مسائل الاصول والفقه ﴿البحث الاول﴾ اي هذا البحث الاول والبحث الاول هذا العلم (٢) يطلق على معنيين اعم واخص فهو (بمعنى) من ذينك (يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق) المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض (٣) (١) اي الحكم وقوله جزءاً من المحمول لأن المحمول الجار والمجرور فالحكم جزء من المحمول اه وقوله وأحكامها الخارجة ككون الوجوب مطلقاً أو مؤقتاً موسعاً الخ اه (٢) قال سعد الدين في حاشيته على الكشف معلومات العلم ان حصلت بالتمرن على العمل فربما خصت باسم الصناعة أو بمجرد النظر والاستدلال فبالعلم وقد يقال الصناعة لما تدرب فيه صاحبه وتمكن ولما يكون الاصل فيه هو العمل وبالجملة للصناعة تعلق بالعمل ولذا قالوا هي ملكة تشبهاً يقتدر بها الانسان على استعمال موضوعات مانحو غرض من الأغراض صادر أعين البصيرة بحسب ما يمكن فيها اه (٣) هذا يناسب قولهم تبديل نقيض الطرفين وما ذكره في النسب بين الكليتين انظر سيلان اه

هنالك ملاحظة للامرين (قوله) فهو ، أي العلم بمعنى من ذينك المعنيين وهو المعنى الاخص يقابل غير الثابت وذلك لأن الاخص كما سيأتي صفة يتجلى بها المذكور إن هي له فالتجلي اخرج غير الثابت أي ممكن الزوال كان مقابلاً لغير الثابت وهو المعنى الاعم (قوله) يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق ، قال المؤلف في الشرح المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحمّل النقيض الخ هذا مبنى على اثبات النقيض للتصور وهو خلاف ما صرح به في شرح المختصر في حد العلم حيث ذكر في قول ابن الحاجب لا يمتثل النقيض مالمفظة وهذا يتناول التصور اذ لا نقيض له قال السيد المحقق لأن النقيضين هما المفهومان المتماثلان لذاتهما ولا مانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللا انسان لا يتماثلان الا اذا اعتبر ثبوتها لشيء فيحصل هناك قضيتان متناقضتان قلت وما ذكره المؤلف عليه السلام هو الموافق لما عليه المنطقيون من اثبات النقيض للتصور حيث ذكرنا أطراف القضايا كتقولهم تبديل نقيض الطرفين وحيث ذكرنا النقيض في النسب بين الكليات وغير ذلك وكأنه عليه السلام اعتمد ما ذكره السعد من الاعتراض على ما في شرح المختصر حيث قال

(قوله) فان هذه الأحكام خارجة الخ ، الا انها تقيد زيادة بصيرة اه منه ح (قوله) فهي خارجة عن الاصول والفقه ، قد مر قريباً في بحث الموضوع نقل كلام الشريف مراراً في ارجاع احوال الأحكام الى احوال الأدلة وهو يدفع ما هنا فقد ذكره اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) وهو المعنى الاعم ، ينظر فان المعنى الاعم اعم من غير الثابت لشموله للمعنى الاخص اه ح مغربي

لكن قوله اذا لا يقتضي للتصور يطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا سهالا أو بنى عليه السلام كلامه هاهنا على تأويل السيد المحقق لما ذكره المنطقيون فانه تأول كلامهم حيث قال وما ذكره المنطقيون من تقاض أطراف القضايا فعل أن يعتبر نسب الأطراف الى الذات تقييدا ايجابيا أو سلبا ويسمون هذا تقييدا بمعنى السلب مجازا ثم أجاب عما ذكره السعد من لزوم شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقة حيث قال فان قلت ماذا ذكره الشارح المحقق يقتضي كون التصورات بأسرها معلوما وهو باطل فان بعضا منها غير مطابق ثم أجاب بان التصورات لا توصف بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا شيئا من بعيد هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فذلك الصورة صورة الانسان وإدراكه له والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالصورة التصويرية مطابقة لدوي الصور سواء كانت موجودة أو معدومة وعدم المطابقة في أحكام العقل بالمقارنة لها انتهى (قوله) فيدخل فيه، أي في غير الثابت وهو العلم بالمعنى الاعم (قوله) والشك والوهم ومن التصديقات الظن والجهل المركب الخ، قال في شرح المواقف اطلاق العلم على هذه الادراكات كلها وتسميتها علما كما ذهب اليه الحكماء اصطلاح مخالف لاستعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق في شيء من استعمالها على الظان أو الشاك أو الوهم أو الجاهل جهلا مركبا أنه عالم كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وإما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لاحتمالية قال في (٥٤) المواقف ولا مشاحة أي لامضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل أن يصطلح

فيدخل فيه من التصورات العلم بالفرد الذي يمكن تغيره (١) والشك والوهم من التصديقات الظن والجهل المركب (٢) واعتقاد المقلد المصيب (وبمعنى) آخر (يشمله) أي غير الثابت (و) هو (بالاول) من معنييه وهو الاخص وقدم الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل لشهرته (قيل لا يحد) وهذا يختار الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والرازي والطوسي والجويني والغزالي وزاد الرازي (٣) بان ذهب الى ان التصورات كلها

(١) لا الثابت فانه داخل في العلم بالمعنى الاخص اه (٢) لا المفرد وهو انتفاء العلم بالمقصود بان لا يعلم أصلا ويسمى الجهل البسيط، والمركب تصور المعلوم على خلاف ما هو عليه وذلك كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم ويسمى مركبا لأنه يحصل باعتقاده جهلان جهل المعتقد بما في الواقع وجهله بأنه جاهل بخلاف البسيط فليس فيه إلا كونه جاهلا اه فصول وجواشيها (٣) واستدل على امتناع الكسب في التصورات بان المطالب التصوري اما مشعور به مطلقا وطائفة تحصيل الحاصل وهو محال واما غير مشعور به مطلقا وهو المجهول المطلق ولا يمكن توجه النفس

على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى (قوله) واعتقاد المقلد المصيب، وإما المخفي فهو الجهل المركب (قوله) وبمعنى آخر، من ذينك المعنيين وهو الذي لا يقابل غير الثابت بل يشمله وهو العلم بالمعنى الاعم وسيأتي تعريفه (قوله) وان كان أي الاعم جزءا منه أي من الاخص كون الاعم جزءا من الاخص ظاهر، اذا عرف الاخص بانه الصورة الحاصلة من الشيء عبقيقها

جزما كما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب بزيادة قيد الحقيقة والجزم على تعريف الاعم فيحترز بالحقيقة عن الحاصل خطأ وبالجزم عن الحاصل مع الاصابة بغير جزم وأما على تعريف الاخص بما اختاره المؤلف فيما يأتي من أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن هي له فكون الاعم جزءا منه انما يتم اذا صدق على الاعم جنس الاخص وهو الصفة المذكورة وامتياز الاخص بيباقي القيود فينظر (قوله) شهرته، علة لقوله قدم على الاعم أي لشهرة الاخص في الاستعمال كما عرفت من المنقول عن شرح المواقف (قوله) وزاد الرازي الخ، أي لم يقتصر على أن تصور العلم فقط لا يحد لانه ضروري بل ذهب الى ان التصورات كلها أي تصورات سائر الماهيات بديهية لا يجري فيها اكتساب أصلا وهو مدفوع بما ذكره المنطقيون من ان قسمة التصور الى الضروري والمكتسب بديهية لا يحتاج الى تجشم الاستدلال وذلك اننا اذا راجعنا وجدانا وجدنا من التصورات ما هو حاصل بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو

(قوله) ويوجب شمول التعريف أي تعريف ابن الحاسب حيث قال واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يتحمل التقيض اه (ح) (قوله) ثم أجاب بان التصورات، اراد التصورات المفردة لا ما دخل في التصور من المفردات التي لا ادعان فيها اه ح ن (قوله) وسياتي تعريفه، بانه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده اه منه (ح) (قوله) فينظر، نعم يصدق فان الصفة قدر مشترك اه من انظار السيد عبدالله الوزير ح

حاصل بالنظر والتفكر كمتصور حقيقة الملك والجن والعقل (قوله) فالجوني والغزالي لما يجي ان شاء الله تعالى ، من الاستدلال على ذلك لمصر تحديد بناء منها على انه ليس ضروريا كما ذكره الآخرون (قوله) بالكنه ، الكنه هو الحقيقة في اصطلاحهم فاضافة كنه الى الحقيقة في قولهم كنه الحقيقة للبيان (قوله) أي حاصل بلا نظر ﴿ ٥٥ ﴾ واكتساب فمر الضروري بما ذكر

لأنه هو المشهور في تفسير الضروري حيث وقع صفة للعلم كما فيها نحن فيه وكما في قولهم علم ضروري وأما حيث وقع صفة لم يتعلق العلم وهو المعلوم كالوجود بان يقال وجود ضروري فيقال في تفسيره أي معلوم بالضرورة ولا يقال أي حاصل بلا نظر واكتساب وفي حواشي المختصر كلام على الغلط في تفسير الضروري الواقع صفة للعلم بما هو تفسير للضروري الواقع حقيقة للمعلوم وهو بسيط لا حاجة الى ايراده (قوله) وهذا علم خاص ، لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده كما هو المفروض والا فالتعلق بمعلوم عام يكون عاما خاصا أيضا نظر الى العلم المطلق (قوله) ذاتي لم يقيد قال في شرح المختصر الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو قدر عدمه في العقل لارتفع الذات ككالونية للسواد والجسمية للإنسان (قوله) قلنا الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم ، أي الجزئي ليس تصوره مبنى هذا الجواب على الفرق بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره وكلام المستدل إنما هو في العلم المطلق الذي هو جزء لهذا (قوله) بالكنه ، قيل معنى تصور الشيء بالكنه هو ان يكون متمثلا

بديهية لا يجري فيها اكتساب اصلا ثم اختلفوا (١) في الوجه فالجوني والغزالي لما يجي ان شاء الله تعالى والآخرون (لأنه) أي العلم (ضروري) تصور (٢) ماهيته بالكنه وذلك (لوجين الأول) ان علم كل أحد بوجوده (أي بأنه موجود) (ضروري) أي حاصل بلا نظر واكتساب (وهذا علم خاص) لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده (فالعلم جزء منه) لأنه مطلق والمطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء (٣) سابق على العلم بالكل) لتوقف حصول الكل على حصول جزئية ضرورة (والسابق على الضروري بالضرورة) أي بان يكون ضروريا (أولى) من المسبوق فالعلم المطلق ضروري (٤) وهو المطلوب (قلنا) جوابا عن هذا الوجه (الضروري حصول علم جزئي) متعلق (بوجوده (٥) وحصول ذلك العلم لكل أحد بلا نظر (ليس تصوره) أي العلم (ولا مستلزما (٦) له) أي لتصور

نحو المجهول المطلق قال ولا يقال يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه لأن الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فيعمود النعم مطلقا واجيب بان الوجه المجهول المطلوب التصوري هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الذاتية الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له أو عرضيا كما نعلم الملك مثلا بأنه شئ له حيوة وحر كقوله وراء ذلك حقيقة مخصوصة فتنطاب تلك الحقيقة المخصوصة له من خطمولا نا ضياء الدين رحة الله عليه (١) فهذا كلام القائلين بأن العلم لا يحد وان اختلفوا الخ اه (٢) فاعل ضروري اه (٣) وربما يقال الاستدلال على كونه ضروريا يتاني كونه ضروريا لان الضروري لا يقبل الاستدلال ويحجب عنه بان كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبل هو نفس الحصول والذي هو معروض الضرورة فانه يتمتع ان يكون حاصل بالضرورة والاستدلال لتأنيها ما عضد من باب الاخبار لان ضرورة تصور ما او تصديق ما لتأني كسبية التصديق يكون هذا التصور او التصديق ضروريا لتغاير على الضرورية والاكتساب اه سعد (٣) وهو الأعم وقوله سابق على العلم بالكل وهو الاخص وقوله لتوقف حصول الكل وهو الاخص على حصوله جزئية يعني الأعم اه (٤) والمراد بالعلم المطلق في عبارته عليه السلام هو العلم بالعلم بالعلم الذي هو بصدد الكلام عليه وعلم الانسان مثلا بنفسه جزء من جزئياته فافهم فانه ربما يسبق الي بعض الافهام ان المراد بالمطلق هو العلم بالعلم الأعم الذي هو قسم العلم بالعلم بالعلم وليس كذلك لأنه يأتي الكلام عليه اه (٥) أي وجود شخص ذلك العالم بوجود نفسه اه (٦) وذلك أنه لا يلزم من حصول امر تصوره حتى يبلغ تصوره حصوله ولا تقدم تصوره حتى يكون تصوره شرعا لحصوله واذا كان كذلك جاز الانكسار فتغايرا فلا يلزم من كون أحدهما ضروريا كون الآخر كذلك هذا كلام الحق العبد باقطه اه

في الذهن والتصور بالوجه لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه اه من حواشي شرح التجريد ح (قوله) حيث وقع صفة للعلم ، وفي شرح المختصر قال السعد قوله معلوم بالضرورة هذا التفسير للضروري إنما يكون حيث يقع صفة لم يتعلق العلم وأما حيث وقع صفة لافهم منه سوى انه حاصل بلا نظر واكتساب اه ح (قوله) بين حصول العلم الجزئي وبين تصوره ، لا بين حصول العلم المطلق وبين تصوره اه ح

العلم الجزئي حيث قال فالعلم جزء منه الخ فلا يتم الجواب بما ذكره المؤلف الا بضم مقدمة ذكرها في المواقف وشرحه للشرية
حذفها المؤلف والشرية في حواشي شرح المختصر أجاب بالفرق بين حصول العلم المطلق وبين تصور ماهيته فاندفع به كلام المستدل
من غير حاجة الى ضم تلك المقدمة وبيان المقام محتاج الى نقل الحواشي فنقول لفظ الشرية في حواشي شرح المختصر والجواب ان
الضروري هو حصول ماهية العلم له في ضمن هذا الجزئي الحاصل له ضرورة وهو غير تصور ماهيته الذي هو المتنازع فيه وذلك
لانه لا يلزم من حصول أمر تصوره حتى يتبع تصوره حصوله فان كثيراً من الملكات حاصلة للنفس وليس يتبع تصورها حصولها
انتهى وهذا الجواب هو الملائم لقوله عليه السلام قيساً يأتي وأيضاً قائماً يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته فان الذاتي لما تحته هو العلم
المطلق لا العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك ظاهر ولفظ المواقف والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان
هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر وحصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم لتصوره اذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية
بمعلومات مخصوصة ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون
حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلاً فضلاً عن
أن يكون تصوره ضرورياً انتهى ثم قال في شرح المواقف بعد هذا ويجوز أن يجاب عنه بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتياً لما تحته
وكان شيء من أفراده متصوراً بالكنه يديه وما ممنوعان، اذا عرفت هذا ظهر أمور منها ان المؤلف نقل ما ذكره عن المواقف الا أنه
حذف ما هو مدار الشبهة وهو قوله (٥٦) واذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً فلا يلزم تصور العلم المطلق

العلم اذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تتصور شيئاً من تلك
العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستأنف اليها نجد
ذلك من انفسنا ضرورة (وايضاً (١)) لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم

(١) قوله قائماً يتم اي كونه ضرورياً لو كان العلم ذاتياً لما تحته من الاجزاء ان يكون هو جزء منها مقوماً
لها كالحیوان الذي هو جزء من مفرداته التي هي الانسان والفرس وغيرهما ولا بد مع ذلك ان يكون تصور
شيء من افراد العلم التي هي علم احداً بوجوده او بحصول كذا ونحو ذلك بحقيقته وكنهه
يديهاً ضرورياً فاذا يلزم ان يكون العلم المطلق ضرورياً لكن الامر ان ممنوعان اما الاول فتوقفه على
كون العلم معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته من الافراد وانه غير مقطوع به لجواز ان يكون
عرضاً عاماً لما تحته او خاصة لها كالمشي لما تحته من اجناس الحيوانات والضحاك لافراد

الخ اذ لا رسام ماهية العلم الجزئي
في ذهن حتى يدعى ارتسام صورة
العلم المطلق حينئذ ومنها أن ضمير
غير تصوره وغير مستلزم لتصوره
في عبارة المواقف عائد الى العلم
الجزئي وهو مستقيم في عبارته
وعوده في عبارة المؤلف عليه السلام
اليه أيضاً كما هو مقتضى السياق
ومتضى قوله بعد ذلك اذ كثيراً
الخ غير متسليم الامع ذكر المقدمة
المخوفة يظهر ذلك بادي تأمل، ومنها
ان قوله في شرح المواقف ويجوز

أن يجاب عنه الخ جواب غير مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور وذلك ان جواب المواقف لما كان مبنياً على نفي تصور العلم
الجزئي حيث قال واذا لم يكن الجزئي متصوراً لم يكن الخ وكان مقتضاه انه لو تصور العلم الجزئي لم تصور العلم المطلق وانه يتم بذلك
استدلال الخالف وليس كذلك اجاب في شرحه بجواب لا يكون مقتضاه ذلك ولا ان الحصول هو التصور، حاصله ان
استدلال الخالف ببداهة حصول علم جزئي على بداهة ماهو جزؤه وهو العلم المطلق لا يتم بمجرد تصور العلم الجزئي كما هو مقتضى ما في
المواقف بل انما يتم اذا كان المطلق ذاتياً لحصول العلم الجزئي وكان شيء من افراد العلم وهو ذلك الذاتي فانه فرد من العلم المطلق
متصوراً بالكنه يديه فتقوله متصوراً أي ذلك الفرد بالكنه يديه يعني ليتصور العلم المطلق بديهية بتصور ذلك الفرد
(قوله) ولا تتصور شيئاً من تلك العلوم، وذلك ان تصور الشيء وجوده في النفس وجوداً غير متأصل بمعنى ان يرسم في النفس مثاله
(وله) في ضمن هذا الجزئي، الظاهر ان المراد في ضمن حصول هذا الجزئي وقد افاده بوضفه بقوله الحاصل له ضرورة اه (قوله) ويجوز ان يجاب
عنه الخ، اقول بل هو مبنى على تسليم ان الحصول هو التصور لكن بالوجه لا بالكنه كما يدل عليه سياق الجواب وكما يدل عليه ما نقله الفاضل
الشافعي في حواشيه من الايراد على جواب المواقف حيث قيل سيجي في بحث العلم من الالاهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات
ولهذا ظن ان العلم بالشيء غير العلم بالعلم وحينئذ يتدفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح اه قلت وتسليم ان الحصول تصور
بالوجه لا يضر اذ النزاع انما هو في تصور ماهيته بالكنه كما صرح في صدر هذا البحث من شرح المواقف وشرح الغاية فليتأمل اه سيدي
المقاسم بن الحسين بن اسحق ح (قوله) واذا لم يكن الجزئي متصوراً لم يكن الخ، عبارة شرح المواقف المقدمة فلا يلزم الخ اه (ح)
(قوله) وليس كذلك، اذ لا يتم الا بكونه ذاتياً الخ اه (ح) (قوله) وهو ذلك الذاتي، صوابه الجزئي وهو ظاهر اه (ح)

حطابق له وحصول العلم بالشيء في النفس وجوده فيها وجوداً متصلاً كالكرم والبخل والايان والكفر وهذا يوجب الاتصاف لا التصور والاول بالعكس فالكافر يتصور الايمان ولا يتصف به ويتصف بالفكر ولا يتصوره ذكره السعد في الحواشي ومثله في شرح المواقف (قوله) فانما يتم الخ، اي مذكوره من الاستدلال حيث قالوا والمطلق ذاتي للمقيد (قوله) لتوقفه، اي كونه ذاتياً لما تحته على كونه العلم معنى واحداً مشتركاً الخ اذ لو كان العلم معاني متعددة كما في المشترك اللفظي لم يكن هناك علم مطلق مشترك بين جزئياته ولو كان عارضاً لم يلزم من تصور افراد العلم بالكنه تصور عارضها اصلاً «واعلم» ان هذا التعليل اعني قوله لتوقفه الخ لم يذكره شارح المواقف في بحث العلم كما عرفت انما ذكره في بحث الوجود اذ الوجود هو الذي ذكر فيه الخلاف في كونه مشتركاً لفظياً واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف والمؤلف نقل هذا التعليل من بحث الوجود الى بحث العلم وبيان ذلك انه ذكر في شرح المواقف اختلافهم في الوجود هل يحد اولاً يحد قبيل لا يحد لانه بديهي من حيث ان الوجود المقيد كوجودي مثلاً متصور بالبدية والمطلق جزء من هذا المقيد وجزء المتصور بدية بديهي ثم اجاب بان هذا يتم اذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً ذاتياً لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق حتى يتصور بدهية او كسبا واذا كان عارضاً لا يفرضه لم يلزم من تصور افرادة تصور عارضها اصلاً ثم ذكر اختلافهم في الوجود هل هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات او هو مشترك لفظي دال على معان متعددة كما في سائر الانفاظ المشتركة اشتركا لفظياً ثم اورد من الكلام ما لا يحتمله المقام ولو قال المؤلف ولو سلم فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم به لتعمير الاطلاع على الذاتيات في اكثر الاشياء او لانتشار ما عليه المتكلمون ﴿٥٧﴾ من ان العلم امر اعتباري هو التعلق

بين العالم والمعلوم كما يأتي وهذا التعلق ليس بذاتي لكان اظهر (قوله) فانما يتم، اي مذكوره من كون السابق ضرورياً (قوله) لو كان تصور شيء من افراده بالكنه يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه (قوله) فانما يتم لو كان العلم ذاتياً لما تحته وهو ليس بمجزوم به (١) (و) لو سلم كونه ذاتياً لما تحته فانما يتم لو كان تصور شيء من افراده بالكنه بديهياً وهو غير مسلم ايضاً لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه

الانسان واما الثاني فلما مر من انه لا يلزم من كون حصول التصديق بانه موجود ضرورياً ان يكون تصور ذلك العلم الجزئي الذي حصل به الاذعان والقبول لكنه ضرورياً كما انه لا يلزم من ضرورة التصديق ان يكون تصور طرفيه بالكنه المحكوم به والمحكوم عليه ضرورياً (١) لتعمير الاطلاع على الذاتيات في كثير من الاشياء لجواز كونه غير متحد او عرضاً اه

ذاتي بديهياً وهو تصور تلك العلوم الحاصلة فيحصل بتصورها بدية تصور العلم المطلق بدية (قوله) وهو غير مسلم ايضاً لان التصديق اي حصول التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض افراد العلم بالكنه اعني تصور ذلك التصديق بالكنه فانه بعض من تلك الافراد الجزئية بل يحصل هذا التصديق لمن لم يتصوره بالكنه قطعاً واذا لم يكن مستندعياً لتصور هذا البعض (قوله) معنى واحداً مشتركاً الخ، قد ذكر في هذا التعليل كونه ذاتياً وفيه توقف الشيء على نفسه فلو قال مشتركاً فيكون ذاتياً لسلم من ذلك انه منه (قوله) في كونه مشتركاً لفظياً، في المقاصد وشرحه في بحث العلم ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل الخ كلامه وحينئذ لا يتم انه نقله ابن الامام من بحث الوجود الى بحث العلم فتدبر اه سيدي احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله (قوله) واما العلم فلم يذكر فيه هذا الخلاف، لعل المؤلف عليه السلام بنى على ان العلم مشترك بين اليقين والظن لما ذكره فيما سياتي ان شاء الله في تعريف النظر بانه ملاحظة المعقول حيث قال عدل عن المعلوم الي المعقول تحزراً عن استعمال المشترك وسبأ الكلام والله اعلم اه منه (قوله) امر اعتباري، الذي تحته من الجزئيات وهو متعلق العلم الخاص بالمعلوم الخاص امور اعتبارية ايضاً فلا مانع من ان يكون ذاتياً لما تحته اه املا (ح) عن خطبته الحسن بن اسمعيل (قوله) من افراده بالكنه، لكنه بالضم جوهر الشيء وغايته وقدره ووقته ووجهه اه قاموس (قوله) الحاصلة بدية، ليس جميع الجزئيات حاصلة بدية فينظر في قوله الحاصلة بدية اه ح من خطبته يقال انما هو المفروض كما استدرك اه (قوله) وهو تصور تلك العلوم، الظاهر عوده الي ذاتي ولا يستقيم الا على جهة الاستخدام بان يراد بالذاتي المعنى الاخص وهو ما كان داخلاً في قوام الذات ويعود الضمير بالمعنى الاعم وهو ما يقال على غير العرض فيصدق على النوع فيستقيم المعنى والله اعلم اه املا ح من خطبته

من تلك الافراد بديهية لم يحصل تصور العلم المطلق بديهية وانما لم يقل المؤلف لا يستلزم تصور ذلك التصديق لان المقصود عدم استدعاء تصور اي فرد اما التصديق او تصور العلم بالحكوم عليه او بالحكوم به او بالنسبة اذ لو استدعي التصديق تصور أي فرد من هذه العلوم بديهية لم مراد المستدل من تصور العلم المطلق بديهية (قوله) كما لا يستلزم تصور بعض افراد شيء من اطرافه اي اطراف هذا التصديق وهي المحكوم عليه وبه والنسبة واذا لم يكن مستدعيًا لتصور احد هذه الاطراف بالكنه بل يكفي تصوره بوجه ما فبالاولى ان لا يكون مستدعيًا لتصور العلم باحد هذه الاطراف الذي هو فرد من افراد العلم المطلق بالكنه وينظر في زيادة قوله ببعض افراد (٥٨) (قوله) وهما ممنوعان ، فيما نحن فيه اذ يحصل العلم بوجوده أي التصديق به ولا تصور شيئًا

كما لا يستلزم تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه وهذا معنى قوله (وهما ممنوعان (١)) الوجه (الثاني) لو كان كسبيًا فلما ان يعرف بنفسه أو بغيره الاول بطلانه ضروري والثاني) بطلانه (نظري لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور (٢)) لتوقف

(١) قال في نظام الفصول في هذا ولو علم فانما يستلزم حصول الجزئي تصور المشترك بعد تحقق امرين احدهما بدهية تصور ذلك الجزئي لا بدهية حصوله فقط وثانيهما كون العلم الذي هو جنسه ذاتيًا له فتكون بدهية الاخص مستلزمية لبدهية الاعم وكل من الاسمين ممنوع ، اما الاول فلما قررنا من ان حصول امر لا يستلزم تصور ماهيته فضلا عن بدهية التصور ولما الثاني فلان معنى كون الشيء ذاتيًا لشيء انه جزء لا كله والا لما تقاربا وكونه جزءه يستلزم تركيب ذاته منه ومن غيره وتركيب الذوات انما يكون في العنصرات لافي البسيط فانها انما تعدد باعتبار جهة التعلق فان ارادة المعلوم انما تتميز عن العلم من جهة تعلقهما به تعلق محبة بحصوله كما ان العلم يتعلق به تعلق احاطة به والا فبما في انفسهما لا يتميزان ومن ثمة حكموا بان البسائط انواع حقيقية غير اضافية اي لا تندرج تحت جنس واشترنا في تحقيق ذلك في شرح التهذيب وذهب اهل البيت الي ان صفات الله ذاته وانما تعددت اسماءها لتعدد جهات تعلق الذات القدسة وايضا لو تركبت ذاته لم يكن تصور هاضوريا اذ كل مركب مكتسب ولا شيء من المكتسب بضروري ينتج لاشيء من المركب بضروري اذ لا معنى للضروري الا البسيط فكل ضروري بسيط ولا تنعكس كلية لجواز كسب البسيط بلوازم خارجة عن ذاته اه من نظام الفصول لعلامة الجلال رحمه الله (*) لا يقال نحن لا نقصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا بذلك انه عالم كذلك والعالم احد تصوري هذا التصديق وهو بدهية ايضا فيكون السابق على التصديق بالبديهية اولى ان يكون بدهية لاننا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الي تصورهما بالكنه كما يحكم على جنس معين مشاهد من بعد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل تحكم بان الواجب تعالي اما نفس اولا وان لم تعلم حقيقتهم بل باعتبار امر عام عارض لهما لكونه صائغا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم بما ذكرتم تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بنفس الحقيقة اه المراد من المواقف وشرح الشريف عليه (٢) مثلا جنس العلم وقصده لا يعلمان

من تلك العلوم فلو كان العلم ذاتيًا لما تحته لم تحصل تلك العلوم بديهية الا وقد حصل تصور ماهو ذاتي لها بديهية وأما المؤلف عليه السلام فانه بنى هذا الجواب على تسليم كون الحصول هو التصور فان ازاد بالحصول حصول العلم المطلق لم يلائم قوله فيما سبق قلنا الضروري حصول علم جزئي الخ وان اراد بالحصول حصول العلم الجزئي لم يلائم قوله لو كان العلم ذاتيًا لما تحته الا مع ضم تلك المقدمة التي أغفلها ولم يحتج الى قوله لو كان شيء من افراده متصورا بالكنه اذ حصول علم كل أحد بوجوده بدهية قطعاً فيبعد تسليم أن هذا الحصول هو التصور ثبت تصور فرد من افراد العلم بديهية فتأمل والله أعلم (قوله) الاول بطلانه ضروري ، لانه تعريف الشيء بنفسه (قوله) لان غيره ، اي غير العلم كالجنس والفصل مثلا الماخوذ في تعريف العلم (قوله)

انما يعلم به ، اي بالعلم (قوله) فلو علم ، اي العلم بغيره وهو جنسه وقصده (قوله) لزم الدور ، قال في شرح المختصر لكنه معلوم فيكون لا بالغير وهو الضروري انتهى فيندفع بما ذكره ما يقال لا يلزم من امتناع كونه كسبيًا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بالكنه ممتنعا

(قوله) فبالاولى ان لا يكون الخ ، استفيدت الاولوية من جعله مقياسا عليه حيث قال كما لا يستلزم الخ اه منه (ح) (قوله) وينظر في زيادة الخ ، يقال المقصود منه الباطنة لانه اذا كان الطرف مركبا تركيبا اضافيا او غيره ولم يستلزم التصديق تصور بعض افراد اطرافه فبالاولى لا يستلزم تصور الطرف فتأمل اه املاح عن خط شيخه

(قوله) إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به أي بالغير قال المحقق الشريف العبارة المحررة أن يقال تصوره موقوف على تصور غيره وهو علم جزئي متعلق به انتهى (قوله) فإن الجمهور أي الجمهور من الناس (قوله) لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم المحدود على حصول علم جزئي بذلك الغير وهو العلم بالجنس والفصل المذكورين في حد العلم مثلاً أعني صفة يتجلى الخ كما سبق وحصوله أي هذا العلم الجزئي (قوله) يستلزم حصول حقيقة العلم ، عبارة المحقق الشريف يتوقف على حصول الخ (قوله) ضرورة توقف حصول الكل وهو العلم بالجنس والفصل على حصول أجزائه ومن أجزائه حقيقة العلم فيتوقف تصور حقيقته أي العلم على حصولها أي تلك الحقيقة في ضمن بعض جزئياتها وهو العلم بالجنس والفصل وحصولها أي الحقيقة لا يتوقف على تصورها للمعرفة من أن الجمهور يعلمون أشياء ولا يتصورون حقيقة العلم (قوله) وهذا التقرير أي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف بقوله وحصوله يستلزم (٥٩) حصول حقيقة العلم في ضمنه الخ

الكلام (قوله) بناء على أن حصول الشيء وهو العلم المطلق بهوية العينية أي الشخصية أعني حصوله في ضمن العلم المتعلق بالجنس والفصل مثلاً يستلزم حصول أجزائه العقلية التي هي نفس ارتسام مثال العلم وصورته في النفس إذ لو لم يكن التقرير مبنياً على ذلك لم يحتاج المؤلف إلى التعرض لقوله وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم ولا إلى دفعه بقوله وحصولها لا يتوقف على تصورها لأن الحوج إلى ذلك هو التنبيه على منشأ توهم لزوم الدور وهو القول بذلك الاستلزام ولولا ذلك تم الجواب وانحلت الشبهة بأن يقال غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق بالغير وحصوله لا يتوقف على تصور حقيقة العلم لأن الجمهور الخ ولذا قال السيد المحقق

(قوله) علم جزئي متعلق به ، هنا فائدة ذكرها في حاشية شرح المختصر

معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (قلنا) جواباً عنه (غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق (١) به (لا بتصور حقيقة العلم) فإن الجمهور يعلمون أشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي يريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) لأن اللازم حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل (٢) على حصول أجزائه فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها (٣) فلا دور ، وهذا التقرير بناء على أن حصول

إلى آخر ما في شرح الشيخ للفصول (١) قوله متعلق به أي بالغير وقوله لا بتصور حقيقة العلم أي المطلق وقوله فإن الجمهور يعني من العقلاء وقوله والذي يريد علمه أي لفظ أن يحصل على ذلك التقدير وقوله تصور حقيقة العلم يعني لا حصول جزء منه وقوله فلا دور يعني الاختلاف (٢) من شرح المواقف وغيرها (٢) الذي هو العلم الجزئي المتعلق بالغير لأنه مركب من حصول العلم المطلق وتعلق بالغير (٣) قوله لا يتوقف على تصورها أي لأن الحصول غير التصور (٤) وحاصل حل الشبهتين افرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لأن منشأها عدم افرق بينهما في الشبهة الأولى بخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ذهنه قائمة بالنفس أيضاً وهذا معنى كون الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية بخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصوله متعلق بالذات ولا شك أنه متوقف على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر إذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما أن يرسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وليس تصورهما مستلزماً له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تصورهما والثاني أن يرسم فيها بمثلها وصورتهما وهذا هو تصورهما لا حصولهما على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصافه النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهةتان بالكلية (٥) من شرح المواقف للسيد

قال العلم الجزئي المتعلق بالغير هو تصور ذلك الغير بعينه (٥) وإذا كان كذلك حصل تصور العلم المطلق بتصور الغير وحينئذ يقول المؤلف عليه السلام إنما يعلم بحصول علم جزئي لا عبارة عليه إذ حصول العلم الجزئي هو نفس تصور ذلك الغير وكان في قول السيد المحقق العبارة المحررة إشارة إلى أن تصور الغير هو الزاد من حصول العلم بالغير فتمام اهـ مع زيادة يسره (قوله) أي تقرير المؤلف لاستدلال المخالف ، تحقق هذا أهم مقوله ، لعل وجهه أنه كان الظاهر أن يقول المحشى رد استدلال المخالف كما ذلك ظاهر من صريح كلام الأصل المحشى عليه ، والله أعلم (٥) عن خط سيدي أحمد بن زيد ، في بعض الحواشي أي تقرير احتجاجهم بالرد عليه ، وهو أولي كما يظهر بالتأمل لا كما ذكر المحشى الأول فتنبه (٥) قال من خط شيخه عافاه الله (قوله) بهويته ، أعلم أنما به الشيء هو يسمى باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية (قوله) التي هي نفس ارتسام ، كان الظاهر أن يقول التي بها ارتسام مثال العلم الخ والله أعلم (٥) عن خط شيخه

في حواشي شرح المختصر بعد ان اجاب بما ذكرنا وبهذا القدر من الجواب انكشف الحال واندمر الاشكال قال وانما زيد في الجواب ببيان ما توقف عليه غير العلم تنبيها على ﴿٦٠﴾ منشأ توهم الدور فانه يتوقف على حصول علم جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى

الشيء بهويته العينية يستلزم (١) حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر (٢) (وقيل) لا يحد لا لكونه ضروريا بل (لعدم تحديد (٣)) وهذا رأى الجويني والغزالي الموعود به سابقا قالوا (وانما يعرف) اى العلم على صيغة المجهول من المعرفة (بالقسمة او المثال) اى يتميز بهما عما يلبس به من الاعتقادات (٤) اما القسمة فكان يقال الاعتقاد اما جازم اولا (٥) والجازم اما مطابق اولا والمطابق اما ثابت اولا فقد خرج (٦) عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلبس به من الاعتقادات التى هى الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين وهو بهذا المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين (٧) واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة (٨) (قلنا) القسمة والمثال (ان افاد اتميز) بالماهية العلم عما عداها (صلحا معرقا) (٩) وحدها لا لا يزيد بتحديد ما هنا سوى تعريفها (والا لم تحصل بهما معرفة) لا امتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه كذا قرر الكلام في هذا المقام « واعلم » ان الغزالي صرح في المستصفي بانه

بحصول ماهية العلم في ضمنه فكانه لم يفرق بين حصوله وتصوره انتهى وبما ذكرنا يعرف كون اندفاع الدور على ما هو الحق اظهر اذ لا يحتاج مع البناء عليه الى قوله وحصوله يستلزم الخ كما احتجج اليه مع البناء على غيره والله اعلم (قوله) والحق خلافه والا لزم قيم حصوله العلم بهويته بان وجد فيه وجود امتصلا أن تحصل في ذهنه اجزا والمعرفة متميزة بعضها عن بعض فيتصوره وليس كذلك قال في شرح المواقف بين الجنس والفصل تمايز في الحصول الشخصي بان يكون للجنس وجود والفصل وجود بل هما متحدان بحسب الخارج (قوله) كما قرر في موضعه وقد عرفت ذلك من المنقول عن شرح المواقف من أن عدم تميز الاجزاء العقلية في الحصول الشخصي انما يتميز في العقل قالوا استلزم حصول الشيء بالهوية حصول أجزائه العقلية لتمييز الاجزاء في الهوية وليس كذلك فتأمل والله اعلم (قوله) من المعرفة فيكون بتخفيف الرأى في يعرف لامن التعريف والا لكان بتشديد ما (قوله) اما جازم اولا لوقال وغير الجازم ليس علم بل هو الظن والشك والوهم لكان أولى ولهذا قال المؤلف فيما يأتي قريبا من الاعتقادات التى هي الظن الخ (قوله) وهو العلم بمعنى اليقين أى ذلك الاعتقاد الجازم الخ (قوله) اخص

السند قدس سره (١) على رأى الحكماء في وجود الكل الطبيعي في ضمن اشخاصه والحق خلافه اه (٢) لان العلم الجزئي لم يقتض به حصول الكل الطلوع تصوره اه (٣) عمر الامر عمرا مثل قرب قربا وعسارة بالفتح فهو عمر اى صعب شديد وعمر الامر عمرا من باب تعب تعباً اه مصباح (*) في المواقف وربما نصر بالدليل الثاني اه وانما قال ربما لان النصرة تخيلية الاترى انه ان تم دل على امتناع التعديد دون عمره وان لم يتم لم يدل على شيء اه ح مواقف (*) يعنى بالسكنه اه شيخ لطف الله وفي القصول لفاء جنسه وقضاه اه (٤) اذ لافاء لتمييزه عن الارادة والقدرة وسائر الصفات النفسية وانما التباسه بالاعتقادات والله اعلم اه (٥) وغير الجازم ليس علم بل هو الظن والشك والوهم اه عضد (٦) اى حصل وقوله التى هي الظن تميز عنه بالجازم وقوله والجهل المركب تميز عنه بالمطابقة وقوله واعتقاد المقلد تميز عنه بالثابت اه (٧) وهما كونه بمعنى يقال غير الثابت والمعنى الاخر هو الذى يشمله، ووجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاول هو انه بذلك المعنى يشمل التصور الذى لا يمكن تميزه ولا يشمله بهذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما سيأتى عن قريب واما وجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاخر فهو ظاهر اذ هو اخص من المعنى الاخر والله اعلم اه (ح) عضد (٨) اوى قال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين اه شرح مواقف (٩) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزاً صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افادنا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لو ازم بينه والالم بجهل احد وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لا انتفاء شرايطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفاء عما عداه واذ ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانظوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وانما المثال الى التعريف الرسمي ليس شيء منها على اطلاقه اه شلي في حاشية شرح المواقف وقد ذكر العضد في شرح المختصر معنى هذا الكلام وانقله في المواقف هو والشارح والله اعلم واحكم وصلى الله على سيدنا محمد واله

منه بالمعنيين السابقين وهما كونه بمعنى قابل غير الثابت وكونه بمعنى اخصيته بالنظر الى المعنى الاول ان المعنى الاول يشمل التصور الذى لا يمكن تميزه بخلاف هذا المعنى لعدم صدق الاعتقاد على التصور كما سيأتى واما وجه اخصيته بالنظر الى المعنى الاخر وهو العلم بالمعنى الاخر فظاهر

(قوله) ثم قال لكننا نقدر، الى قوله هذا تلخيص كلامه لعل هذه نسخة بدل عن قوله وذكر أي الغزالي التقسيم والمثال الى قوله يفهمك حقيقة (قوله) فظهر انه إنما أراد الى قوله لا مطلق التعريف، أي ما يفيد امتيازه عن غيره (قوله) جار في غير العلم كما اعترف به، أي الغزالي حيث قال لتسره في أكثر الأشياء فليس عسر التحديد الحقيقي يختص بالعلم بل يجري في غيره لصعوبة الامتياز بين الذاتيات والعرضيات ذكره الشريف فالاطلاع على ذات الماهية لما كان في غاية الصعوبة نظروا في آثارها الفايضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية وسماوا المستنبعات العامة أجناساً وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها اعراساً عامة والمستنبعات الخاصة فصولاً وتوابعها خواص وعرفوا بتلك المستنبعات (قوله) إدراك يتجلى به المدرك، التجلي في حق الله تعالى غير لائق فلو قيل إدراك ظاهر لمدرك من مدرك الخ

(قوله) فالاطلاع على ذات الماهية الخ، فانهم لما نظروا في ذات الانسان وجدوها مستتبعة للحياة والناطقة وهما السميان بالانوار الفايضة على الذات أي اللاحقة لها ونظروا ثانياً في هذه الانوار فوجدوا منها ماهو عام وما هو خاص قسموا ما كان عاماً جنساً وما كان خاصاً فصلاً ثم وجدوا هذه الانوار مستتبعة لتوابع عامة وخاصة

يعسر تحديد العلم بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين لتسره في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال لكننا نقدر على شرح العلم بتقسيم او مثال اما التقسيم فهو ان نميزه مما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالطائفة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبق مع تغير المعتقد ويصير جهلاً بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتميز (١) يكاد ان يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه، واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر أي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صورة العقولات في العقل فالنفس بمنزلة حديد (٢) للمرآة وغير زتها التي بها تنهى القبول للصورة أعني العقل بمنزلة صقالة المرآة واستدارتها وحصول الصور في مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا تلخيص كلامه في المستصفي وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقة فظهر انه إنما أراد تسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضاً كما اعترف به (وقيل) بل (يحد) لانه نظري ولا يعسر حده (فهو) معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضها ولها (اعتقاد جازم مطابق ثابت) الاعتقاد كالجنس (٣) شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل الاول الظن والثاني الجهل المركب والثالث اعتقاد المقلد المصيب (٤) الحاصل بلا برهان (و) هذا الحد (ليس) بجامع لخروج علم الله تعالى (٥) عنه فان الاعتقاد يختص بالعلم الحادث (و) لخروج (التصور) عنه لعدم اندراجها في الاعتقاد ايضاً مع انه علم تقول علمت حقيقة الانسان ومعنى المثلث (والاولى) في تحديده ان يقال (ادراك يتجلى به المدرك) بفتح الراء (للمدرك) بكسرهما الادراك جنس شامل للتصورات

(١) في نسخة والتميز لك ان ترسم وكتب عليه في العنكبوت كاد يرسم اه (٢) في حاشية السعد حديد اه (٣) لا جنس حقيقة لخروج علم الله عنه والتصور مع كونها علمين والجنس شامل لافراد ماهو جنس له (٤) قال المحقق عبد الحكيم في حاشيته على حاشية الخياطي ويخرج اعتقاد المقلد المصيب لعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان تزول بتقليد اخر اه (٥) وقد اوجب عنه بان القصد الى تحديد العلم المكتسب فلا ضير في خروج علم الله تعالى لكنه يفتي الاعتراض عليه بالتصور فلا يكون هذا الجواب دافعاً للاشكل بكلامه فالصواب ان يجعل هذا جواباً عاماً او رد على الحد الثاني اعني قوله ادراك يتجلى به الخ لانه اورده عليه الخشي ان التجلي في حق الله تعالى غير لائق ولو قيل ادراك ظاهر المدرك من مدرك الخ لكان اولي اه كلام الخشي

قسموا ما كان عاماً عرضاً ماهاً وما كان خاصاً خاصة كالشمس والضحك فان الشمس تابع للحياة والضحك تابع للناطقية اد (ح)

لكن أول وينظر هل الظهور ينفيد ما أفاده الانكشاف التام ليكون مانعاً أم لا (قوله) وليست أي ادراك الحواس من العلم على ما هو الحق
 إشارة الى ما ذكره المؤلف عن أبي الحسن الأشعري من أن ادراك الحواس الظاهرة عنده علم بتعلقها فلا ادراك

بالسامعة علم بالمسموعات وقس باقيا
 من الباصرة واللامسة والذائقة
 والشماعة وقد خالف الجمهور من
 المتكلمين قالوا فانا اذا علمنا شيئاً
 كاللون مثلاً علمنا تماماً ثم رأيناه فانا
 نجد بين الحالين فرقة ضرورياً ونعلم أن
 الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا
 شبهة ولو كان الانبصار علماً بالمبصرات
 لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق
 بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين
 العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم
 بهذه الرائحة وشمها واجيب بان
 هذا الفرق لا يمنع كون ادراك
 الحواس علماً مخالفاً لاسائر العلوم
 المستندة الى غير الحواس فيكون
 العلم حقيقة نوعية متناولة لافراد
 متخالفة بالهويات وأيضاً فاما يصح
 استدلال الجمهور لو أمكن العلم
 بتعلق الادراك الحسي بطريق اخر
 غير الحس ليقم قولهم فانا اذا علمنا
 شيئاً الى آخره وهو باطل لان الحس
 (قوله) وينظر هل الظهور ينفيد الخ ،
 لا يفيد لانه من حيث الافادة مشترك
 بين هذين اصطلاحيين ولغويين
 كما سيأتي في بحث الظاهر والمأول
 اه سيدي عبد الله الوزير (قوله)
 وليست ، لعل التماثل في ليست
 باعتبار اكتساء الادراك له من
 المضاف اليه اه سيدي احمد (ح)
 (قوله) عن ابي الحسن الاشعري ،
 وقد قيل عن الاشعري انه رجع عن
 هذا القول لان البهائم احساساً أي
 ادراكاً بالحواس وليست من اولي
 العلم عرفاً ولا لغة وجعل احساس
 العقل علماً دون احساس البهائم محض
 اصطلاح اه ح (قوله) فلا ادراك بالسامعة علم بالمسموعات ، وهو رأي البغدادية من المعتزلة واختاره المولي ص بالله في الاساس اه ح

والتصديقات والتجلى الانكشاف (١) التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم
 ممكنه ومسحيله والمفرد والمركب والكل والجزئي ويخرج عنه ممكن (٢) الزوال
 من تصور او تصديق سواء كان مطابقاً او غير مطابق إلا انه يرد (٣) ادراك الحواس
 الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما هو الحق فلا يطردها اما الاشعري
 (١) قال العلامة الشافعي في حواشي شرح المواقف مامعناه فان قات التجلي هو
 الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام عناية في التعريف وذا غير جائز قات لو سلم فالتبادر من المطلق
 الكامل منه وحمل التعريف على التبادر واجب نعم والمراد من التام مالا دغدغة (٢) فيه لاحالاً ولا
 مالا فلا يرد التقليد والجهل المركب اذ عدمها فيهما انما هو حالاً فقط ان قلت فيما يعلم انتفاء
 الدغدغة مالا قلت يعلم منه عدم احتمال التقيض بوجه من الوجوه اه معنا كلامه (٣) في القاموس
 ما نلفظه دغدغه بكلمة طعن عليه والدغدغة الزغزغة في معانيها الخ اه (*) انما قيد
 التجلي بهذا ليخرج الظن والجهل المركب واعتقاد التقليد المصيب كما صرح بذلك في شرح
 المواقف وفيه انه ان خرج به ماذكر فانه يخرج به بعض التصورات ايضاً مع قصرهم بدخولها
 في المحدود وذلك كتصور الانسان بوجه الضاحك او بعنوان الناطق مثلاً فان ذلك ليس انكشافاً
 تاماً له كتصوره بالحيوان الناطق اذ يجب ان يراد بالتام مالا اتم منه كما يفيد قوله الذي لا اشتباه
 فيه وكما يقتضيه اخراج ماذكر اذ لو لم يرد به ذلك لما خرج ماذكر ، وقد بوجه ذلك
 على رأي من قال ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء حقيقة بل هو المرسوم صورة
 مطابقة للنفس الوجه لا للشيء ، مثلاً اذا تصورنا الانسان بوجه الضاحك فلا شك ان المرسم
 فينا صورة مطابقة لماهية مفهوم الضاحك لكن له نسبة الى الانسان فيقال انه تصور له مجازاً
 كما يقال لجالس السفينة متحرك وقد حقق هذا الرأي بعض المتأخرين لمحروقه عفي الله عنه كما
 وجدت وقيل ان كلام الرئيس يفيد اه (٢) كالظن والجهل المركب واعتقاد التقليد المصيب ايضاً
 لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تتجلى به العقدة اه شريف
 من شرح المواقف (*) اعلم ان خروج الجهل المركب والتقليد مبني في هذا الكتاب وفي
 غيره من كتب المحققين على ان كلا منهما ممكن الزوال بخلاف اليقين الذي هو العلم بالمعنى
 الاخص فانه ليس بممكن وفيه بحث ذكره الفاضل الدواني في حواشيه على الحواشي الشريفة
 على الشرح المضدي وهو ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا شك ان زوالهما ممكن بالذات
 وزوال اليقين ايضاً كذلك اذ ليس شيء منهما واجباً بالذات ولا متمتعاً بالذات وان اريد
 امكان اتصاف الموضوع بالمحمول بشرط الوجود وهو معنى القضية الممكنة التي يعتبرها المنطقيون
 في مقابلة الضرورية المطلقة التي مضمونها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط وجوده
 فلا يظهر ان التقليد والجهل ضروريان لشيء من النفوس بهذا المعنى كيف والاستعدادات متفاوتة
 جداً ومن الجائز عقلاً رسوخ التقليد والجهل المركب في بعض النفوس ولو في بعض العقائد
 بحيث يتمتع زوالها عنه بل ذكر الشيخ الرئيس في بعض المواد من الاشارات ان الذي يقتضي خلود آهو
 الجهل المركب وهذا شعر بعدم الزوال المراد اهملخه من كلام طويل اه (٣) أي على هذا الحد ادراك
 الحواس الظاهرة وهي خمس والباطنة ايضاً خمس وقد جمعها من قال مبتدئاً بالحواس الباطنة
 خيال ثم وهم ثم فكر * وذكر ثم حفظ فبني خمس
 وسمع ثم ابصار وشم * وذوق ثم خامسهن اس

اصطلاح اه ح (قوله) فلا ادراك بالسامعة علم بالمسموعات ، وهو رأي البغدادية من المعتزلة واختاره المولي ص بالله في الاساس اه ح

لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس لا يقال نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لو اننا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتنا ضروريا فقد صح امكان العلم بتعلق الادراك بطريق آخر غير الحس لانا نقول هذا غلط نفيا من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يمتحنى على ذي مسكة (قوله) لان المراد بالمعنى ما يقابل العين ، يعنى ليس المراد بالمعنى الصورة الذهنية الكلية لانه مغل بالنعكاس الحد اذ يخرج العلم بالجزئيات بل المراد بالمعنى الصورة الذهنية كلية كانت أو جزئية قلنا قال المؤلف فيشمل الكلي والجزئي (قوله) أي ما يدرك بأحدى الحواس الخمس ، تفسير للعين لا للمعنى (قوله) الادراك مجاز ، أي المذكور في تعريف العلم (قوله) اجيب باشتهاره ، أي اشتهار هذا المجاز أي اشتهار التجوز بالادراك في المعنى الاعم يعنى ﴿٦٣﴾ انه مجاز مشهور في العلم بالمعنى

الاعم الذي هو جنس للعلم بالمعنى الاخص وقد توهم بعض الناظرين ان الضمير في اشتهاره للعلم الاعم واعترض على المؤلف بان الاشهر استعمال العلم في المعنى الاخص كما سبق وهو مدفوع بما ذكرنا (قوله) ينكشف بها لمن هي له ، أشار بتقديم هذا الى أنه متعلق بالتجلي أي يتجلي لمن تلك الصفة ثابتة له مامن شأنه ان يذكر (قوله) مامن شأنه ان يذكر ، فسر به هذا لانه لو أراد المذكور بالفعل لورد ان المذكور بالفعل لا يصح ايقاع التجلي عليه اذ قد حصل له التجلي (قوله) انكشافا تاما ، أخذه المؤلف من معنى التجلي لما عرفت أنه الانكشاف التام (قوله) وهو ، أي هذا التعريف فيما يتناوله من أفراد المعرفة (قوله) ويخرج عنه ، أي فيما يخرج عن هذا التعريف (قوله) كالذي قبله ، أي كالتعريف الذي قبله وهو ادراك يتجلي به الخ (قوله) أي يتجلي به المذكور من

فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم (١) فيطرده عنده فان اريد اخرجه زيد في الحد لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلي به المعنى المدرك للمدك فيطرده (٢) حيث ان المراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما يدرك بأحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي ﴿فان قيل﴾ الادراك (٣) مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي الحقوق والوصول والمجاز مجزور في التعريفات اجيب باشتهاره ﴿فان قيل﴾ يلزم حيث تدعى تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم اجيب باشتهاره في المعنى الاعم (٤) الذي هو جنس للاخص المعروف (او) يقال (صفة يتجلي بها المذكور لمن هي له) ومعناه (٦) انه صفة ينكشف بها لمن هي له مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباها فيه وهو فيما يتناوله (٧) ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتبادر ان المذكورية مدخلا فيه أي يتجلي به المذكور من حيث هو مذكور وانكشف الاعيان من هذه الحيثية

(١) فالسمع عنده نفس العلم بالسمع والبصر نفس العلم بالبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان اه (٢) قوله فيطرده أي الحد وقوله فان اريد اخرجه أي ادراك الحواس اه (٣) قوله فان قيل الادراك يعنى المذكور في حد العلم وقوله واجيب باشتهاره يعنى فيلحق بالحقائق فيجوز ان يقع في التعريفات اه (٤) قوله في المعنى الاعم يعنى الادراك وقوله الذي هو جنس للاخص المعروف يعنى فيصح ان يحد الاخص بالاعم لجلاله اه (٥) قال السيد السند في شرح المواقف بعد سرد جميع التعاريف له واحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة الخ وقال بعض محبيه ان قائله الشيخ ابو منصور اه والله اعلم (٦) وهذا حد الشريف الا انه عدل عن قوله لمن قام به الي قوله لمن هي له لانها ابعد عن الايهام اه وهذا الحد لا يستقيم على اصول البهشية اه لي وينظر هل الظهور يفيد ما افاده الانكشاف التام ليكون مانعا اولاه (٦) قوله ومعناه أي هذا الحد انه يعنى العلم اه (٧) قوله وهو فيما يتناوله الضمير مبتدا ويخرج معطوف على يتناوله وكالذي قبله الخبر اه

حيث هو مذكور ، هذه الحيثية فهمت من تعليق التجلي عن الوصف المناسب وهو المذكور المشعر بالغلبة واذا كان التجلي من هذه

(قوله) ما يقابل العين ، وفيه ان مدرك الحواس ليس الا المعاني كما صرح به ارباب المعاني فكيف يخرج مدرك الحواس بالتقييد بالمعنى وجوابه ان التقييد بالمعنى بمعنى ان المدرك المعنى لا من حيث انه من اعراض العين بل من حيث ذات المعنى وادراك الحواس من حيث ادراكها للاعيان من حيث ما عليها من الاعراض كاللون والريح واللين ونحو ذلك ولذلك سميت المدركات محسوسات والمدركات حواس اه من انظار سيدنا العلامة حسن بن محمد المغربي رحمه الله (قوله) لانه مغل بالنعكاس الحد ، عبارة السعد قوله في الامور المنوية

الحيثية أعنى من حيث المذكورية بالقلب أو اللسان لامن حيث المشاهدة ظهر معنى قوله عليه السلام وانكشف الاعيان من هذه الحيثية أي المذكورية والحضور القلبى أو الخيالى بعد غيبة المشاهدات عن الحواس قال في المراجعة ويعبر عنه بالتمثيل (قوله) انكشف المعاني ، أي كاتكشاف المعاني وقوله اذلا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية أي من حيث أنها خارجية لامن حيث كونها مذكورة وقوله سوى الحواس الظاهرة كالمشاهدة في المشاهدات مثالا لا الذكر القلبى أو اللسانى ولهذا قال المؤلف سواء كان المذكور مأخوذاً من الذكر بالضم وهو فعل القلب كقول العلماء وليمكن هذا البحث على ذكر منك أي بذكر قلبى أو حضورى في الخيال (وقوله) أو الذكر ، بالكسر ، وهو فعل اللسان وانما امر بالتأمل لدقة هذا الفرق (قوله) يعنى ان الخلاف في تحديده كالمخلاف فيه بالمعنى الاخص ، اما صاحب المواقف فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم حيث قال المرصد الثانى في تعريف مطلق العلم وقبه أي في العلم المطلق ثلاثة الاول انه ضرورى الى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام من الاقوال وما فعله المؤلف عليه السلام من ذكر الخلاف في الاخص ثم في الاعم لا يخالفه في المعنى (قوله) الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، سيأتى قريباً ان العلم من مقولة الكيف لانه صفة للعالم فهو نفس الصورة فلذا عدل عن تعريف بعضهم بان العلم حصول الصورة لأن الحصول من مقولة الاضافة والحصول ليس صفة للعالم وسيأتى فائدة زيادة قوله أو عنده أي عند العقل وهو دخول الجزئيات المادية فانها ليست في العقل بل عنده لكونها في آلات النفس وقواها ﴿٦٤﴾ (قوله) بديهية ، أي ضرورة (قوله) واتفاقاً ، أي بين من يقول بان العلم نفس

الصورة أو قبولها أو اضافة مخصوصة

انكشف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب أو الذكر وهو فعل اللسان فتأمل (و) العلم (بالتاني) أي المعنى الاعم (كذلك) يعنى ان الخلاف في تحديده كالمخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه (الصورة الحاصلة (١) من الشيء في العقل أو عنده) اعلم ان العلم ليس حاصل قبل حصول (٢) الصورة في الذهن بديهية واتفاقاً وحاصل عنده بديهية (١) قوله الصورة الحاصلة من الشيء والمراد من الصورة المثال وقوله أو عنده يعنى مجاور له اما لا (٢) قوله قبل حصول الصورة يعنى ارتسامها وقوله بديهية واتفاقاً يعنى يعلم ذلك بديهية أي ضرورة وهو متفق عليه وقوله وحاصل عنده أي عند حصول الصورة اهـ

أي الصور الذهنية كليات كانت او جزئيات تغاير الامور العينية وتقييدها بالكليات ليس يستقيم لما ذكره في المواقف من انه غل بطرد الحد أي انعكاسه لانه طرد للحد في جميع افراد الحدود

على ما هو المعنى اللغوى اذ يخرج العلم بالجزئيات اخرج عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل القرني (قوله) لدقة هذا الفرق ، أي افرق في الاعيان من حيث الذكر ومن حيث الوجود الخارجي فتأمل اخرج عن خط شيخه (قوله) فانه جعل الخلاف في المعنى الاعم ، وقد ذكر صاحب الفواصل عن بعض المحققين ان الخلاف ليس الا في المعنى الاخص قال وهو الذى ينطبق عليه استدلال من يقول بان ضرورى بل لا يشى الا عليه كما ان من قال بعمر تحديده لا ينظر الا اليه فالتقسيم الذى يميزه عن غيره صريح في انه المراد اهـ منه لفظاً ح (قوله) ثم في الاعم لا يخالفه ، أي ما ذكره صاحب المواقف اخرج (قوله) ان العلم من مقولة الكيف ، واعلم انه قد وقع الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين في تعريف العلم فالمتقدمون يقولون ان العلم من مقولة الاضافة فتعريفه عندهم حصول صورة الشيء في العقل والمتأخرون يقولون هو من مقولة الكيف فتعريفه عندهم هو صورة حاصلة من الشيء عند العقل وهذا الثانى اوضح لانه يرد على المتقدمين ثلاثة وجوه الاول ان الاضافة تقتضى النسبة بين المضاف والمضاف اليه كقولك غلام زيد فقد نسبت الغلام الى زيد فلي هذا لا بد من النسبة بين العالم والمعلوم وقد ينتقض ذلك اي بان لا تكون مطابقة بين العالم والمعلوم كقولك راينا شجراً من بعيد فظنناه فارساً او غير ذلك فبين غيرهما لم تحصل المطابقة فاذا علمت بذلك فالعلم لا يقتضى المطابقة بين العالم والمعلوم فتبين بهذا فساد تعريف المتقدمين المبني على ان العلم من مقولة الاضافة من حيث النسبة كما مر الثانى انهم قالوا ان العلم حصول صورة الشيء في العقل والمراد هنا ليس هو نفس الحصول الذى هو المصدر وانما هو الصورة الحاصلة الثالث انهم قالوا في العقل والعقل محله القلب فيفهم من اطلاقهم ان العلم محله القلب فقط وليس كذلك بل العلم قد يكون في القلب وقد يكون في الفضلات كالسمع والبصر والشم والذوق وغير ذلك فقد يعلم الانسان بهذه الحواس وبعضها وبهذين الآخرين تبين فساد تعريف المتقدمين من حيث الانقطة والمعنى ويحاجب عن المتقدمين بان الاضافة هاهنا من باب مجرد قطيفة أي قطيفة مجرد فيكون حصول صورة الشيء أي صورة حاصلة وبان في معنى عند فيرجعون الى تعريف المتأخرين فاذا علمت ذلك فالعلم من مقولة الكيف والكيف عرض الخ تعريفه اخرج

(قوله) والحاصل معه ، أي مع حصول الصورة (قوله) وقبول الذهن ، بانطباع الصور وانتقاشها فيه (قوله) وإضافة مخصوصة ، أي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم طالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوماً لذلك العالم وهذه النسبة هي التي تسمى بالتعلق فلا بد من هذا التعلق في كون شيء طالما باخر فجمهور المتكلمين جعلوا العلم إضافة محضة ﴿٦٥﴾ هو هذا التعلق وقال الحكماء العلم

هو الموجود الذهني وهو نفس الصورة الحاصلة فيه قالوا لا نأخذكم على ما هو عدم صرف ونقي محض ولا يمكن ذلك الابتعقله ولا شبهة ان بين العاقل والمعقول تعلقاً مخصوصاً والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة ولا ثبوت للمعلوم هنا في الخارج لانه عدم صرف فهو في الذهن فاذا لاحقيقة العلم الا أثر الوجود في الذهن واما التعلق فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لما قالوا وهذا الموجود في الذهن هو المعلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم قالوا واذا كان العلم به هو عدم صرف على هذه الحال وجب ان يكون العلم في سائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية وابطل المتكلمون كون العلم عبارة عن الموجود الذهني بانه لو كان ثبوت التعلق لاجل حصول ماهية المعقول في ذهن العاقل لم فيمن عقل السواد والبياض ان يكونا قد حصلوا في ذهنه فيكون الذهن اسود ايض وهو بناء منهم على

واتفاقاً والحاصل (١) معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها وإضافة مخصوصة (٢) بين العالم والمعلوم فذهب بعض العلماء الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف (٣) وبعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الافعال وبعضهم الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة (٤) والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني

(١) قوله والحاصل معه امور ثلاثة الخ اعترض على هذا بما حاصله كيف يترتب على هذه الجملة اعني حصول الصورة في الذهن كما يفيد قوله معه ما ذكر من الامور الثلاثة مع المخالفة الظاهرة في تعريف العلم بين الحكماء والمتكلمين فترتب ذلك على تلك الجملة من الجمع بين الاضداد فان تعريف الحكماء مبني على الوجود الذهني فلا يناسب دخول تعريف غيرهم تحت تلك الجملة التي هي عين تعريفهم وليس عندهم الا امر واحد كما هو مدلول تلك الجملة فكيف يترتب عليها ما ذكر هذا تقرير الاعتراض المذكور بناء على تعريف العلم عند الحكماء بالحصول كما هو في المواقف وقد يقرر الاعتراض باعتبار تلك الجملة المفيدة بكون العلم من مقولة الاضافة بانه كيف يتفرع عليها ما ليس من تلك المقولة « والجواب » ان هذه مناقضة باعتبار ظاهر العبارة فيحمل على ان المراد بالضمير في قوله معه هو المعلوم والرتب على تلك الجملة هو تعريفات العلم الثلاثة فيحصل حينئذ التباين وقد يقال ان المراد بقوله وحاصل معه اي مع ذلك المفهوم حصولاً لا ينكشف ولا يرسم ولا تتحقق المطابقة وعددها لا يتلك الامور الثلاثة كما يشعر به الاتيان بالواو في تعداد الامور الثلاثة وهذا المعنى اعم باعتبار لوازم العلم فصيح ان يتفرع عليه ما ذكر والحكماء المثبتون للوجود الذهني لا ينكرون لوازم الماهية ويسمون العقولات الثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعلل فلاحظة مفهوم العلم اولاً بما يعبر الامور الثلاثة باعتبار لوازمه ثم بيان ان كل واحد منها قد جعل ماهية العلم لافساد فيه وقريب من عبارة ابن الامام وقع في حاشية جمال محمود على شرح التهذيب الدواني اه مختصراً من افادة السيد العلامة ضياء الدين اسعيل بن اسحق وقات من خطأ العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (*) قوله والحاصل معه اي مع حصول الصورة والمعنى ان المجتمع عند حصولها امور ثلاثة اه (٢) يعني فهو تعلق خاص بينهما اه (٣) هكذا فسرهم الحكماء واما المتكلمون ففسروه بقولهم العلم اضافة محضة بين العالم والمعلوم لانهم لم يقولوا بالوجود الذهني والامام (٤) منهم مع انه يقول بالوجود الذهني اه (٥) يعني الرازي اه (*) قوله الكيف الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبه اه ح تجريد (٤) وهو قول المتكلمين لعدم قولهم بالوجود الذهني لكن ينظر في ترتب هذا على قوله والحاصل معه امور ثلاثة فان ضمير معه لحصول الصورة في الذهن البتة على الثبوت الذهني اه قات يصح ذلك الترتب اذا مراد بحصول الصورة العائد اليه ذلك الضمير هو المعلوم والرتب على قوله والحاصل معه من التعريفات الثلاثة هي حدود العلم نفسه على ان القائل بالوجود الذهني اعياجه العلم بالصورة الحاصلة لا بحصولها فلا وجه لهذا الاعتراض كما لا يخفى اه

ابطال الوجود الذهني وسياتي الكلام فيه عند قول المؤلف وهو مبني على الوجود الذهني (قوله) والتعريف مبني على الاول وهو كونه من مقول الكيف فيكون العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده كما عرفت (قوله) وهو مبني على القول بالوجود الذهني ، فنفاه جمهور المتكلمين واثبت الحكماء ، وتحقيق ذلك بان يقال لاشبه في ان النار مثلاً لها وجود به يظهر منه احكامها واثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها

وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا منها لا نزاع فيه انما النزاع في النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا تترتب عليه تلك الاحكام والاثار أولا وهذا الوجود يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واستدلوا على ثبوته بانا نحكم على مالا وجوده في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كالحكم عليه بالامكان العام وكون الممتنع اعم من شريك الباري تعالى والحكم عليه يقتضي ثبوته اذ ثبوته لغيره فرع ثبوته في نفسه واذ ليس ثبوته في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب ورد بانهم اذا ارادوا بالاحكام الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على مالا وجوده في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واحتج جمهور المتكلمين على نفي الوجود الذهني بانه يلزم منه ان من عقل السواد والبياض والحمر والبرد ان يكون قد حصل في ذهنه ذلك فيكون الذهن اسود ابيض حارا باردا وذلك منتف بالضرورة وايضا يلزم منه حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا وذلك منها لا يعقل ورد الوجه الاول بانه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل في الذهن هوية السواد والبياض اي ماهيتهما مأخوذة بالوجود العيني الخارجي الذي هو مصدر الآثار لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وغير الاصيل والماهية الذهنية مخالفة للهويات الخارجية في الوازم التي للوجود الخارجي وكون المحل اسود ابيض من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهني بتلك قطعاً ورد الثاني بان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتضمنة بالعظم المانع من الحصول في الذهن لا ماهيتهما هذا ما يتعلق بما اشار اليه المؤلف عليه السلام ولتحقيق الوجود الذهني وما فيه من الاعتراضات والجوابات موضع آخر (قوله) والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها فقد عرفت ان المؤلف اثبت النقيض للتصور وانه قد يحتمل النقيض فيكون المراد بغير المطابقة محتمل النقيض من تصور وتصديق متناول الظن والجبل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وقد عرفت ما في ذلك من الكلام فتذكر (قوله) والجزئيات سواء كانت مجردة او مادية لدخول الجزئيات المادية في قوله او عنده (قوله) وهذا بناء على ان المدركات الكليات والجزئيات ﴿٦٦﴾ المجردة، وذلك لان قوله او عنده انما تدخل فيه الجزئيات المادية لا ادراكها بالحواس

وليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرفة فلا تدخل بالحد انما تدخل به لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات

فهي عند العقل لافيه واما الجزئيات المجردة فهي لا تدرك بالآلات النفس وقوامها فلا تدخل في هذا القيد والمراد بكون الجزئيات مجردة انها

مجردة عن التعلق بالمحسوسات (وتحقيق ذلك) ان المعاني اما كلية فترسم في القوة العاقلة واما جزئيات حقيقية فان كانت محسوسة فهي مدركة بالحس المشترك محفوظة في الخيال وان كانت متعلقة بالمحسوسات فهي مدركة بالوهم وحفظها بخزانة وان لم تكن محسوسة ولا متعلقة بالمحسوسات فهي مرتسمة ايضا في العاقلة كالامكان مثلا فانه معقول صرف فاذا ادركنا امكان زيد مثلا واشربنا اليه اشارة عقلية بهذا الامكان كان جزئيا حقيقيا ومقولا صرفا لا مدركا بالالات المخصوصة باذراك الجزئيات المحسوسة ومتعلقاتها بل نقول نحن نعم بالضرورة انا ندرك اشياء ليست جسمية اصلا كالامور العامة بجزئياتها لا تدرك الا بالعقل وكذا خصوصيات المادي كالقول العشرة على اصطلاح الحكماء فانها جزئيات مجردة فاذا ادركت ارتسمت في النفس الناطقة لافي قواها المدركة أو الحافظة هذا تلخيص ما ذكره بعض المحققين اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الجزئيات المجردة ليست هي المنتزعة عن المحسوسات فانها لا تكون الا كلية اذ لو كانت جزئية لكان ذلك تشخيصا بالامور المحسوسة القابلة للتقسيم فلا يدركها العقل كما سيأتي بخلاف الجزئيات المجردة كما ذكرنا

(قوله) فلا نسلم الخ، واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس الساب داخل في مفهومها اه شرح مواقف مختصرا (قوله) وانه قد يحتمل النقيض، ينظر ما قلناه بعد قوله ان المؤلف اثبت النقيض فتأمل اه ح عن خط شيخه الحسن بن اسماعيل (قوله) وقد عرفت ما في ذلك من الكلام، في حاشية قوله يقابل غير الثابت من تصور او تصديق اه ح (قوله) وهذا بناء على مدرك الكليات والجزئيات تمام قول المؤلف هو للعقل اه (قوله) كالامور العامة، اقول المراد بالامور العامة الامور التي هي مشتركة بين الواجب لذاته والممكن لذاته وهي الوجود على ماسياتي بيان ذلك والوحدة لان لكل موجود هوية وتلك الهوية هي وحدته حتى ان الكثرة من حيث هي كثرة تعرض لها الوحدة فيقال هذه كثرة واحدة اه من شرح المائض النصص اه ح (قوله) لكان ذلك لتشخيصها، اي اتصاف الاشياء المنتزعة لاجل تشخيصها وقد فرضت انتزاعها عن المحسوسات الشخصيات وحينئذ يصير المعنى المنتزع معنى كليا الا ترى انك اذا فرضت انتزاع معنى الانسان من زيد وحده كليا لا ينبع نفس تصور مفهومه من وقوع الشراكة فيه ولا يكون

(قوله) ومدرک الجزئیات ، أي وبناء على أن مدرک الجزئیات المادیة ای المحسوسة أو المتعلقة بالمحسوسات وإنما كان هذا التعریف مبنياً على ذلك لقوله أو عنده أي عند العقل فإن ادراكها كان بالقوى النفسانية كانت عند العقل للمجاورة لافيه لعدم ادراكه لها عندهم فلذا عدل المؤلف عن تعريف بعضهم للعقل بأنه الصورة الحاصلة في العقل فإن هذا لا يشمل ادراك الجزئیات المادیة عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون نفس العقل لکن يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من أن القصد هاهنا بالعلم ما يكون للعقل بذاته وهو الصور المعقولة دون ماهو بواسطة آله وهو الصور المحسوسة لما ستعلم من أن الفكر الكاسب إنما هو حركة النفس في مقولاتها وإن الأمور المعقولة التي يكون ترتبها ذكرها ونظرها هي المعقولات دون المحسوسات والمتمخيلات والمتوهمات فلا بأس بخروجها عن تعريف العلم كما صرح به المحققون كساحب الطوالع فإنه جعل المنقسم إلى التصور والتصديق هو التعقل لا العلم بمعنى مطلق الإدراك الشامل للتعقل والاحساس والتخيل والتوهم وكلام المؤلف أيضاً لا يناسب التعميم لما نقله فيما يأتي عن المنطقيين من أن النظر ملاحظة المعقول الخ وكذا ما ذكره المؤلف عن الأصوليين من أن النظر الفكر وهو انتقال النفس في المعاني إن أريد بالمعاني هي المعقولات كما ذكره الشريف (قوله) الجسمانية ، يمتثل أن يريد بالقوى الجسمانية المشاعر العشر أعنى الحواس الخمس الظاهرة والقوى الخمس الباطنة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف ويمتثل أن يريد بالقوى هي الباطنة فقط كما هو مقتضى ما نقلناه آنفاً عن بعض المحققين كما عرفت وعلى الاحتمالين فقد جعلوا القوى الباطنة كلها مدركة للجزئیات واعتمد المؤلف عليه السلام بناء منهم على أنها إما مدركة أو مكتملة للإدراك الباطني بأن تكون معينة في الإدراك كما في الحس المشترك فإنه آله للنفس في ادراكها كما ستعرف ذلك وكما في الحافظة فيما ذكرنا يستقيم التعميم فيما ذكره المؤلف من أن المدركات للجزئیات المادیة هي القوى الجسمانية «واعلم» أن كلام الحكماء في إثبات القوى الباطنة وتعددتها مبنی على اعتقاد كفري وهو نفی القادر المختار تقدس وتعالى كما ذكره السيد المحقق وذلك لأنهم لما اعتقدوا أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد احتاجوا إلى إثبات القوى وتعددتها لتعدد أفعالها الخمسة التي هي ادراك ﴿٦٧﴾ المحسوسات وإدراك المعاني الجزئية المتعلقة

والجزئیات المجردة (١) هو العقل ومدرک الجزئیات المادیة هو القوى الجسمانية
(١) یعنی عن العوارض المادیة اه (*) كالموجودات الخارجية الظاهرة والمجردة هي المتصورة
منها الغير الخارجية اه منه

الممكنات مستندة إلى الله تعالى وتقدس مع كونه منزهاً عن التركيب جل وعلى ومبنی أيضاً على أن المعقول عندهم جواهر مجردة والنفس كذلك أيضاً وتعلقها بالبدن إنما هو تعلق التصرف والتدبير لالكونها داخلية فيه بالجزئية أو الحول فلما ذهبوا إلى تجردها حكوا بأنها لا تدرك الا بالکليات لاستحالة ارتسام ماله امتداد كالصور الجزئية في النفس إذ لو كانت محلا لزم كونها منقسمة في السكم وهو باطل عندهم لتجردها فلذا اثبتوا القوى النفسانية لإدراك الجزئیات وحفظها وجعلوها متعددة لتعدد أفعالها كما عرفت وأجاب أهل الحق بعد تسليم كونها مجردة أن ارتسام ماله امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حوله كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع لأن حلول الأعراض سرياني وليس ارتسام الصور في النفس فلذا ذهبوا إلى أن المدرک لجميع اصناف الإدراكات هو النفس الناطقة فأن الحكم بالکي على الجزئي نحو زيد إنسان ونسب الجزئي عن الجزئي نحو زيد ليس بعمر والحال كما لا بد أن يدرك الطرفين والنسبة وليس الحكم المذكور للقوة الوهية ولا للحس المشترك ولا لغيرها فهو للقوة العاقلة وأيضاً فإن النفس عندهم لما كانت مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة لبدن الجزئي ولاستيفاء الحجج والشبه والاعتراضات محل آخر وإنما المراد التنبيه على أن نسبة المؤلف إلى الحكماء مخالفة لما عليه أهل الحق وينبغي الإشارة إلى بعض ما ذكره في القوى الباطنة لأن المؤلف عليه السلام قد لمح إليها بقوله القوى الجسمانية فاقضى المقام ذلك «فنقول» هي عندهم خمس «الاولى» الحس المشترك جزئياً من المشفصات هو معنى هذا والله أعلم اه ح (قوله) وكلام المؤلف أيضاً لا يناسب التعميم ، قد رجع القاضي في القولة الثانية إلى تقوية التعميم وتامه اه سيدي احمد اه ح (قوله) لا يناسب التعميم ، بل يناسبه : یعنی أن المدرک للجزئیات حقيقة هو النفس وإنما نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين وسيصرح المحشى بهذا عند تعدده القوى الباطنة وقد صرح المحقق جمال الدين في حواشي حاشية التهذيب للدواني أنه اتفق المحققون على أن مدرک الكلليات والجزئیات هو النفس الناطقة وإن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين وإنما الخلاف في ارتسام صور الجزئیات الجسمانية هل هو فيها أو في آلائها فليراجع فهو كلام حسن اه من خط سيدي انقاسم بن الحسين رحمه الله (ح)

وعمله مقدم الدماغ وهي القوة التي ترتب فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الحس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثم فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة قالوا ولولا هذه القوة لما أمكن الحكم بأن هذا الملموس هو هذا المادون وليس هذا المادون فإن الحاكم بالنسبة لابد أن يحضره المحكوم عليه وبه وليس شيء من القوى الظاهرة بهذه المثابة فهو لقوة باطنة وورد ما ذكرنا بأن الحاكم هو العقل وما ذكرناه من استحالة ارتسام ماله امتداد في النفس ممنوع كما عرفت «الثانية» من القوى الباطنة الخيال وعمله مؤخر البطن الاول من الدماغ وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك ولولا حفظه لما امتنع أن يعرف اذا غاب المحسوس عن الحواس الظاهرة أنه الذي رتب فيها سبق «الثالثة» الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالمداد الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السمكة من امها فتميل اليها فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة وعملها مقدم البطن الاول من مؤخر الدماغ «الرابعة» الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزائن لها ونسبتها الى الوهمية كنسبة الخيال الى الحس المشترك «الخامسة» القوة المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس قالوا هذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصلت عنه سميت مفكرة وان استعملها الوهم سميت متخيلة قالوا وعمل هذه القوة وسط الدماغ فهي بين البطن الاول وبين البطن الاخير لتأخذ من المحسوسات التي في أحضانها ومن المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتصرف بالتركيب والتفصيل فيما بين البطنين واستدلو على محالها بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها قالوا ويستعان

وهو رأي محقق الحكماء ووجه بناء الحد على رأيهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد (١) غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد (١) يعني ليس بجسم ولا جمالي اه

آخر مع ان اغلبها مقدمات خطائية لا يقيد المطلوب (قوله) وهو رأي محقق الحكماء هو رأي جمهورهم وعند بعض الحكماء ان المدركات للجزئيات

المادية هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكميات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالة الجسمية (قوله) واقعا على اصطلاحهم ، اي اصطلاح الحكماء اشارة الى ان اطلاق العلم على المعنى الاعم مخالف لاصطلاح اللغة والعرف والشرع كما حققناه فيما سبق (قوله) وفيه اي في تعريف العلم بما ذكره المؤلف (قوله) مع ذلك ، اي مع البناء على رأيهم المخالف للشهور (قوله) ان العقل الخ ، وفيه ان مع ذلك اعتراضا آخر وهو ان العقل الخ (قوله) وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن ، وهذا مبنى على ما عليه الحكماء وبعض المسلمين كالغزالي والراغب وجمع من الصوفية من اثبات الجواهر المجردة ، وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين من اهل الخواشي وغيره ان الحادث امام تحيز بالذات وهو الجوهر او حال في التحيز وهو العرض او لا متحيز ولا حال فيه وهو المسمى عندهم بالجواهر المجردة فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل قال الشريف وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وخالفهم الجمهور فلم يثبتوا الجواهر المجردة عقولا كانت او نفوسا قالوا

(قوله) كالجواسيس لها ، اي للقوى الباطنة اه ح (قوله) كما عرفت ، اي في قوله يحضره المحكوم عليه وبه اه ح (قوله) مقدم البطن الخ ، الصواب مؤخر البطن الثاني اه ح (قوله) مقدم البطن الاول ، ينظر فانه مغاير لما في شرح المواقف فليطالع اه ح عن خطيبه ، لا مغارة فلفظ المواقف هكذا فالحس المشترك في مقدمه اي الدماغ والخيال في مؤخره ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره اه فظهر ان مقدمه هو البطن الاول من مؤخر الدماغ وهو الاخر بالنسبة الى البطن الاول من الدماغ اه ح (قوله) لا تقيد المطلوب ، وهي لا تقيد سوى الظن كما عرفت اه ح (قوله) وعند بعض الحكماء الخ ، اذ تأملت ما تقدم عرفت ان مذهب اهل الحق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات هو النفس وبعض الحكماء ان العقل لا يدرك الا الكميات والجزئيات المجردة ولا يدرك سوى ذلك وعند بعضهم ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس ولكن ادراكها الخ فهو كالاطلاقين واتفصيل الخ تأمل اه

وما اجتنب به الحكماء على تجردها من انها تعلق البسيط ومحل البسيط لو كان جسماً او جسمانياً لكان منقسماً وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وانه ينافي البساطة مدفوع بأنه مبني على ان النفس محل المعقول وهو الصورة الحاصلة في القوة العاقلة وهو ممنوع بان العلم مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا أمر موجود حال فيه وان سلم ذلك فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم فان ذلك اذا كان الحول مريانياً وهو فيها نحن بصدده غير مسلم واختلف جمهور المتكلمين القائلين بعدم مجرد النفس الناطقة في تحقيق النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا على مذاهب منها انها اجزاء الطبقة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد ومنها انها الهيكل المخصوص وغير ذلك من الاقوال المذكورة في مواضعها كشرح المحقق النجيري وشرح المواقف والله اعلم (قوله) خرج علم الله لان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلاً في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الثن وقد اجاب الشريف في حواشي شرح المطالع بان خروج علم الله من الحد لا يضر لان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزّه عن ذلك فلا يباس بخروجه قال وتعميم القواعد اتماماً هو بحسب الحاجة (قوله) وعلم الانسان لم يتعرض في شرح التهذيب لخروج علم الانسان وما ذكره المؤلف بناء على ان العقل غير متعلق بالبدن ولذا ادخل المؤلف علم الانسان في تعريف العلم على القول بان المراد بالعقل هو النفس لتعلقه حينئذ بالبدن على ان الشريف جعل العقل متعلقاً بالبدن ايضاً لكن لا كمتعلق النفس كما عرفت فيدخل علم الانسان (قوله) وان اريد به النفس اي اريد بالعقل النفس ولذا قالوا العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو النفس الناطقة التي يشير اليها ﴿٦٩﴾ كل احد بقوله انا وقد جزم في شرح

الشمسية لمبيدي بهذا حيث قال والمراد به هاهنا هو النفس (قوله) وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن اي جوهر مجرد كما ذكره في شرح المواقف وفيه ولعل هذا القيد مقتط من قلم الناصب (قوله) متعلق بالبدن يعني تعلق التدبير والتصرف والتحريك كما عرفت (قوله) فانه اي المستحيل ليس شيئاً اتفاقاً اذ ليس بثابت في نفسه لانه نقي محض وانما الخلاف في المعدومات الممكنة هل هي ثابتة

خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل (١) علمه تعالى وفيه ايضاً انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشيء اتفاقاً والقول بان العلم لا يتعلق به مكسورة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم (٢) باستحالة اجتماع الضدين (٣) والنقيضين بل العلم (٤) بمطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئاً (٥) وقد يعتذر

(١) قال السيد الشريف في حواشي شرح المطالع وما قيل من ان العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون علمه داخلاً في التعريف وذلك ينافي عموم قواعد الثن فمدفوع بان المبحوث عنه هو العلم الكاسب والمكتسب وعلمه تعالى منزّه عن ذلك فلا يباس بخروجه وتعميم القواعد اتماماً هو بحسب الحاجة اهـ (٢) وفي نسخة العلم اهـ (٣) تمام هذا في شرح المواقف ما لفظه ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه اهـ (٤) اي بل يخرج العلم فهو معطوف على قوله وفيه ايضاً الخ اهـ (٥) ذهب الي هذا الاشعرية وابو الحسين وابن الملاحي والامام يحيى وكثير من الناس اهـ دافع

في حال عدمها فتكون شيئاً اولاً (قوله) والقول بان العلم لا يتعلق به اي بالمستحيل مكسورة وقوله فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين يعني ولا يمكن الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة الابدال العلم باجتماع الضدين الذي هو المستحيل لان الحكم بثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الغير في نفسه فهو ثابت واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ولعل هذا هو مراد المؤلف وان لم تؤد العبارة «واعلم» ان الحكم بثبوت الشيء لغيره انما يستدعي تصور الغير بوجه ما وهذا التصور كاف في كون المستحيل قد تعلق به العلم لانك قد عرفت ان تعريف العلم شامل للصورة المطابقة وغيرها وهو التصور بوجه ما واما تصوره بماهيته فقد صرح السعد في الحواشي في بحث المحكوم فيه باستحالته حيث قال المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اما على طريقة التشبيه بان يعقل مثلاً بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه لا يمكن حصوله بين السواد واليباض واما على سبيل النفي الى آخر كلامه وسيأتي تقرير المؤلف عليه السلام لذلك في مسألة امتناع التكليف بما لا يطاق وتحقيق الكلام هنالك ان شاء الله تعالى (قوله) بل العلم بمطلق المعدوم الخ اي بل يخرج عن التعريف العلم بمطلق المعدوم سواء كان ممكناً أو مستحيلاً فلهذا عطف هذا على ما قبله ببل لافادته الترتي في الاشكال

(قوله) لا كمتعلق النفس كما عرفت رمز في الام من هنا الي قوله متعلقاً بالجمع على سبيل التاثير قبل هذا يسير اهـ (ح) عن خط شيخه

(قوله) يسمى شيئاً، أي لغة كما ذكره في المواقف قال وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع كونه شيئاً لغة (قوله) لسلم عما ورد على تعريف الحكماء، من خروج ما خرج عنه لدخوله في هذا الحد وقوله مع العناية في اصلاحه أي مع حصول العناية في اصلاحه لأن قوله للمدرك بالكسر مفيد لما أفاده قولهم في العقل أو عنده (قوله) فإن كان العلم بهذا المعنى أي بالمعنى الأعم اذ هو الذي ينقسم الى الظن وسائر الاقسام (قوله) إذعاناً بنسبة، التي هي ثبوت شيء لشيء كما في الحلية أو عنده كما في الاتصالية أو منافاته له كما في الاتصالية أو انتفاء ذلك أدنى انتفاء ثبوت شيء لشيء كما في الحلية أو عنده في الاتصالية أو انتفاء المنافاة في الاتصالية «واعلم» أن العلم بالمعنى الأعم هو الصورة الحاصلة الخ فهو من مقولة السكيف وقد اختاروا ذلك تفسيره بالأذعان المفسر بالاعتقاد كما ذكره المؤلف أو بالقبول أو بالقياد النفس أو بالأدراك كما في عبارة غيره لا يناسب ذلك اذ الأذعان والقبول والاعتقاد من مقول الأفعال وقد أشار الى ما ذكرنا في شرح الشمسية (قوله) أي اعتقاداً لنسبة، المراد بالاعتقاد هنا ما يشمل الجازم وغيره المطابق وغيره الثابت وغيره كما ذلك أحد معنييه الآتين فيشمّل الظن والاعتقاد الجازم غير المطابق «واعلم» أن المؤلف فسر الأذعان بالاعتقاد كما في شرح اليزدي وذلك ان المراد به الأذعان النفعي وهو الاعتقاد ولو فسر بالقبول كما ذكره السعد أو اقياد النفس كما ذكره بعض شراح التهذيب لكان أولى اذ الاعتقاد ادراك فيكون متعلقه وقوع النسبة أولاً وقوعها وهو خلاف ما ذكره المؤلف وأما صاحب الجواهر فاختر أن الحكم ليس هو الأذعان والقبول بل جعله نفس الادراك المتعلق بأن النسبة واقعة أو ليست ﴿٧٠﴾ بواقعة وقد صرح بذلك الشريف في شرح المواقف حيث قال العلم ان كان حكماً

عن هذا بان المستحيل والمعلوم يسمى شيئاً لغة فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل (١) من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك بكسر هاء السلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية (٢) في اصلاحه (فان كان) العلم بهذا المعنى (٣) (اذعاناً بنسبة) (٤) أي اعتقاداً للنسبة خبرية (١) زيادة المعنى ليخرج الادراك بالحواس والله أعلم (٢) إشارة الى الجمع بين قوله في العقل أو عنده اه (٣) قوله فان كان العلم بهذا المعنى أي الأعم وقوله اذعاناً أي من الظن وقوله أي اعتقاداً لنسبة أي سواء كان جازماً أو لا مطابقاً أو لا ثابتاً أو لا باعياً للشك والاشك والوهم على ما ذكره السعد اه (٤) واتما اختار المصنف هذه العبارة على تقسيم العلم دون ما اختاره الآخرون من ان العلم ان كان ادراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة فتصديق والا فتصور لانها اخضر وأوجز ولائها لاترد عليها الاعتراضات التي ترد على عباراتهم على مافضات في مواضعها اه (*) قال السيد حسن

أي ادراكاً لأن النسبة واقعة (قوله) لدخوله في هذا الحد لكنه يخرج عنه بقوله ما يحصل من المعنى مدركات الخواص عند من يجعل الحاصل عنها عاملاً اذا اريد بالمعنى ما يقابل العين اه ح قال اه مغزى (قوله) التي هي ثبوت شيء لشيء، كما في الحليات نحو الانسان كاتب اه ح (قوله) او عنده، معطوف على قوله لشيء تقديره ثبوت شيء عنده لانه بسبب وجود النهار عند

طلوع الشمس وقوله او منافاته معطوف على قوله ثبوت تقديره وتصور النسبة الحكيمة التي هي منافاته اياه أي منافاة زوجية العدد الفردية اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) او عنده، كما في المتصلة الشرطية كتصور وجود النهار عند وجود الشمس نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) او منافاته له، إشارة الى الحكم الذي في القضية المنفصلة كمنافاة الزوجية للفردية نحو العدد اما زوج او فرد لكنه فرد يفيد انه ليس زوج او تقول لكنه زوج يفيد انه ليس بفرد فان النسبة الحكيمة هي الزوج الى آخر هو الفرد اه من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) من مقول الأفعال والفعل لا يكون انفعالا وذلك لان الفعل هو التأثير وإيجاد الأثر، والانفعال هو التأثير وقبول الأثر فلا يصدق احدهما على ما يصدق الآخر بالضرورة واما ان الأفعال فانما يصح اذا فسر الادراك بالقياد النفس بالصورة الحاصلة من الشيء واما اذا فسر بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقول السكيف فلا يكون انفعالا ايضاً اه من حاشية شرح الشمسية للشريف (قوله) المراد بالاعتقاد الخ في الزهور الوردية والمراد بالاعتقاد الادراك المتعلق باحدهما أي التصور والتصديق فان من ادراك النسبة الحكيمة الحلية والاتصالية والاتصالية الإيجابية او السلبية حصل له بعد ادراكها ادراك انها واقعة أي مطابقة لما في نفس الامر او غير واقعة أي ليست مطابقة له والمدرك في صورة الشك غير مغاير لهذه النسبة بالذات بل باعتبار التردد في الادراك فانها في صورة الشك مدركة بادراك غير اذعان وفي صورة الحكم مدركة بادراك اذعان وهذا مذهب القدماء واختاره المصنف وذهب المتأخرون الى اثبات نسبة اولى هي مورد الحكم ونسبة أخرى هي الحكم فالنسبة الاولى تصوريه وهي تصور نسبة المعمول الى الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمي نسبة وقوعية ونسبة بين بين ومورد الإيجاب والسلب والنسبة الثانية ادراك النفس ان تلك النسبة الصورية واقعة ام لا

أو ليست بواقعة فتصور والتصديق وفهمه كلام شرح المختصر ومثله في شرح الشمسية ذن فمر التصديق بالاذعان يكون متعلقه بمجرد النسبة الحكيمة أغنى مورد الإيجاب والسلب لا وقوعها أولاً ووقوعها كما صرح به المؤلف فيها يأتي وذلك لأن الشك والوهم وسائر التصورات لا اذعان فيها بنسبة ثبوتية أو سلبية فلا حاجة في إخراجها إلى زيادة قيد الوقوع أولاً ووقوع ولهذا قال الشيرازي أنه أخصر من قولهم التصديق ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويؤيد هذا قولهم أن أجزاء الحلية ثلاثة الموضوع والحمول والنسبة وعلى القول بأن متعلق التصديق وقوع النسبة أولاً ووقوعها تكون أربعة رابعة وقوع النسبة وإن فسر التصديق بالادراك كما ذكره الشريف ومن معه كان متعلقه وقوع النسبة أولاً ووقوعها بمعنى ادراك أن النسبة واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك ليخرج الشك والوهم وسائر التصورات «وتحقيق ذلك» كما ذكره في الجواهر وهو أن ادراك النسبة بين الشئيين على ثلاثة أوجه أحدها ادراك النسبة من حيث هي وثانيها ادراكها من حيث وقوعها أولاً ووقوعها وثالثها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة والثاني أهم من الثالث مطلقاً لأنك إذا أدركت أن النسبة واقعة أو ليست واقعة فقد أدركت النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها ولا يلزم من ادراك النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فإن ادراك أن النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها يتناول الشك والوهم ويصدق على العلم وسائر الأقسام فهو أهم من التصديق والحكم والاعتقاد والجزم والرجحان والتساوي والمرجوحية فتصور النسبة بين الشئيين أنها هو ﴿٧١﴾ بالمعنى الثاني دون الأول والثالث

وأما الثالث فظاهر لا متنازع صدق ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الشك والوهم وأما الأول فلأن الشك إنما يكون في وقوعها أولاً ووقوعها لا في ادراك النسبة من حيث هي هي انتهى وبما قبلنا يندفع ما يقال أن التمايز بين ادراك النسبة المسمى بالتصور وبين ادراكها المسمى بالتصديق خفي «ووجه» الاندفاع بامريرين الأول أن ادراك النسبة من حيث وقوعها أولاً ووقوعها حاصل في الشك والوهم بخلاف ادراك

ثبوتية كاعتقاد أن زيداً قائم أو سلبية كاعتقاد أنه ليس بقائم (فتصديق) أي فالعلم تصديق فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المراكب منه ومن تصور الطرفين (١)

الجلال في عصام المحصلين عن مزالق الموصلين «اعلم» أن النسب أربع قسمين خارجيتين عن النفس فأولى القسمين تصورية وهي تصور نسبة المحمول إلى الموضوع بدون اذعان النفس بها وتسمى ودوعية ونسبة بينين ومورد الإيجاب والسلب وإخراجها ادراك النفس أن تلك النسبة المقصودة واقعة أولاً واقعة وجزءها بذلك وإيقاعها ونسبة إيقاعية ونسبة حكيمة وتصديقاً وإيجاباً وسلباً وإثباتاً ونفيًا فهو علم بنسبة أخرى موضوعاتها تلك النسبة الأولى ومحمولها التصديق كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها ولهذا سمي الأولي مورد الإيجاب والسلب «وأما الخارجيتان» عن النفس فأحدهما اللفظية التي يشار بها إلى ما في النفس وهي صورة بينين برزت إلى اللفظ لتدل على ما في النفس وليست بنسبة حقيقية إذ النسبة ادراك النفس لارتباط المحمول بالموضوع لما تقر في الحكمة الإلهية من أن كونها مسخرة للعقل والوهم لا يمنع من قبول ما كسبها والآخرة منهما هي ما في نفس الأمر أعني الخارج عن النفس واللفظ اه مختصراً (١) ومن تصور النسبة اه

أما واقعة على التعيين أو ليست بواقعة كذلك والثاني أن الثاني متميز يلزمه المشهور وهو احتمال الصدق والكذب بخلاف الأول (قوله) فالعلم تصديق ، فالتصديق نفس الحكم الذي هو الاذعان وذلك لحمل التصديق على العلم المفروض كونه اذعاناً فيلزم من ذلك إيجاد الأذعان والتصديق لأن ذلك هو مقتضى حمل المواطاه و (قوله) دون المجموع الخ ، إذ المتبادر اتحاد العلم الذي هو الاذعان لجرد التصديق لامع اعتبار شيء آخر كما ذكره الرازي

وجزءها واذعانها وإيقاعها وتسمى نسبة إيقاعية ونسبة حكيمة وإيجاباً وسلباً وإثباتاً ونفيًا فالتسبة الأولى موضوع النسبة الأخرى كان المتكلم يقول الوقوعية مصدوق بها قال المحقق الدواني إثبات النسبة الأولى هي من تقييدات التأخرين «أجزاء القضية على مذهب القدماء ثلثة محكم به ومحكوم عليه ونسبة تامة ومتعلق الاذعان والادراك الجزء الثالث وعلى مذهب التأخرين أربعة محكم به ومحكوم عليه ونسبة تقييدية ووقوع هذه النسبة أولاً ووقوعها ومتعلق الاذعان عندهم الجزء الأخير أعني الوقوع واللاوقوع اه (قوله) فتصور والتصديق ، اظن فتصوراه وهو ثابت في نفع الحسن بن محمد المغربي اه عن خطشيته (قوله) كما صرح به المؤلف فيما يأتي ، في قوله وفيه إشارة إلى اه (قوله) والثاني وهو العلم بأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة اه جواهر وقوله متميز أي عن الأول وهو تصور النسبة من حيث الوقوع واللاوقوع اه جواهر (ح)

(قوله) كما هو رأي الرازي ، وقد رده السيد المحقق بأن تقسيم العلم الى التصور والتصديق انما هو لامتنياز كل منهما عن الآخر بطريق يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم يتفرد بطريق خاص توصل اليه وهو الحجة المنتظمة الى أقسامها وماعدا هذا الادراك له طريق واحد توصل اليه وهو القول بالشارح فلا فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم مسمى بالتصديق لأن هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الثمن أعنى بيان الطريق الموصلة الى العلم لم يلتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتنياز في الطريق فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده ضمه الى امور متعددة من أفراد القسم الآخر (قوله) وفيه ، أي في قوله عليه السلام اذعاناً بنسبة حيث لم يقل اذعاناً بوقوع نسبة أولا وقوعها وقد عرفت وجه ذلك (قوله) هو النسبة الحكمية ، أي المتصورة التي (٧٢) هي بين الايجاب والسلب لامع قيد وقوعها وقد عرفت بيان ذلك عما سلف

كما هو رأي الرازي (١) وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية (٢) لا وقوعها (٣) ولا وقوعها (والا) يكون اذعاناً بنسبة (فتصور (٤) - سواء علم كونه ادراكاً لنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكاً لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة (وكل واحد منهما) أي من التصور والتصديق بعضه (ضروري (٥))

(١) تابع في ذلك اليزدي والذي في سائر شروح التهذيب وغيرها ان التصديق عنده المجموع المركب من نفس الحكم وتصور الطرفين والنسبة وهو الحق لما سياتى من ان الحاجة في التصديق الى تصور النسبة كالحاجة الى تصور الطرفين اه سيدي هاشم بن يحيى قدس سره (٢) وهي ثبوت شيء لشيء او عنده أو منافاته اياه وتفسيرها بربط المحمول بالموضوع كما وقع في بعض الشروح ليس بصواب لعدم شمول نسبة الشرطية اه من شرح الشمسية (٣) قوله لا وقوعها ولا وقوعها قال الشريف يريد انا لانني بادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ان يدرك معنى الوقوع او لا وقوع مضطاً الى النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكماً بل هو ادراك مركب تقييدي من قبل الاضافة بل معنى بادراك الوقوع ان تدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكماً ايجابياً وبادراك عدم الوقوع ان النسبة ليست واقعة ويسمى هذا حكماً سلبياً ولا شك ان ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يجب ان يتاخر عن ادراك النسبة الحكمية كما يجب تاخر ادراكها عن ادراك طرفيها اه (٤) سواء كان الامر واحداً كتصور زيد او لأموره متعددة بدون نسبة كتصور زيد عمرو بكر او مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور ضرب او خبرية غير مدركة بادراك اذعانى كما في صورة التخيل والشك والوم اه (٥) فالتصور الضروري هو مالا يتقدمه تصور تقدماً طبيعياً (٦) أي لا يتوقف تحققه عليه وهو الذي متعلقه مفرد كالوجود والشيء فلا يطلب بحداد لحدله فانه تميز أجزاء المفرد ولا أجزاء له والمطالب بخلافه وهو ما كان متعلقه مركباً فتطلب مفرداته ليعرف مميزه وذلك حده فقد تبين ان كل مركب يكتسب بالحد ولا شيء من البسيط كذلك وهذا ما وعدناك في بيان ان البسيط هو معنى الضروري والتصديق البديهي هو مالا يتقدمه تصديق

(قوله) بعضه ضروري الخ ، قد يتوهم ان هذا مع قوله كل منهما لا يوجب مجرد التوضيح وليس كذلك (قوله) بان تقسيم العلم الى التصور والتصديق ، يعنى ان الباعث على تقسيم العلم الى هذين القسمين هو ان كلا منهما كان ممتازاً في نفس الامر لا حصول الامتنياز بواسطة التقسيم اه من خط سيدي احمد بن محمد اسحق (ح) (قوله) لامتنياز كل منهما ، يعنى لما كان كل ممتازاً في نفس الامر عن الآخر بطريق خاص يستحصل به قسم العلم اليهما بملاحظة ذلك الامتنياز فلا بد ان يكون التقسيم على وجه يكون كل من القسمين الخارجين ممتازاً عن الآخر بطريق خاص اه حاشية ملا عماد وقد يقال عنه ان تقسيم العلم الى القسمين انما هو لتبيين طريق كل منهما وامتنياز كل منهما بطريق خاص يستحصل به عند الطالبين كما يمتاز كل منهما بذلك في نفس الامر اه ملا عماد (قوله) الى اقسامها ، القياس الاستثنائي والاقتراضي الخلى والشرطي والاستقرا والتخييل

اه من خط سيدي احمد بن محمد ح (قوله) وهو القول بالشارح ، فتصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصاء بالقول بالشارح فلو ضمت الثلاثة الى الحكم وجعل المجموع قسماً واحداً سمي بالتصديق لم يكن لهذا المجموع طريق خاص يمتاز به ومقصود الثمن بيان الطرق الموصلة الى العلم المنتظمة الى القسمين بملاحظة الامتنياز في الطريق ولا يكون الا اذا كان الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط الى اخر ما هنا اه من خط سيدي احمد بن محمد اسحق ح (قوله) فلا فائدة في ضمها ، عبارة الشمسية ضمه اه أي ضم ماعدا اه ح (قوله) فيكون الحكم أحد قسميه ، فالتصديق بسيط على مذهب الحكماء مركب على رأي الامام وتصور الطرفين شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وشرطه الداخل فيه على قوله اه من خط سيدي احمد بن محمد ح

فإن له فائدة تظهر بالتأمل (قوله) المذكورين عقبيهما ، أي عقيب الضروري والنظري وقوله على طريقة الوصف حيث قال ضروري لا يحتاج الخ ونظري يحتاج الخ ولو ذكرنا غير وصفين لقليل الضروري هو الذي لا يحتاج الخ والنظري هو الذي يحتاج الخ لكن المؤلف إنما ذكر هذين الوصفين في الشرح لافي المثنى فليس النظر تأخوذي تعريفهما في المتن فلو قال ولما كان النظري منسوب إلى النظر لتوقفه عليه عرفه فقال الخ لكان أحسن (قوله) والنظر الفكر ، هذا الحد للقاضي الباقلاني فزعم الأمدى أن قوله الفكر ليس جزءاً من التعريف بل إنما ذكر لبيان اتحاد مدلولها وما بعده هو الحد وضعف بأن المتبادر من هذه العبارة أن الفكر جزء من النظر وأنه جنس له شامل للنظر وغيره لأنه ذكر لبيان الترادف إذ لو ذكر لبيان الترادف لقليل والنظر والفكر فلذا قال المؤلف عليه السلام الفكر جنس الخ إشارة إلى هذا وقال لأنه أي الفكر انتقال النفس في المعاني والمراد بالمعاني هي ﴿٧٣﴾ المعقولات المقابلة للحسوسات الشاملة

للموهومات لأن حركة النفس في الحسوسات تسمى تخيلاً لا فكرياً ولا نظراً وقوله انتقالاً بالقصد احتراز عن الحدس وعما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد ومن ذلك ما يتوارد على النفس من المعقولات في المنام بلا اختيار فإنه لا يسمى فكراً وإنما خرج الحدس بقيد القصد لأن المعاني المذكورة هنا في حد النظر هي المبادي للمطلوب ففي النظر ينتقل إلى المبادي من المطالب المعلومة بوجه ما فيكون ذلك الانتقال بالقصد وأما الحدس فلا انتقال من المطالب إلى المبادي بل عند أن تسنح المبادي وتعرض في ذهن يحصل المطلوب ، فالانتقال فيه ليس إلا من المبادي إلى المطالب انتقالاً دفقياً وأما الفكر فلا بد فيه من حركتين حركة من المطالب نحو المبادي ورجوع إلى المطالب «وتحقيق المقام» بما ذكره المحقق الشريف من أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات

لا يحتاج في تحصيله إلى نظر (و) بعضه (نظري) يحتاج في تحصيله إلى النظر وهذه القسمة بديهية (١) لا يحتاج فيها إلى تجشم الاستدلال كما ارتكبه أقوام (٢) وذلك أنا إذا رجعنا إلى وجودنا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور (٣) الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالصدق بأن الشمس مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالصدق بأن العالم حادث والصانع موجود ، ولما كان الضروري والنظري يتوقفان على معرفة النظر لا أخذه في تعريفهما المذكورين عقبيهما على طريقة الوصف عرفه فقال (و) النظر الفكر المطلوب به علم أو ظن (وهذا تعريف الأصوليين ، الفكر جنس شامل للنظر وغيره لأنه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كذلك كما أكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً

يتوقف عليه وهو دليله وطلبه بالنظر ولا بأس أن يتقدم تصور يتوقف عليه وهو دليله فيطلب بالدليل «واعلم» أنه لا يلزم من توقف التصور على تصور مفرداته أن يطلب بل قد تكون حاصلة من غير سبق طلب ونظر اه عضد الدين ﴿١﴾ التقدم الطبيعي هو أن يكون المتقدم يحتاج إليه المتأخر ولا يكون علة له اه قطب (١) البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتاج ويرادف الضروري وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجهه العقل إلى الشيء أصلاً فيكون أخص من الضروري كتصور الحرارة والبرودة كالصدق بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اه تعريفات (٢) وهو قولهم لو كان السكك من السكك نظرياً لدار أو تسلسل أو بديهي لما احتجنا في شيء منهما إلى الفكر وهذا لا يتم إلا بدعوى البدهية في مقدمات الدليل وأطرافها ولا بد من دعوى البدهية في ثبوت الاحتياج إلى الفكر وذلك بعينه دعوى البدهية في عدم بدهية السكك فظهر أن الاستدلال يؤل بالآخرة إلى دعوى البدهية في المطلوب فلنكتف به اه مختصراً (٣) قوله كتصور الحرارة والبرودة يعني في الاعراض وقوله كتصور حقيقة الملك والجن يعني

مناسبة له وأنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيها بينها ومن هيئة

(قوله) فإن له فائدة تظهر بالتأمل ، وهي دفع توهم أن المراد بكل منهما الكل الجموعي فصرح بالمراد بالاثبات الواحد بقوله بعضه وهو الكل الأفرادي ﴿١﴾ ولا يصح إرادة الأول ولذا زاد ابن الأمام لفظ واحد وبعض والله أعلم اه سيدي أحمد بن محمد (ح) ﴿٢﴾ إذا المراد انتظام التصور إلى ضروري ونظري وكذلك التصديق ولذا قال السعد في التهذيب وينقسمان بالضرورة إلى الضرورية والآكتساب اه سيدي أحمد (ح) (قوله) لتوقفه عليه ، في العبارة ملي وحققا أن يقال وعرفته موقوفة على معرفته الخ والله أعلم اه عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

مختصة غرضها بسبب ذلك الترتيب فاذ حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهه كل قلاباً أن يتحرك
 الدهن في المعلومات الخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المنة بمباديه ثم لابد
 أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور
 به بذلك الوجه الناقص ومنها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنها هو المطلوب المشعور
 به على الوجه الاكل حقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع ما بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات
 النفسانية (قوله) فبقية التعريف لاجراجه ، اي لاجراج مالا يكون لطلب علم او ظن كما كثر حديث النفس والفكر جنس والباقي
 فصل وقد ذكر في المواقف ان هذا التعريف شامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاقد والظني والوصل الى التصور والى
 التصديق وقد اورد عليه في المواقف اسئلة أربعة وأجاب عنها تركناها خوف الاطالة والمؤلف عليه السلام كأنه لذلك أورد تعريف
 النظر عند متأخري المنطقيين فقال ملاحظة العقول أي ما حصل في العقل مفرداً أو مركباً يشمل التعريف بالمفرد فان شارح المواقف
 اختار التعريف به «قلت» ويؤيده ما سأتى من صحة التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها (قوله) لتحصيل المجهول، تصوريا كان
 أو تصديقاً كملاحظة الحيوان والناطق المعلومين لتحصيل الانسان المجهول وكلمة المقتضين كقولنا العالم متغير وكل
 متغير حادث لتحصيل النتيجة المجهولة وهي قولنا العالم حادث ويشمل التصديقات اليقينية والظنية والمراد بالمجهول ليس هو المجهول
 من كل وجه لاستحالة طلب المجهول ﴿٧٤﴾ المطلق بل المراد بالمجهول من وجه المعلوم من وجه آخر وقد سبق بيان ذلك

فبقية التعريف لاجراجه (وقيل) في تعريفه على رأي متأخري المنطقيين (ملاحظة
 العقل (١) لتحصيل المجهول) يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصداً (٢) لتحصيل
 امر غير معلوم وهو في الشمول والاجراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى العقل تحملاً (٣)
 في الجواهر اهـ (١) قوله ملاحظة العقل اي المعلوم وهو الحاصل في العقل تصور اكان او تصديقاً
 مفرداً او مركباً اهـ (٢) قوله قصداً يحترز عن الحدس وعما يتوارد على النفس بلا قصد اهـ
 (٣) لان المعلوم تارة يطلق على اليقينية وتارة على الظن وتارة على الخيال وتارة على
 المجموع فلفظ المعلوم مشترك بخلاف العقل فهو أولى اهـ (*) ومن فوائد العدول التنبيه
 على ان التفكير إنما يجري في الامور العقلية اي الكليات الحاصلة في العقل دون الجزئية
 فان الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسباً ومنها رعاية السجع اهـ (*) لا يخفى عليك ان من كمال
 الاحتراز عن استعمال المشترك في التعريف عدم تفسير لفظ الحدس به والا انتقض الغرض من
 الاحتراز والله اعلم اهـ سيدي هاشم بن يحيى قدس سره

(قوله) وهو في الشمول الخ ،
 أي هذا التعريف كالتعريف الذي
 سبق في الشمول والاجراج فيشمول
 قوله ملاحظة العقل بما كان لطلب
 علم او ظن ومالم يكن كذلك
 ويخرج بقوله لتحصيل المجهول
 مالم يكن لطلب علم او ظن ويخرج
 الحدس بقوله قصد او ما يتوارد على
 النفس من المعاني بلا قصد (قوله)
 تحملاً ، التحرز عن استعمال اللفظ
 المشترك في التعريف لان المعلوم
 يطلق تارة على المتيقن وتارة على

(قوله) شعور ما بامر تصوري أو تصديقي ، اما في التصور فكما اذا حصل لنا شعور بامر تصوري وحاولنا حصوله على وجه
 اكل تحركت النفس في المعلومات الخزونة عندها منتقلة من معلوم الى معلوم كتتحركها عند طلب تصور ماهية الانسان فيما
 عندها من ناطق وشجر وحيوان وحجر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي السعي بمباديه كالناطق والحيوان
 ثم تتحرك ثانياً في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ذلك المطلوب بتقديم الحيوان وتقييده بنطاق اهـ واما التصديق فعند طلب
 النفس التصديق يحدث العالم مثلاً تتحرك في اقتضاي الخزونة عندها حتى تجد مقتضيتين الحاكيتين بحدوث التغير وبالتغير على العالم وهي
 المبادي التصديقية ثم تتحرك ثانياً في تلك المبادي لترتيبها ترتيباً خاصاً وهو توسط التغير المحكوم به على العالم والمحكوم عليه بالحدوث
 بين طرفي المطلوب ليتعدى حكم الحدوث الى العالم فهناك حركتان هيدو الأولى المطلوب المشعور به بالوجه الناقص ومنها هو الآخر تلك
 المبتدئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للملاحظة والترتيب ومنها هو المطلوب المشعور به بالوجه الاكل وعدول المصنف عن الترتيب
 الى الملاحظة لما قيل من ان الترتيب لازم للحركة الثانية فقط والملاحظة والتوجه اما بين الحركتين اللتين مجموعهما حقيقة النظر او
 لازم لهما جميعاً او لما اورد على تعريف النظر بترتيب امور معلومة من خروج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها وقد
 اجيب عن هذا بان التعريف بالمفرد انما يكون بالاشتقاق وهي مركبة من حيث اشتغالها على الذات والصفة وبان التعريف بالمفرد مركب
 من الوجه المعلوم والمفرد فيقع الترتيب بينهما ذهناً اهـ زهور وردية ح

المظنون، والمعقول ليس بمشترك لفظي (قوله) وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني قد تقدم أنه يطلق على معنيين أهم وأخص فلعلمه أراد هنا جنس المعاني أو اعتبر إطلاقه على التصور والتصديق والضروري والنظري منهما (قوله) بذكر أقسام منه، أن اريد العلم بالمعنى الأعم فالأقسام هي الاعتقاد والظن والشك والوهم وأما قسمه فليس إلا الجهل البسيط لما عرفت من أن الجهل المركب من أقسام العلم بالمعنى الأعم كما ذكره المؤلف سابقاً وأما على ما ذكره في شرح المواقف من الاعتراض على جعل الجهل المركب من أقسام العلم فالتقسيم أمران الجهل البسيط والمركب وعلى التقديرين ففي جمع التسميات ﴿٧٥﴾ تأمل وإن اريد العلم بالمعنى الأخص

لم يكن المذكور هنا الأقسام واحداً وهو الاعتقاد بمعنى اليقين ولعله يحمل كلام المؤلف على الاستخدام فيراد بالعلم في قوله ولما ذكر العلم هو العلم بالمعنى الأعم وبضميره في قوله وقسمات له العلم بالمعنى الأخص فتكون التسميات حينئذ هي الشك والظن والجهل والوهم وإن كانت أقساماً للعلم بالمعنى الأعم وفيه تكلف ولوقال المؤلف عليه السلام لما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه أردفه بذكر ماهو قسم منه أو قسم له الخ لاستقام الكلام (قوله) ثابتاً، أي غير منتف بالتشكيك وهذا القسم أخص من المطابق إذ المطابق قد يكون اعتقاد تقليد (قوله) والظن ترجيح أحد الطرفين الخ، في هذا مساحة إذ الظن ليس نفس الترجيح بل هو الإدراك الراجح ولذا قال المؤلف في الشرح هو اعتقاد راجح الخ وقوله والشك استواء الطرفين وقوله وهو تردد الذهن وقوله والوهم مرجوحية أحدهما في الكل مساحة أيضاً إذ الشك ليس نفس الاستواء ولا

عن استعمال المشترك في التعريف، ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني (١) أردفه بذكر أقسام منه (٢) وقسمات له فقال (والاعتقاد يقال) أي يطلق بالاشتراك على التصديق) سواء كان جازماً أو غير جازم مطابقاً أو غير مطابق ثابتاً أو غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور (و) قديقال (على) قسم من العلم بالمعنى الأخص وهو (اليقين) أعني التصديق الجازم المطابق الثابت (والجهل) مشترك أيضاً بين معنيين فهو (معنى يقابل العلم والاعتقاد) مقابلة لعدم الملكة فهو عدم العلم أو الاعتقاد عما من شأنه (٣) أن يكون عالماً أو معتقداً وهذا يسمى جهلاً بسيطاً (وبآخر قسم من الاعتقاد) بمعناه الأعم (٤) فهو اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه اعتقاداً جازماً سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد وهذا يسمى جهلاً مركباً (٥) لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل أنه جاهل به (والظن ترجيح أحد الطرفين) أي الإيجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لا تنقبض

(١) المراد ما فوق الواحد وهما الأعم والأخص أو المراد بالتصديق والضروري والنظري (٢) قوله أقسام منه كالأعتقاد والظن والشك والوهم وقوله وقسمات له المقسم هو المبين فقسم العلم بالمعنى الأعم إنما هو الجهل وبالمعنى الأخص سائر أقسامه بالمعنى الأعم والجهل (٣) فلا يقال الجاهل جاهل أه قطب (٤) هو التصديق وقوله فهو يعني الجهل (٥) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد والجهل البسيط هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً ويقرب منه السهو وسببه عدم استنبات التصور حتى إذا اتبته السامي أدنى تنبه تبينه وعاد إليه التصور الأول وكذا الغفلة تقرب منه أيضاً ويقع منها عدم التصور مع وجود مقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسياناً وقد فرق بين السهو وبينه بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما ما فيحتاج في حصولها إلى سبب جديد، قال الأمامي إن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون ما بينها متحدة وكماها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يتنوع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداه وألم يكن صفة إثباته مختصراً من المقصد الثالث والرابع من مقاصد العلم من موقف الاعراض من المواقف وشرحه

التردد والوهم ليس نفس المرجوحية بل الإدراك غير الجازم المستوي الطرفين والوهم هو الإدراك غير الجازم المرجوح والله اعلم (قوله) فلعلمه أراد هنا جنس المعاني، هذا مبني على أن من بيانية في قوله من المعاني والظاهر أنها تبعية فلا يحتاج إلى هذا الحمل الأول وأما قوله أو اعتبر الخ فلا يصح التوجيه به إذ المراد من إطلاق لفظ العلم هو الإطلاق بحسب الوضع وإطلاقه على التصور والتصديق ليس بوضعي والضروري والنظري أقسام لهما فتأمل والله اعلم أه ملاح عن شيخه الحسن (قوله) لم يكن المذكور هنا إلا قسماً واحداً ففي جميع الأقسام تأمل أه سيدى أحمد

(قوله) والسو يرادفه الذهول الخ ، لما ذكر المؤلف الطريق المحصل للعلم أو الظن وهو النظر ذكر ما يقابله وهو المزيل لذلك أعنى السو والنسيان فناسب إيرادها ﴿٧٦﴾ في هذا المقام (قوله) أما بذاته ، أي بحقيقته (قوله) أو بامر صادق

النفس معه عن الطرف الآخر (والشك استوائهما) أي الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح أحدهما على الآخر (والوهم مرجوحية أحدهما) فهو مقابل الظن ، والسو (١) ويرادفه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزائنها ، والنسيان (٢) زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بتجشم ادراك جديد ولو الهام عن خزائنها

التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق إلى التصور إذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه أما بذاته (٣) أو بامر صادق عليه (٤) وتصور المحكوم به ، وتصور النسبة الخبرية للعلم (٥) بامتناع الحكم ممن جهل أحد هذه التصورات (المفهوم) ما يستفاد (٦) من اللفظ باعتبار أنه فهم منه يسمى مفهوماً واعتبار أنه قصد منه يسمى معنى واعتبار أنه ذال عليه يسمى مدلولاً (٧) والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل أو عنده (٨) كما مر وهو أما أن يمتنع فرض صدقه على الكثرة أولاً يمتنع (أن يمتنع فرض صدقه (٩) على الكثرة

(١) السهو مبتدأ خبره زواله (٢) قوله والنسيان زوال الخ واختلف فيه فقال الحكم معنى يحده الله في القلب وقال أبو هاشم وأصحابه ليس بمعنى وإنما هو زوال العلم الضروري الذي جرت العادة بحصوله أه ثمرات من أول سورة الانعام (٣) قوله أما بذاته نحو الإنسان حيوان ناطق وقوله أما بامر صادق عليه نحو الإنسان ضاحك وقوله وتصور النسبة الخبرية أي الحكيمية التي هي ثبوت الشيء للشيء في الخلية أو عنده في الشرطية المتصلة أو منافاته إياه في الشرطية المنفصلة أه (٤) يعني أن استدعاء التصديق تصور المحكوم عليه ليس معناه أنه مستدع تصور المحكوم عليه بكنه الحقيقة حتى لو لم يتصور حقيقة الشيء يمتنع الحكم عليه بل المراد أن يستدعي تصوره بوجه ما أما بكنه حقيقته أو بامر صادق عليه فأنما تحكم على أشياء لانعرف حقائقها كما تحكم على واجب الوجود بالقدرة الخ ما في سيلان أه من القطب (٥) قوله للعلم متعلق بقوله لا بد باعتبار المعنى لأن لا بد بمعنى وجب أه (٦) قوله ما يستفاد ما مبتدأ خبره يسمى مفهوماً وقوله يسمى مفهوماً راجع إلى السامع وقوله يسمى معنى راجع إلى المتكلم وقوله يسمى مدلولاً راجع إلى اللفظ أه (٧) وايضاً من حيث له اسم مسمى إلا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الأفراد والمسمى يعبراً أه تلويح (٨) ليدخل الجزئي المادي أه فالفهم سواء كان حصوله عند العقل بالذات أو بواسطة الآلات أما كلي أو جزئي أه (٩) عبارة الدوائى أن يمتنع أن يحكم العقل بعد تصوره بصدقه على كثيرين أي يكون بسبب الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بأن يفض العقل عن الخصوصيات المقارنة ويجرد النظر إلى

عليه ، فأنما قد تحكم على أشياء لانعرف حقائقها كالحكم على واجب الوجود تعالى بالقدرة والعلم والحكم على شبح من بعيد بأنه شاغل للحيز والتصديق أنما يستدعي تصور المحكوم عليه وبه بامر صادق عليه لا بالحقيقة والالام يصح منا أمثال هذه الأحكام (قوله) أن يمتنع فرض صدقه الخ ، قيل عدل المؤلف عليه السلام عن قولهم في حد الكلي هو الذي لا يمتنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه وفي حد الجزئي هو الذي يمتنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه لئلا يراد عليه أن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم ، وقد أجيب عنه بأن التصور هو حصول صورة الشيء في العقل أو عنده فأن كان كلياً فحصول صورته في العقل وإن كان جزئياً فصورته في آله بلا إشكال ذكر معناه في شرح المطالع وبهذا الجواب يتبين أن إيراد المؤلف لمبارتهم كما يأتي في المبادئ اللغوية حيث قال فإن تشخص ذلك المعنى بحيث يمتنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه الخ بناء منه على صحة كل من التعريفين لاندفاع هذا الإيراد بهذا الجواب

(قوله) وإن كان جزئياً ، يعني مادياً وعلى هذا كان على المصنف أن يقول هنا ما حصل في العقل أو عنده كما سالف له والله أعلم أه عبد الله الوزير هذا مبنى على نسخة لم يثبت فيها أو عنده فتأمل أه ح عن خط شيخه

(قوله) تجوز العقل ، كما في قولهم يتمتع فرض الاقسام في النقطة (قوله) لا التقدير ، كما هو معناه لغة مثل قولهم على سبيل الفرض والتقدير فان هذا ممكن في الجزئي اذ معناه أن تقدر صدقه على كثيرين بحرف الشرط فانه يقع مقدم الشرطية في هذا التقدير وتالي هذه الشرطية فيقال ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا وان لم يكن صادقا على كثيرين كان جزئيا وهذا معنى قول المؤلف فانه لا يستحيل الخ يعني وانما الممتنع هو الفرض بالمعنى الاول (قوله) ويعرف التجوز الخ ، هذا الى اخره ذكره الدواني ووجه الاغماض عن الخصوصيات في الكلي ظاهر لانها فيه مانعة عن فرض صدقه على كثيرين فبالاغماض عنها يجوز العقل في الكلي هذا الفرض فتم الكلية واما في الجزئي فالخصوصيات فيه مانعة ايضا عن هذا الفرض كما ان مجرد مفهومه وهو الذات مانع فوجه الاغماض «الجواب» ان العقل لو لم يعمض في الجزئي عن الخصوصيات لم يعرف ﴿٧٧﴾ ان امتناع فرضه على كثيرين

لمجرد مفهومه بل له والخصوصيات ولا بد أن يكون الامتناع لمجرد مفهومه فلذا اشترط الاغماض عنها والله اعلم والخصوصيات المقارنة في الكلي هي نحو الادلة الدالة على امتناع فرضه على كثيرين كما في الواجب لذاته وفي الجزئي نحو كونه ابن عمرو او بكر وكون الحركة الشخصية من زيد مثلا فاذا جرد العقل الجزئي عن ذلك عرف ان امتناع صدقه على كثيرين لمجرد مفهومه (قوله) فيخرج عنه ما يمتنع تكثره بدليل خارجي كواجب الوجود فان امتناع فرض صدقه على كثيرين بدليل خارجي لكن اذا جرد العقل النظر الى مفهومه لم يمتنع من فرض صدقه على كثيرين فان مجرد مفهومه لو منع من فرض صدقه على كثيرين لم يقتصر في اثبات الوحدة الى دليل (قوله) والكميات الفرضية وهي التي لا يمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كالاشياء فان كل ما يوجد

جزئي كزيد (١) والمراد بالفرض هنا تجوز العقل لا التقدير (٢) لانه لا يستحيل تمسك صدق الجزئي (٣) على كثيرين ويعرف التجوز بان يعمض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي فيخرج عنه ما يمتنع تكثره (٤) بدليل خارجي والكميات (٥) الفرضية

الصورة الحاصلة فان امتنع الحكم بجواز صدقه على كثيرين فهو جزئي فلا يرد ان فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن فانه يقع مقدم الشرطية في هذا الفرض وتاليها في قولك ان كان زيد صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا وعكسه فالفرض هنا ليس بمعنى التقدير بل بالمعنى الذي مر كما انه في قولهم يتمتع فرض الاقسام في النقطة ليس بمعنى التقدير ايضا اه (١) قوله كزيد اي مفهوم زيد فان العقل بعد تصوره يمنع من فرضه مشتركا بين كثيرين وهكذا الانسان فان الهبة اذا حصل مفهومها عند العقل امتنع بمجرد تصوره عن صدقه على امور متعددة اه (٢) والترك دقيق اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا زيدا يستحيل ان يجعل مشتركا فيه فان معناه هو ذات المشار اليه وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يجعل لغيره فالحاصل ان مجرد فرض صدق الشيء على كثيرين لا بالفعل بل بالامكان كاف في اعتبار الكلية فلتكن هذه الدقيقة على ذكر منك فلها في تحقيق المحصورات مواضع تقع اه مطالع والله اعلم (٣) اي من دون تجوز العقل اه (٤) كالانه المعبود بحق اذ الدليل الخارجي قطع عرق الشركة عنه لكنه عند العقل لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين والالم يقتصر الى دليل الوحدة اية اهل مطلع (٥) قال البرقي في حواشيه على شرح الكافي للاسفاغوجي ما نطقه اعلم ان الكلي هو الذي يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين بالامكان التام سواء وقع على كثيرين في نفس الامر او لم يقع فيه وسواء فرض صدق وقوعه على كثيرين او لم يفرض فدخل الواجب والشمس والاشياء في تعريف الكلي والجزئي الذي لا يمكن فرض صدقه على كثيرين كزيد فانه لا يمكن فرض صدقه على كثيرين لمنع الشخص عن فرض صدقه على كثيرين «فان قيل» ما الفرق بين زيد وبين الاشياء فلم قيل ان احدهما جزئي والاخر كلي مع ان كل واحد منهما لا يمكن

في الخارج فهو شيء فيه ضرورة وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء فيه ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء منها انه لاشيء

(قوله) لانها فيه مانعة الخ ، كالاولية في حق الواجب الدالة على امتناع فرضه على كثيرين اه ح ن (قوله) والخصوصيات المجردة عبارة المحشى عليه المقارنة اه ح (قوله) لو منع من فرض ، لفظ فرض غير ثابت في الام اه ح (قوله) فان كل ما يوجد ، في الام بخط المصنف وجد اه ح

كاللاشيء واللامكان (والا) يتمتع فرض صدقه على الكثرة (فكلي كالانسان)

فرض صدقه على كثيرين اما زيد فلما مر انفا واما اللاشيء فلانه لا شيء من الاشياء الخارجية والذهنية يصدق عليه اللاشيء فلا يمكن ان يفرض صدقه على كثيرين، قلت الفرق بينهما هو ان زيدا يتمتع فرض صدقه على كثيرين امتناعاً ذاتياً فينا في الامكان الذاتي واما امتناع فرض صدق اللاشيء على كثيرين بسبب ان تقيضه الشيء يكون شاملاً لجميع الاشياء الخارجية والذهنية فيكون امتناع فرض صدقه بالغير فلا ينافي في الامكان الذاتي انتهى المراد (*) اي التي لا يمكن صدقها في نفس الامر على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان ما يفرض في الخارج فهو شيء في الخارج ضرورة وكل ما يفرض في الذهن فهو شيء في الذهن ضرورة فلا يصدق في نفس الامر على شيء وكاللاشيء بالامكان العام فان كل مفهوم يصدق عليه في نفس الامر يمكن عام فيمتنع صدق تقيضه في نفس الامر على مفهوم من المفاهيم وكاللا موجود فان كل ما في الخارج يصدق عليه انه موجود في الذهن فلا يمكن صدق تقيضه على شيء اصلاً لكن هذه الكليات الفرضية مع امتناع صدقها على شيء اصلاً لا تمنع العقل بمجرد حصولها فيه عن فرض الاشتراك بل يمكنه فرض اشتراكها بمجرد حصولها فيه مع قطع النظر عن شمول تفاصيلها بجميع الاشياء وانما اعتبر القوم في التقسيم الى الكلي والجزئي حال المفاهيم في العقل اعني امتناعها عن فرض العقل باشتراكها وعدم امتناعها فيه فجعلوا مثال مفهوم الواجب وتناقض المفاهيم النابتة لجميع الاشياء الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة داخلة في الكليات دون الجزئيات ولم يعتبروا حال المفاهيم في انفسها اعني امتناعها عن الاشتراك في نفس الامر وعدم امتناعها عنه فيه ولم يجعلوا تلك المذكورات داخلة في الجزئيات بناء على ان مقصودهم التوصل ببعض المفاهيم الى بعض وذلك انما هو باعتبار حصولها في الذهن فاعتبار احوالها الذهنية هو المناسب لما هو غرضهم اه من حاشية السيد الشريف على شرح القطب الشمسية اه (اشارة الى ان في عبارته في المثال المذكور مساهلة والى ان المراد هو الامكان العام دون الخاص ووجه المساهلة انه عبر عن الفاعل في هذا المثال وعن المفعول في المثال المذكور بـ «عنه» اعني كاللا موجود بالمصدر (ووجه) القول بمساهلة ان الامكان العام والوجود المطلق لا يصدقان على شيء من الموجودات محققة او مقدرة بحسب نفس الامر فيجب ان يصدق عليه تقيضها بحسبه وهو اللامكان والوجود والارتماع التقيضان عن الامر الوجود واستحالته بديهية فلهذين المفهومين افراد بحسب نفس الامر فلا صاحب شيء منهما مثالاً للكلي الفرضي الذي لا يفرض الا بحسب فرض العقل ولهذا يعبر عنه بالكلي الفرضي بخلاف اللامكان بالامكان العام واللا موجود مطلقاً فان كل موجود يصدق عليه بحسب نفس الامر انه يمكن عام وجود مطلقاً فلا يصدق عليه تقيضها بحسبه والا اجتمع التقيضان وهو بين الاستحالة وانما خص الامكان بالامكان العام المتناول لسلك الموجودات واجبة كانت ام لا والمعدومات متممة كانت ام لا لان الامكان الخاص لا يتناول الواجب والامتنع (*) فيتناولها تقيضه فلتقيضه افراد بحسب نفس الامر وانما قيدنا الوجود بالامكان لان الموجود الخارجي قد لا يتناول الموجودات الذهنية فيتناولها تقيضه والموجود الذهني فقط لا يتناول الموجودات الخارجية فيتناولها تقيضه فلتقيضيهما افراد بحسبه بخلاف المطلق فانه يتناول المجموع فلا يتناول تقيضه شيئاً منه اه من حاشية على حاشية الشريف على شرح الرسالة الشمسية (فليس الممكن الخاص من الكليات الفرضية لذ تقيضه يصدق على الواجب وذلك جزئي وكذلك الامتنع اه) وهذا بناء على ان عبارة المؤلف واللا وجود والموجود في نسخ واللا موجود باسم المفعول فتأمل اه

(قوله) كاللاشيء واللامكان فان كل ما يوجد في الذهن او في الخارج فهو ممكن فلا يصدق في نفس الامر على شيء انه لا يمكن فلو قيل المفهوم ان امتنع صدقه على كثيرين لهم ان المقصود منع صدقه عليها في نفس الامر فيلزم ان يكون مفهوم اللاشيء واللامكان مثلاً داخلاً في حد الجزئي خارجاً عن حد الكلي وليس كذلك فان الامر بالعكس فلما قيد بالفرض علم ان المراد منع الصدق وعدم منعه بحسب الفرض وفي العقل والمعتبر امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا ام لا وسواء فرض العقل صدقه ام لم يفرض قال في شرح المطالع لا يقال اذا كان مجرد الفرض كافياً لفرض الجزئي صادقاً على اشياء كما تفرض صدق اللاشيء عليها لانا نقول ذلك فرض ممتنع بالاضافة وهذا فرض ممتنع وقد عرفت ان المعتبر امكان الفرض

(قوله) منع صدقه عليها في نفس الامر في نسخ بعد هذا وعدم منع صدقه عليها في نفس الامر اه ح

(قوله) غالباً، إشارة الى ان بعض الكليات ليست اجزاء لجوئياتها كالمخاصة والعرض العام واما الثلاثة الباقية فهي اجزاء لجوئياتها فان الجنس والفصل جزآن للماهية النوع والنوع جزء للماهية الشخص من حيث هو شخص هكذا نقل عن المؤلف رحمه الله تعالى (قوله) وبالاضافي، اي ويقيد الجزئي بالاضافي (قوله) كما ذكرنا، ينظر اين ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) الى شيء آخر، يعني اعم منه (قوله) واقفه المفهوم والشئ، الضمير عائد الى المفهوم العام وليس المراد الاقلية في الصدق على كثيرين فان صدق المفهوم والشئ على كثيرين اكثر من صدق ماتحتهما بل اراد الاقلية في اجزاء الماهية فان اجزاء ماتحتهما اكثر من اجزائهما (قوله) ولا عكس، اراد لاعكس بالمعنى العرفي اي ليس كل مندرج جزئياً حقيقياً اذ لو اراد العكس ﴿٧٩﴾ الاصطلاحي لانعكس لصحة قولنا

بعض المندرج جزئي حقيقي (قوله) لصدق الحقيقي على متمم الاشتراك في نفس الامر، يعني انه يصدق على الكليات الفرضية كاللاشي وقد عرفت امتناع الاشتراك فيها في نفس الامر فالكلبي الحقيقي ماصح لان يندرج تحته شيء آخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا لان الكلبي الاضافي ما يندرج تحته شيء آخر في نفس الامر فيكون اخص من الكلبي الحقيقي مطلقاً ذكره السيد الخليل (قوله) ان كان جزءاً للجزئي، اراد بالجزئي ما يشمل الاضافي كالانسان بالنسبة الى الحيوان فلا يتوهم ان الجزئي إشارة الى الحقيقي اذ لم يسبق في المتن سواء واناسي جزء الحقيقة ذاتها لدخوله في حقيقة جزئياته كالحیوان بالنسبة الى الانسان والفرس وعلى ما ذكرنا من ارادة الجزئي الاضافي يظهر الايراد الاتي فان النسبة الى الجزئي الحقيقي ظاهرة فتأمل

(قوله) ينظر اين ذكره عليه السلام،

وللاوجود ووجه التسمية ان الكلبي جزء للجزئي (١) غالباً فيكون الجزئي كلا والكلبي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركباً منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل جزئي لكونه منسوباً الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوباً الى الكل ويقيد الجزئي بالحقيقي لان جزئته بالنظر الى حقيقة المانعة من فرض الشركة وبازائه الكلبي الحقيقي وبالاضافي لان جزئته كما ذكرنا بالاضافة الى شيء آخر وبازائه الكلبي الاضافي وهو اعم من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقاً (٢) من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم (٣) عام واقفه المفهوم والشئ ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كلياً (٤) كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلبي الحقيقي اعم من الاضافي (٥) لصدق الحقيقي على متمم الاشتراك في نفس الامر (٦) بخلاف الاضافي (وهو) اي الكلبي (ان كان جزءاً للجزئي فذاتي) (٧) اي يسمى ذاتياً

(١) كالانسان فانه جزء لزيد وكالحیوان فانه جزء للانسان والجسم فانه جزء للحيوان اه قطب (٢) قوله اعم مطلقاً من الحقيقي اي الجزئي الحقيقي يعني ان كل جزئي حقيقي جزئي اضافي من دون عكس اه (٣) قوله تحت مفهوم عام في نسخة له ولغيره اه (٤) لانه الاخص من شيء والاخص يجوز ان يكون كلياً تحته كاي اخر بخلاف الجزئي الحقيقي فانه يتمتع ان يكون كلياً كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان بالنسبة الى الجسم التام اه (٥) الكلبي الحقيقي ما يصلح لان يندرج تحته شيء اخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا والكلبي الاضافي ما يندرج تحت شيء اخر في نفس الامر فيكون اخص من الكلبي الحقيقي مطلقاً بدرجتين الاولى ان الكلبي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شيء تحته ولم يندرج بالفعل لاذهنياً ولا خارجاً ولا بد في الكلبي الاضافي من الاندراج بالفعل اه شريف (٦) كالواجب الوجود فانه كلي بالنظر الى مفهومه ومنحصر بحسب الحقيقة والوجود والكائن في نفس الامر في الله جل وعلا اه وفي ح كشرىك الباري كالنقطة والوحدة اه (٧) الذاتى مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه فلو ارتفع عن العقل لارتفع الذات كاللونى للسواد والجسمية للانسان اذ لو خرجتا عن الذهن لبطل فهمهما فرفعهما رفع الحقيقة فمخلاف

ذكره في قوله والكل له نسبة الى اجزائه وان لم يكن صريحاً اه ح (قوله) جزئياً حقيقياً، بل قد يكون حقيقياً كزيد واضافياً كالانسان اه ح عن خط شيخه (قوله) لان الكلبي، صوابه والكلبي اه ح (قوله) اذ لم يسبق في المتن سواء، في قوله المفهوم ان متمم فرض صدق على الكثرة الخ اه ح (قوله) يظهر الايراد، اي الذي اورده المؤلف بقوله وقد اورد على تناول الذاتى الخ اه ح (قوله) يظهر الايراد، في بعض النسخ لا يظهر وظن عليه قال في الهامش التظنين بلامناسب، تأمل اذ عند شمول الجزئي الحقيقي للاضافي صبح اتصاف الكلبي بالذاتى اذ هو ما كان جزءاً للجزئي فيكون الجنس والفصل ذاتيين اذ هما جزئان للجزئي الاضافي وهو الانسان

(قوله) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام ، أما العرضي فهو قسمان فقط خاصة وعرض عام (قوله) يقال بمعنى يحمل ، مسياتي للمؤلف عليه السلام كلام في اطلاق هذا الحمل على هذا في شرح معرف الشيء (قوله) فان الحمل يجري فيهما معاً ، فنال حمل الجزئي هذا زيد لكن قد تقل بعض المحققين من شراح الشمسية عن بعضهم القول بان الجزئي لا يكون مقولاً ومحمولاً على شيء أصلاً بل يقال وتحمل عليه المتهومات السكية فهو مقول عليه لامقول قال وأما قولك هذا زيد فلا بد فيه من التأويل لأن هذا اشارة الى شخص معين فلا يراد بذلك الشخص والا فلا حمل من حيث المعنى اذ لابد في الحمل أن يكون بين أمرين متغايرين بل يراد بمعنى زيد أو صاحب اسم زيد وهذا المفهوم السكي وان فرض انحصاره في شخص واحد فالمحمول أعنى المقول على غيره لا يكون كلياً «قلت» وقد صرح في المطول بان هذا التأويل واجب عند المنطقيين لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولاً البتة فلا بد من تأويله بمعنى كلي وان كان في الواقع منحصراً في شخص ويؤيد هذا ماسياتي للمؤلف عليه السلام في بحث معرف الشيء من ان الغرض من حمل المعرفة افادة تصور الموضوع ﴿٨٠﴾ بعنوان المحمول والمراد من الجزئي هو الذات وقد اعترض في شرح الشمسية

والا) يكن جزء الجزئي بل كان خارجاً عنه (فعرضي) اي فيسنى عرضياً (١) وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام (٢) والاول لا يخلو (اما ان يقال على الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ماهو) يقال بمعنى يحمل ، وهو شامل للسكي (٣) والجزئي فان الحمل يجري فيهما معاً كما صرح به الفارابي وابن سينا فقوله على الكثرة يخرج الجزئي ومتفقة الحقيقة يخرج الجنس (٤) والفصل البعيد والعرض العام وفي جواب ماهو يخرج الفصل القريب والخاصة (وهو) اي ما انطبق عليه ماذ كرنا يسمى (النوع كالانسان) فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن عام الماهية المختصة به واذا قلت ما زيد المتضايقين اه (٥) فسر السكائي في شرح ايساغوجي الذاتي بما دخل في حقيقة جزئياته ثم قال بعد كلام طويل وعلى هذا تكون نفس الماهية من الفرضيات لانها تخالف الذاتي بذلك التفسير وما يخالفه فهو عرضي وقد يقال الذاتي على ما ليس بعرضي فتح تكون الماهية ذاتية اه المراد من كلامه (٥) قوله فذاتي أي فالسكي ذاتي للجزئي فالحيوان ذاتي زيد اه (١) امرؤه لذات اه (٢) الذاتي ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول النوع والثاني الجنس والثالث الفصل والعرض ينقسم الى قسمين اما لازم او مفارق وهما مشتملان على الخاصة والعرض العام وهذه هي السكليات الجنس وهي توجد في زيد لانه انسان حيوان ناطق ضاحك ماش اه (٣) السكي نحو ما زيد فيقال انسان والجزئي نحو هذا زيد اه (٤) قوله يخرج الجنس كالحيوان وقوله والفصل البعيد كالمتحرك بالارادة وقوله والعرض العام كالمتمسك وقوله الفصل القريب كالناطق وقوله الخاصة كالكتاب اه

ما قل عن هذا البعض وكذا الشلبي اعترض كلام المطول وحاصل الاعتراض ان معنى الحمل كون المتغايرين مفهومًا متعديين ذاتًا فحيث يصدق هذا التعريف ينبغي أن يصح الحمل اذ لا شك ان المتغاير والاتحاد من الجانبين فكما يصح حمل السكي على الجزئي نحو زيد ناطق يصح عكسه أيضاً نحو الناطق زيد بلا تأويل ، قال الشلبي «فان قلت» المراد بالناطق ذاته لكونه موضوعاً فيكون حمل زيد عليه بلا تأويل حمل الشيء على نفسه وهو ليس بمفيد «قلت» لم لا يكفي التغاير باعتبار الوصف العنوان انتهى ، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام كأنه نبى ماذ كره على اعتقاد هذا الاعتراض والله أعلم (قوله) يخرج الجنس

كالحيوان وكالفصل البعيد ، وهو الذي يميز عن المشاركات في الجنس البعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسمية وسياتي هذا في كلام المؤلف وانما خرج الفصل البعيد لانه مقول على كثرة مختلفة الحقيقة (قوله) والعرض العام ، أخرجه المؤلف هاهنا بقوله متفقة الحقيقة والمناسب لما صرح به المؤلف فيما يأتي في الفصل أخرجه بقوله يقال لأن المؤلف ذكرانه لا يقال ويكون النوع ذاتياً اذ هو جزء للجزئي الحقيقي وهو زيد وحيث فلا وجه ﴿٥﴾ بين النسب والنسب اليه بخلاف ما اذا اريد احدهما اي الحقيقي او الاضافي ظهر الايراد وقد وقع ماذ كر والله اعلم اه ح ﴿٥﴾ قال في الام كذا وجد (قوله) خاصة وعرض عام ، بل لازم ومفارق كما يأتي في الفاية قريباً وسيتكلم عليه الخشي في بحث العرض اه سيدي احمد ح (قوله) افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول ، سمي وصف الموضوع عنواناً لانه يعرف به ذات الموضوع التي هو المحكوم عليه من الافراد كما يعرف الكتاب بعنوانه وهو وصف كلي اذا صدق على ماهية ماصدق عليه من الافراد فلا بد ان يكون احد ثلاثة اقسام اما عين الذات كقولنا كل انسان حيوان او جزئها كقولنا كل حيوان حساس او خارجاً عنها كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة فالعنوان هي الاسانية والحيوانية وتحرك الاصابع وكذا في الموضوع اه ح

في الجواب اصلا وما ذكره هاهنا موافق لما ذكره المؤلف في التعريف الرسمي من جواز التعريف بالعرض العام والخاصة فيصح حينئذ أن يكون محمولا ولعله يقال ما ذكره هاهنا وما سيأتي في الرسمي مبنى على ما يأتي للمؤلف من أن العرض العام لا يميز شيئا عن شيء من حيث أنه عرض عام بل من حيث أنه خاصة اضافية فيصالح حينئذ للحمل والتمييز أو يكون مبنيا على اصطلاح القدماء من صحة التعريف بالعرض العام كما يأتي وأما ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يقال في الجواب اصلا فبنى على أنه لا يقال من حيث أنه عرض عام أو يكون مبنيا على اصطلاح المتأخرين من عدم صحة التعريف به والله أعلم (قوله) ودفع ﴿٨١﴾ بأن المنسوب وهو الماهية ذات

مخصوصة ، وهي الماهية المقيدة وهي ماصدق عليه الماهية المطلقة كالانسان (قوله) والمنسوب اليه ليس اياها ، بل المطلق أي الماهية من حيث هي المتعلقة في الذهن ونقل عن شرح المطالع أن الماهية من حيث هي تجعل منسوبة الى الماهية المخصوصة كالانسان ولا يتقضى أن الماهية من حيث هي غير الماهية المخصوصة فانها أخص منها ونسبة العام الى الخاص ليست نسبة الشيء الى نفسه وما ذكره المؤلف أظهر (قوله) فالجنس لا بد أن يقع الخ ، هذا متفرع على ما فهم من التعريف وذلك أنه فهم منه أن السؤال امان كثرة اولا والكثرة اما متفقة الحقيقة اولا فان لم يكن عن الكثرة فالجواب بغير الجنس بل امانا بالحد نحو ما الانسان يقال حيوان ناطق او بالنوع نحو ما زيد يقال انسان وان كان السؤال عن كثرة متفقة الحقيقة فكذلك ايجاب النوع لا بالجنس فيقال في جواب ما زيد وعمرو وبكر انسان فظهر معنا قوله فالجنس لا بد أن يقع الخ لكن المؤلف لم يتعرض لمثال ما كان السؤال عن متفقة الحقيقة ولا للمثال الثاني مما اختلف فيه الكثرة نحو ما زيد

وعمر وكان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع (١) في الجواب عن السؤالين لأنه تمامها وقد اورد (٢) على تناولها الذاتي للماهية سؤال وهو ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات والماهية هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه (٣) شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء النسبة (٤) التعدد، ودفع بأن المنسوب (٥) وهو الماهية ذات مخصوصة (٦) والمنسوب اليه ليس اياها بل المطلق (٧) فتعددا (٨) (او) يقال (عليها) اي على الكثرة (مختلفة الحقيقة (٩) في جواب ما هو (١٠) ويعرف فوائد القيود بالقياس الى ما ذكرنا في النوع (وهو جنس كالحيوان) فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد الثام لأنه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان

(١) النوع ان تعدد افراده كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصيات كالانسان فانه يقال في جواب ما زيد وعمرو وبكر وان لم يتعدد كان مقولا في جواب ما هو بحسب الخصوصية كالشمس لقول في جواب ما النسر الاعظم دون الشركة اذ ليس لها افراد اخر فتعريف النوع المنطبق على القسمين انه كلي مقول على واحد او كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو اه شرح السعد على الرسالة ولوامع والله اعلم واحكم اه (٢) كما دل عليه والاول امان يقال الخ اه (٣) في فصول البدايع مالفظة الذاتي بمعنى ما ليس بخارج عن الماهية سواء كان جزءا منها او عينها فالنسبة اصطلاحية اه (٤) اي التصريفية اي المنسوب والمنسوب اليه اه (٥) واجيب بان الماهية من حيث هي مغايرة بالاعتبار للماهية من حيث انها مقترنة بالشخص الماخوذ معها على وجه التقييد دون التركيب وهذا القدر كاف لتصحيح النسبة على قانون اللغة اه من حواشي شرح المطالع (٦) وهي الذات المتعلقة في ضمن انفراد اه (٧) وهي الماهية المتعلقة في الذهن فتعدد اعتبارا اه (٨) كما في الجنى والانسي والجواب بأن اطلاق الذاتي على الماهية بحسب الاصطلاح دون اللغة عجز واضطرار فلا يفيد في مقام الاختيارات اه والله اعلم (٩) خرج الفصل القريب والنوع وخاصة النوع اه شريف في حاشية القطب (١٠) خرج باقي السكليات اما العرض العام فلا نه لا يقال في الجواب اصلا واما الخاصة وانتمصل البعيد فلا نه لا يقال ان الا في جواب اي شيء اما في ذاته كالفصل او عرضه كالخاصة اه

(قوله) وهي الماهية المقيدة ، يعني الماهية المتعلقة في ضمن الفرد اه ح (قوله) والمتعلقة في الذهن ، فتعدد اعتبارا اه ح (قوله) نسبة الشيء الى نفسه ، في نسخ وما ذكره المؤلف اظهر اه ح (قوله) على ما فهم من التعريف ، يقال التعريف انما فهم من التقسيم فلو قال ما فهم من ضمن التقسيم والله اعلم اه ح من خط شيخه الحسن (قوله) فظهر معنى قوله فالجنس الخ ، لأن السؤال عن الكثرة متفقة الحقيقة يحاج بالنوع لا بالجنس فلا بد ان تكون متفقة الحقيقة اه ح من خط شيخه (قوله) لم يتعرض لمثال الخ ، بل قد تعرض له بعد قوله قبيل هذا وهو النوع كالانسان بقوله فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الى قوله فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لأنه تمامها اه ن ح

(قوله) فالجنس قريب، سمي قريبا لقربه من النوع اذ ليس بينه وبين النوع الا الفصل لا جنس اخر (قوله) فالجنس بعيد، سمي بعيدا لبعده عن النوع اذ بينه وبين النوع جنس او جنسان او اجناس (قوله) واعلم ان للنوع معنى غير السابق، يعنى انه يقال بالاشتراك اللفظي على ماسبق وعلى الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس كالانسان مثلا فانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالفرس الجنس كالحیوان فقولنا المقول عليها وعلى غيرها الجنس يخرج به الجنس العالی كالجوهر اذ لا يقال عليه وعلى غيره جنس اذ ليس فوقه جنس وقولنا في جواب ماهو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام (قوله) والمراد بالماهية ما يجب به عن السؤال بما هو، ذكر الدوائى ان الماهية معنيين مشهورين احدهما مابه الشئ هو هو والاخر ما يجب به السؤال بما هو وهي بالمعنى الاول لا تستلزم الكلية اصلا فضلا عن دلالتها عليها التزاما لصدقها على الجزئيات الحقيقية فهي لا تخرج الصنف والمعنى الثانى يخرج الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجب بشئ منهما عن السؤال بما هو «واعلم» ان الشخص هو النوع المقيد بجزئيات مشخصة والصنف هو النوع المقيد

﴿٨٢﴾

كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحیوان حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركه في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالشجر حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر مثلا (١) (واعلم) ان للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو والمراد بالماهية ما يجب به عن السؤال بما هو فلا يدخل الشخص (٢) والصنف اذ لا يصح ان يجب بشئ منهما عن السؤال بما هو وهذا يقيد بالاضافي والاول بالحقيق وفي النسبة بينهما خلاف فعند (٣) المتقدمين الاضافي اعم مطلقا (٤) من الحقيقى (١) اذ ليس تمام المشترك بين الانسان والنبات لوجود جزء آخر مشترك بينهما ليس داخل فيه وهو النامى ولا بين الانسان والحیوان لوجود النامى والحساس بينهما اه شرع تهذيب (٢) قوله فلا يدخل الشخص اى العلم كريد وقوله والصنف كروى وزنجي وتركى اه (٣) قال ابو القتح في حاشيته على حاشية الدوائى بعد كلام مالم يظنه فالحق ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق والحقيقى اعم من الاضافي على عكس ما اختاره القدماء لان كل اضافي حقيقى ولو بالقياس الى حصصه من غير عكس كما في المفهومات الشاملة اه وفي حاشية عليه مالم يظنه فانها انواع حقيقية بالقياس الى حصصها وليست انواعا اضافية اذ ليس فوقها امر يشملها فضلا عن كونها اجناسا فافهم اه (٤) وانما يتم اذا ثبت ان كل نوع له جنس ولم يثبت اذ يجوز ان يكون نوعا بسيطا لا جنس له اه امرأة المفهوم وايضا يجوز تركيب الماهية من امرين متساويين اه

السلام قد اخرج الشخص والصنف عن جزء النوع الاضافي بقوله الماهية كما ذكره الدوائى وذلك لان الماهية كما عرفت هي التي تقع جوابا عن السؤال بما هو وهما لا يقعان جوابا عن السؤال بما هو وقد عرفت من ان الصنف هو النوع المقيد بصفات عرضية كلية والشخص هو النوع المقيد بصفات عرضية غير كلية والمركب من الداخل في الماهية والخارج عنها اخرج عنها فلا يقال ان في جواب ماهو ولم يخرجها بقوله عليه السلام يقال عليها الجنس فان الجنس يقال عليهما في جواب ماهو كما اذا سئل عن التركي والفرس بما هما كان الجواب الحيوان وقد صرح بذلك في شرح الشمسية (قوله) وهذا يقيد بالاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه لانه لا بد في نوعية هذا

النوع من اندراجه مع نوع اخر تحت جنس فيكون مطابقا له وهو فوق كل منهما (قوله) والاول بالحقيقى، لان نوعيته بالنظر الى حقيقته لا بالنظر الى اندراجه تحت جنس بل هو نوع سواء اندرج اولا (قوله) فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقا لاجتماعهما في الانسان فانه اضافي لاندراجه تحت جنس وحقيقى لانه مقول على الكثرة متفقة الحقيقة واقتراد الاضافي بدون الحقيقى في حيوان اذ هو مندرج تحت جنس وليس بحقيقى لاختلاف اقتراده بالحقيقة وهذا بناء على نفي وجود الحقائق البسيطة كالنفس والعقل والنقطة

(قوله) سمي قريبا لقربه من النوع، عبارة الدبرى على ايساغوجي وسمي قريبا لقربه من النوع وخدم الواسطة بينهما وكونه اقرب اجزاء الماهية (قوله) والخارج عنها خارج عنها ويوجد هذا جعل الدرف المشتمل على شيء من العرضيات رسميا وان اشتمل على شيء من الذاتيات اه ح عن خط شيخه

والوحدة اذ لو قيل بوجودها لم يكن الاضافي اعم مطلقا لانفراد الحقيقي بدون الاضافي في هذه الحقائق البسيطة فانها أنواع حقيقية لانها تمام ماهيات أفرادها غير اضافية لعدم اندراجها تحت جنس لبساطتها وقد نوقش القول بوجودها بانه انما يتم اذا قيل بان تصورهما ضروري غير مكتسب بالجنس والفصل المقتضي لتركبها ولا نسلم أن تصورهما ضروري كيف وانما تمقل النفس والمقل والنقطة ونحوها بالحدود والزسوم المركبة المستلزمة للجنس والفصل (قوله) وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم من وجه ، فيوجد الاضافي بدون الحقيقي في الجنس المتوسط كالجمم النامي اذ يصدق عليه الاضافي لكونه مندرجا تحت الجنس دون الحقيقي لاختلاف أفرادهم بالحقيقة والالم يكن جنسا متوسطا ويوجد النوع الحقيقي بدون الاضافي في الانواع البسيطة فانها أنواع حقيقية لكونها مقولة على آحاد متفقة الحقيقة ويتمتع كونها أنواعا إضافية لامتناع كونها مندرجة تحت جنس واما اجتماعهما ففي النوع السافل اما الاضافي فلوجوب اندراج النوع السافل تحت الجنس المقول عليه وأما الحقيقي فلكونه مقولا على آحاد متفقة الحقيقة (قوله) وعند بعضهم الحقيقي أعم ، لانفراد الحقيقي عن الاضافي في الحقائق البسيطة وعدم وجود **﴿ ٨٣ ﴾** الاضافي بدون الحقيقي فانه ذكر

في الجواهر ان كل نوع فهو حقيقي بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته وقد زين ذلك بما لا يتملته المقام (قوله) وتوجيه ذلك، أي توجيه ما ذكر من الخلاف في النسبة بين الحقيقي والاضافي يحتاج الى بسط لا يسعه المقام لا ببناء بعضه على وجود الحقائق البسيطة والكلام في ذلك متسع وفي ما نقلناه اشارة الى شيء من ذلك (قوله) والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس ، أشار المؤلف عليه السلام بهذه العبارة الى أن هذا البحث يختص بالنوع الاضافي لا الحقيقي وسيصرح بذلك فيما يأتي بقوله لان نوعية الشيء الاضافية التي لا يجري الترتيب الا فيها قال في شرح الشمسية الانواع الحقيقية تستحيل أن ترتب

وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم (١) من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى بسط لا يسعه المقام واذا قد عرفت ان الجنس بعيد وقريب والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو فالاجناس ترتب متصاعدة (٢) في العموم منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لاجناس فوقه (٣) ويسمى جنس الاجناس لان جنسية الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا (١) فيجنس اعلى في نحو الانسان فانه نوع اضافي لاندراجها تحت جنس وهو الحيوان وحقيقي اذ ليس تحته جنس وينفرد الاضافي في نحو الجمم النامي فان فوقه جنسا وهو الجمم المطلق وتحته جنس وهو الحيوان وينفرد الحقيقي بالماهية البسيطة كالعقل المطلق عند القول بنفي جنسية الجوهر اه زكريا (٢) تقول الحيوان ان جنس من النامي والنامي جنس من الحساس والحساس جنس من الجسم والجسم جنس من الجوهر فهو لا يخرج الشخص اذ لا يصح ان يجاب بشيء منهما عن السؤال بما هو اه دواني (*) وهي الجسم الحساس والنامي والحيوان اه (٣) قوله الذي لاجنس فوقه كالجوهر وقوله ويسمى اي الذي لاجنس فوقه اه « تنبيهان » الاول تعريفات الكلليات قبل رسوم لاحتمال ان تكون المذكورات لوازم المفهرمات وقيل حدود لانها ماهيات اعتبارية حقيقتها هذه الامور العتبرة والاحتمال بوجوب عدم العلم بالحد لا العلم بعدمه ورجح الاول بان المحمولية مقاسة الى الغير فتقتضي الخروج وهو مردود لان ذلك الاقتضاء في الحقيقة والحق ان الامور المذكورة ان كانت عين معتبر المعبرين لحدودها لا فرسوم وحين لم تتحقق فتعاريف الثاني كما ان الحدي اصطلاح الاصوليين مطلق القول الجامع المانع كذلك الجنس اعم من المشترك الذاتي المستتبع من لازمه المساوي اما عارضه الاعم فمختلف في انه يسمى جنسا والاخص متفق على انه لا والفصل هو المميز الكامل اعم من الذاتي المختص المستتبع ومن لازمه المساوي اما عارضه الاعم والاخص فلا اه يختص آمن فصول البديع

حتى يكون نوع حقيقي فوقه نوع آخر حقيقي والالكن النوع الحقيقي جنسا وانه محال لان مفهوم النوع مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة الخ ومفهوم الجنس مقول على كثيرين مختلفين فالتفاير بينهما ظاهر (قوله) لان جنسية الشيء باعتبار العموم الخ وقوله فيما يأتي لان نوعية الشيء الخ وأشار بهذا التعليل الى وجه التسمية بجنس الاجناس ونوع الانواع وذلك ان جنسية الشيء انما هي بالقياس الى ما تحته فهو انما يكون جنس الاجناس اذا كان حاليا ونوعية الشيء بالقياس الى ما فوقه فهو ما يكون مندرجا تحت نوع فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان سافلا وتحت جميع الانواع وقال في الجنس متصاعدة لان جنس الجنس فوق الجنس فهو تصاعدا من خاص الى عام وقال في النوع متنازلة لان النوع على التنازل من عام الى خاص

(قوله) والالم يكن جنسا ، بل يكون نوعا حقيقيا اه ح عن خط شيخه (قوله) في الانواع البسيطة ، كالعقل على القول بنفي جنسية الجوهر اه ح عن خط شيخه

(قوله) أو في أخص منها ، كالجسمية وكونه نامياً (قوله) لا يقال ، أي لا يقال جواباً عن هذا اليراد (قوله) حيثئذ الخ ، دفع لقوله لا يقال والضمير للشأن (قوله) يخرج الفصل البعيد عن التعريف ، كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه لم يميز عن جميع الاغيار فعلى هذا يكون المراد الفصل في الجملة ولو عن بعض المشاركات في الجنس لا يقال الجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب أن يقع الحيوان في جواب أي شيء هو ﴿٨٤﴾ في ذاته لا نقول انه لا يكتفي في جواب أي شيء هو في ذاته المميز في الجملة بل لابد من

في جواب ما هو فأيكون اعم من الكل يكون جنساً للكل والانواع ترتب متنازلة في الخصوص (١) منتبهة الى النوع السافل وهو الذي لانوع تحته ويسمي نوع الأنواع (٢) لان نوعية الشيء الاضافية التي لايجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فإخص الكل يكون نوعاً للكل (٣) وما بين العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر (٤) والجنس السافل كالحيو ان اجناس (٥) متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع (٦) متوسطة (او) يقال (على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته) يخرج النوع والجنس لانها يقالان في جواب ما هو والعرض العام لانه لا يقال في الجواب اصلاً «فان قيل» العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض المشاركات في الشيئية او في اخص منها لا يقال المعتبر المميز عن جميع الاغيار (٧) لانه حيثئذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف (٨)

قيد أن لا يكون هذا المميز وهو الفصل تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فالجنس خارج لان الجنس تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر بخلاف الفصل وقد عرفت اعتبار هذا القيد في الفصل من مورد القسمة حيث جعل الفصل قسيماً للافهامنه ذكره في شرح الشمسية وشرح المحقق الجلال «قلت» ولا يقال ان قوله فيها سبق المراد الفصل في الجملة مناف لقوله ثانياً لا يكتفي بالمميز في الجملة بل لابد من قيد من حيث أنه أثبت أولاً الفصل في الجملة وهاهنا قال لا يكتفي بالمميز في الجملة لا نقول لامنافة لأن قوله الفصل في الجملة المراد به ولو عن بعض وهذا ليس هو المنفي بقوله لا يكتفي بالمميز في الجملة اذ المراد ولو من غير اعتبار قيد ان لا يكون تمام المشترك بين الشيء ونوع آخر فتأمل

(١) اي من عام الى خاص اه (*) تقول الجمعم نوع من الجوهر والنامي نوع من الجمعم والحساس نوع من النامي والانسان نوع من الحساس اه (٢) فالانسان نوع للحيوان ونوع للحساس ونوع للنامي ونوع للجمعم اه (٣) اي لكل الاجناس اه (٤) النوع الفرد لم يوجد له مثال وقد يقال في تمثيله انه كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس لان العقل تحته العقول العشرة وهي في حقيقة العقل متفقة فهو لا يكون اعم من نوع آخر ليس تحته نوع بل أشخاص ولا اخص اذ ليس فوقه نوع بل جنس وهو الجوهر على ذلك التقدير فهو نوع مفرد والجنس الفرد يمثل بالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنساً فانه ليس اعم من جنس اذ ليس تحته الا العقول العشرة وهي أنواع لا اجناس ولا اخص اذ ليس فوقه الا الجوهر وقد فرض انه ليس بجنس لا يقال احداً لتمثيلين باطل لانا نقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع والثاني على تقدير انها مختلفة والتمثيل يحصل بمجرد الفرض سواء طابق الواقع او لم يطابق اه قطب باختصار (٥) صوابه جنسان اه (٦) صوابه نوعان اه (٧) كالناطق فانه يميز الانسان عن كل شيء اه (٨) فان قيل فعلى ماذا كرت يلزم ان يكون الجنس كالحيو ان مثلاً فصلاً لانه يميز الشيء في الجملة قلنا لا يكتفي في الفصلية التمييز في الجملة بل لابد منه من ان لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر فالجنس خارج عن التعريف اه شيرازي ، ومعناه في سيلان وقد اجاب في المطلع بانه لا بعد فيه ان أتى به في جواب اي شيء هو في ذاته بخلاف ما ذهبت اليه في جواب

(قوله) يخرج الفصل البعيد، وفي شرح الشمسية والحق ان الجنس من حيث هو جنس لا يميز له اصلاً لان الشيء انما يكون جنساً من حيث انه مشترك بين الشيء وغيره فلا يكون مقولاً في جواب اي شيء هو كما ذكره بعض المحققين اه ح (قوله) وشرح المحقق الجلال ،

قال العلامة الجلال في شرحه على التهذيب فان قلت فالجنس القريب على هذا يفصل عن المشاركات للماهية في الجنس الذي فوقه فيجب ان يقع في الجواب عن اي شيء هو في ذاته قلت انه لا يكتفي في جواب اي شيء هو في ذاته جوهره المميز بل لابد من قيد ان لا يكون تمام المشترك بين الماهيات وقد عرفت اعتباره من مورد القسمة اه منه ح

(قوله) قلنا العرض العام ، جواب قوله فان قيل النخ (قوله) بل من حيث أنه خاصة اضافية ، كاش فانه اذا ميز الحيوان من حيث انه خاصة كان تمييزه له من الجسم النسامي لانه خاصة للحيوان بالنسبة اليه لاعن الصاهل فانه عرض عام بالنسبة اليه (قوله) والخاصة ، أي ويخرج الخاصة فهي عطف على النوع في قوله ويخرج النوع (قوله) الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه ، الموصول عبارة عن الجنس والعائد من العلة قوله فيه والشيء عبارة عن المقول عليه الجنس الذي يطلب باي شيء وهو الفصل يميز الشيء المقول عليه الفصل عن مشاركاته الشيء في ذلك الجنس (قوله) بناء على أن ما لا جنس له لا فصل له ، ذكره في شرح الشمسية عن قدماء المنطقيين وعزاه الى صاحب الشفاء لكن صاحب الشمسية أشار الى جواز الفصل بدون الجنس حيث قال فالفصل يميز الماهية عن مشاركتها في جنس أو وجود قال في شرحها هذا اشارة الى ما ذهب اليه المتأخرون من جواز الفصل بدون الجنس وذلك أن الماهية ان كان لها جنس كان فصلها مميزا لها عن المشاركات الجنسية وان لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشاركات في الوجود وحيث لا يكون فصلها مميزا لها عن تلك المشاركات في الوجود وهذا مبني على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين أو امور متساوية « قيل » وذلك كماهية الجنس العالي كالجوهر وماهية الفصل الاخير كالناطق فانه يتمتع تركبهما من الجنس والفصل والالم يكن الجنس العالي غالبا ولا الفصل الاخير أخيرا اما « الاول » فلانه لو تركب الجنس العالي من جنس وفصل كان جنسه أعلى منه والفرس أنه جنس عال لا جنس فوقه وأما « الثاني » فلانه لو جاز تركب الفصل الاخير من جنس وفصل لكان ﴿ ٨٥ ﴾ فصله المميز له عن جنسه تحته

والفرس أنه لا فصل تحته لكونه الفصل الاخير فاذا فرض تركبها من أجزاء وجب ان تكون تلك الاجزاء متساوية وقد استدلل من قال ما لا جنس له لا فصل له بدليل مبناه على استحالة ذلك في الاجزاء

(قوله) من جواز الفصل بدون الجنس ، قال المحقق الطوسي الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس بالجسم النامي وقد يوجد في غيره كالناطق فانه يوجد في الحيوان والملك ايضا والاول يميز الماهية عن جميع مشاركتها في الوجود والناسي يميزها عن مشاركتها في ذلك الجنس لافي الوجود اه طبري على

« قلنا » العرض العام لا يميز شيئا عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية (١) والخاصة لانها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لافي ذاته بل في عرضه وكلمة شيء (٢) في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان الشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له (٣)

ما هو قوله اعتباران بحسب السؤال اه (١) كاش فيه تمييز الحيوان من حيث انه خاصة للحيوان لامن حيث انه عرض عام فلو قلت ما الحيوان مثلا فقال جسم نام فقيل اي نام هو فقال ماش مثلا فقد حصل التمييز كما ذكر اه (٢) قوله وكلمة شيء الى قوله لا غير احد الجوابين عن السؤال الاتي اه (٣) عبارة ايساغوجي في ذكر الفصل او مقول في جواب اي شيء هو في ذاته وهو الذي يشاركه في الجنس قال في شرحه وتبع في اقتضائه في قوله في الجنس المتقدمين بناء على ان كل ماهية لها فصل فلها جنس وذهب المتأخرون الى زيادة او في الوجود ومبني الخلاف على جواز تركب الماهية من امرين متساويين وعدمه فمن جوز تركبها من ذلك زاد ما ذكر ومن لا فلا اه مطلع

ايساغوجي ح (قوله) واما الثاني الخ ، ولما كان الثاني خفيا استدلل بعضهم عليه به اذا تركبت ماهية كالانسان من جنس وفصل كالحويان الناطق ففصلها علة لجنسها فان كان جنسها مركبا من جنس وفصل كالجسم النامي والحساس فليس الناطق علة للجسم النامي لان الحساس علة للجسم النامي فلو كان الناطق ايضا علة لم توارد علتين مستقلتين على معاول واحد فتعين ان يكون الناطق علة للحساس ولو تركب الفصل الاخير من الجنس الاخير والفصل لكان فصله علة لجنسه ان كان بسيطا او الفصل وجزءه ان كان مركبا والفصل الاخير لا يكون قبله علة للجنس او الفصل كان ﴿ ﴾ كل واحد منهما فصلا لانه كل واحد يميزها عن مشاركتها في الوجود تمييزا جوهريا ولا يتوهم ان المراد بقولهم الفصل علة للجنس علة وجوده في الخارج او في الذهن بل المراد انه علة محصنة لارتفاع ايهامه ذكره ميبدى في شرحه على الرسالة والله اعلم اه طبري على ايساغوجي ح ﴿ ﴾ جواب لو التي في صدر البحث اه منه (قوله) لكان فصله المميز له عن جنسه تحته ، شان الفصل ان يكون مساويا للحدود فلا معنى لقوله تحته اذ يلزم ان يكون المعروف بالكسر اخص من المعروف بالفتح اذ المراد بالتحصية كونه اخص بدليل مقابلته لقوله لا جنس فوقه اي اعم منه وان اريد بقوله تحته اي تحت جنسه فصحيح لكنه لا يلائم قوله بعد والفرس انه لا فصل تحته اي تحت الفصل الاخير وعلى كلا التقديرين فالعنى غير مستقيم كما لا يخفى على من تأمل اه املاح عن خط شيخه (قوله) والفرس انه لا فصل تحته ، بنظر فان تحتية فصل الفصل غير معتبرة فليتأمل والله اعلم اه ح (قوله) وجب ان تكون تلك الاجزاء متساوية ، فيكون القسم الاخر مساويا لتتام المشترك اذ لا يكون مبانيا له لان الكلام في الاجزاء

الموجودة في الخارج لا الذهنية» وبيان ذلك يؤخذ من شروح الشمسية اذ لا يشمل المقام ابراده فلعل المؤلف عليه السلام أشار الى هذا الدليل بقوله أولاته لم يتيقن وجوده اذا أراد المؤلف الوجود الخارجي والله أعلم (قوله) أولاته لم يتيقن وجوده أي وجود الفصل بدون الجنس ولذا فرضه في شرح الشمسية فيما اذا تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو أمور متساوية كما عرفت (قوله) فيتعين الجواب بالنطاق لا غير، لأن كلمة شيء كناية عن الجنس المعلوم فلا يجاب به بل يجاب بالفصل فقوله فلا يرد متفرع على قوله وكلمة شيء في أي شيء كناية عن الجنس وأما قوله فيتعين الجواب الخ فتفرع على قوله فنقول الخ واعلم أن الجواب الاول الطوسي والثاني وهو قوله وقد اجيب الخ لصاحب المحاكات كما ذكره اليزدي (قوله) ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية الخ، فاعل يميز ضمير راجع الى الفصل فالموصول عبارة عن الجنس والعائد الى الموصول ضمير من بين أفراد

﴿٨٦﴾

أو لانه لم يتيقن وجوده والتعريف انما هو لفصل تيقن وجوده فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالنطاق لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشبثية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بنطاق فلا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه انما يتم لو كان معنى اي طلب المميز مطلقاً (١) كما هو معناها لفظه لكن رباب المعقول اصطلاحوا على انها الطلب مميز لا يكون مقولاً في جواب ماهو (٢) (وهو) أي ما ينطبق عليه ما ذكرنا يسمى (الفصل كالنطاق) وهو اما ان يكون مميزاً عن المشاركات في الجنس القريب أو البعيد فان كان الاول سمي فصلاً قريباً كالنطاق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوانات الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني سمي فصلاً بعيداً كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس بعيداً «واعلم» ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية من بين افراد (٣) فهو

(١) أي سواء كان مميزاً مقولاً في جواب ماهو أو مميزاً مقولاً في جواب أي شيء هو اه
(٢) بل في جواب أي شيء وبهذا يخرج الحد والجنس اه (٣) عبارة الشيرازي واذا نسب الفصل الى شيء يميز الفصل الماهية عن ذلك الشيء وهو الجنس فتقسم اه

المحمولة ولا اخص مطلقاً او من وجه لا امتناع تحقق الكل بدون جزء ولا اعم لان بعض تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر ولو كان اعم من تمام المشترك لكان موجوداً في نوع اخر بمعنى العموم فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الذي هو بازاء تمام المشترك لوجوده فيهما والتقدير انه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع ما فيكون بعضاً منه فيكون للماهية تماماً مشتركاً احدهما تمام المشترك بين الماهية والنوع الذي بازاءها والثاني تمام المشترك بينهما وبين النوع الثاني الذي بازاءها المشترك الاول وحينئذ لو كان بعض تمام المشترك بين الماهية والنوع الثاني اعم منه لكان موجوداً في نوع اخر بدون تمام المشترك الثاني فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك

النوع الثالث الذي بازاء تمام المشترك الثاني وليس تمام المشترك بينهما بل بعضه فيحصل تمام مشترك ثالث وهم جرا فاما ان يوجد تمام المشتركات الى غير النهاية أو ينتهي الى بعض تمام مشترك مساو له والاو محال والا لتركت الماهية من اجزاء غير متناهية فيمنع تعلقيها مع ان الكلام في الماهية المعقولة اه شرح شمسيه بلفظه وقد اقتصر في الرد على الطرف الاول من التمسيم وهو الحال وترك الثاني لظهور سقوطه بانه يلزم منه التحكم في بعض دون بعض وهو ظاهر اه (قوله) لصاحب المحاكات، صاحب المحاكات هو الطوسي ايضاً وانما قال اليزدي والمحقق الطوسي الخ فصرح بلقبه في الجواب الثاني بعد تعبيره عنه في الجواب الاول لصاحب المحاكات اشارة الى ان ذلك الجواب ليس في المحاكات بل في غيرها من كتب، والله اعلم اه من فوائد العلم انقسم بن الحسين بن اسحق اه

(قوله) لانه بانضمامه الى الجنس وجودا يحصل قسمان الخ، دفع لما يتوهم من أن معنى تقسيم الناطق للحيوان أنه يقسمه الى ناطق وغير ناطق وليس كذلك فان الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه فهنا أمران

مقسمان لا امر واحد وهو النطق بل معنى كون الناطق يقسم الحيوان الى قسمين أنه اذا قيس اليه وجودا أو عدما حصل له قسمان كما أشار اليه المؤلف عليه السلام (قوله) بخلاف ما سبق، فان المراد بالعالي فيما سبق هو الذي لا جنس فوقه وبالسافل هو الذي لا نوع تحته (قوله) والثاني ان امتنع انفكاكه، عبارة التهذيب وكل من الخاصة والعرض العام ان امتنع انفكاكه الخ فالمراد المؤلف عليه السلام والثاني اما خاصة أو عرض عام وكل منهما ان امتنع انفكاكه الخ لكان أوضح وما أورده المؤلف هو الذي في الشمسية ولا يرد ما ذكره شارحها من أن تقسيم الخارج الى اللازم والمفارق وتقسيم كل منهما الى الخاصة والعرض العام يقتضي أن تكون أقسام الكلّي سبعة لا خمسة لانه يجاب عنه بان الخارج وان تقسم الى اللازم والمفارق فلا يخلو من كونه خاصة أو عرضاً عاماً اذ لا يوجد لازم أو مفارق الا كذلك (قوله) كما تحقق، على البناء للمفاعل أي صار ذات حقيقة (قوله) بخلاف ما سبق، يعني في قوله فالأجناس تترتب الخ اه ح (قوله) وما ذكره شارحها، حيث قال واعلم ان المصنف قسم الكلّي الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق وقسم كلاهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الخارج

بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام الماهية وحصل لها وبالاختبار الثاني يسمى مقسماً لانه بانضمامه الى الجنس وجوداً يحصل قسمان وعدمهما يحصل قسمان آخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير الناطق وكل مقسم (١) للنوع العالي مقوم للنوع (٢) السافل لان فصل العالي جزء له و لعالي جزء السافل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان مثلاً وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي (٣) لان السافل قسم من العالي فكل فصل حصل للسافل قسماً فقد حصل للعالي قسماً لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي مقسماً للسافل (٤) فان الحساس مثلاً مقسم للعالي وهو الجسم الثاني وليس مقسماً للسافل الذي هو الحيوان والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوق آخر سواء كان فوقه آخر كالحیوان او لم يكن كالجوهر والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر او لم يكن حتى ان المتوسط عال بالنسبة الى ماتحته وسافل بالنسبة اليه ما فوقه بخلاف ما سبق والثاني من قسمي الكلّي وهو العرضي الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه (ان امتنع انفكاكه عنه فلازم) وهو اما لازم للشيء بالنظر الى نفس وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى انه كلما تحقق (٥)

(١) فاذا قات الحيوان ناطق او غير ناطق فالانسان حصل قسماً والعدم حصل قسماً اخر يقال العدم لا يحصل وانما المحصل البطلان وفي حاشية الشريف على شرح الرسالة ما نقله قد يتوهم ان الناطق مثلاً يقسم الحيوان الى قسمين ناطق وغير ناطق والتحقيق انه مقسم له بمعنى انه حصل قسماً لا يحصل قسمين فان غير الناطق قسم من الحيوان حاصل من انضمام عدم النطق اليه كما ان الناطق قسم منه حاصل من ضم النطق اليه فاذا قسم الحيوان الى هذين القسمين كان هناك امران مقسمان له كل واحد منهما يحصل قسماً له ويجاب عن قال ان الناطق يقسم الحيوان الى قسمين بانه نظر الى ان الحيوان اذا قيس وجوداً وعدماً حصل قسمين اه (٢) مثلاً القابل للابعاد الثلاثة في قولنا جوهر قابل للابعاد الثلاثة المتقاطع على زوايا قائمة مقوم للجسم الذي هو النوع العالي وهو مقوم للانسان الذي هو النوع السافل لان الجسم جزء للانسان فكذلك ما يكون جزءاً له اعني القابل اه شرح تهذيب الشيرازي (٣) كالناطق فانه يقسم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق كذلك يقسم الجوهر الى الجوهر الناطق وغير الناطق اه شرح تهذيب (*) رتبة عكس جزئياً فان بعض مقوم السافل مقوم للعالي وهو الذي كان مقوما للعالي بعينه اه حاشية شرح مطالع الشريف (٤) ولكن ينعكس جزئياً لان بعض مقوم العالي مقوم السافل وهو ما يكون مقوماً للسافل اه شيرازي والله اعلم واحكم (٥) وهذه الاقسام الثلاثة تسمى معقولات ثابتة والمعقولات الاولى معروضاتها وقد يتوهم من عبارة شرح اليزدي ان المسمى بذلك لازم الوجود الذهني وهو وهم نشأ من قرب الاشار اليه في عبارته وما ذكرته كما في شرح التجريد للبوشنجي والله اعلم اه كاتبه عبد الله بن علي الوزير اه من خط قال فيه من خطه بل عبارته صريحة في العود

(قوله) وينقسم أيضاً ، اي اللازم ، وانما قال أيضاً لأن قوله اما لازم للشيء تقسيم أول (قوله) وغير البين له أيضاً معنيان الخ ، قد عرفت أن البين وغير البين يجمعهما علم التفكاك عن معروضها كما هو مقتضى ما ذكره عليه السلام سابقاً بقوله ان امتنع تفكاكه فلازم فقير البين وان كان لا يمتنع تفكاكه عن معروضه لكن لا يلزم من تصور ملزومه أو من تصورهما الجزم بالزوم بل يتوقف الجزم بالزوم على نظر وكسب كما أشار ﴿ ٨٨ ﴾ إليه في شرح المختصر وحواشيه (قوله) هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصور

من تصور الملزوم ، وهذا صادق على اللازم بالمعنى الاعم فانه لا يلزم تصوره من تصور الملزوم فقط (قوله) كالكتابة بالقوة للانسان ، فانه لا يلزم من تصور الانسان تصورها لاحتياجها الى نظر وكسب فتصوره منفك عن تصورها وان كانت غير منفكة عنه وانما قال بالقوة ليكون ذلك لازماً للماهية غير منفك عنها اذ الكتابة بالفعل مفارق لها (قوله) كالحديث للعالم ، فانه لا يلزم من تصور العالم والحديث والنسبة بينهما الجزم

منقسماً الى اربعة اقسام فتكون اقسام الكلبي سبعة على مقتضى تقسيمه لاختصة فلا يصح قوله بعد ذلك «الكلبيات اذا خمسة اهـ» (ح) (قوله) وان كان لا يمتنع تفكاكه ، شكل على لافي بعض النسخ وكتب عليه الظاهر سقوط لا والا لا ختل بقوله يجمعهما عدم التفكاك اهـ من خط سيدى احمد بن محمد اسحق ح (قوله) صادق على اللازم بالمعنى الاعم ، يعنى من البين وغير البين بالمعنى الاعم اما البين فلما ذكره واما غير البين فلا اجتماعهما في عدم ادراكهما بتصور الملزوم واحتياجهما الى النظر والكسب وهو اعتراض فاسد فان المراد باللازم

في الذهن او في الخارج فهذا اللازم ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجى فقط او الذهني فقط فالاول لازم (١) الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجى كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجى او الذهني كالكلية للانسان (٢) فانه انما يلزم في الوجود العقلي وينقسم ايضاً الى بين وغير بين والبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم بالزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزماً بان الزوجية لازمة للاربعة فيقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لأنه متى كفى تصور الملزوم في الزوم يكفي تصور اللازم (٣) مع تصور الملزوم في الزوم والنسبة بينهما وليس كل ماتكفي التصورات يكفي تصور واحد ، وغير البين (٤) أيضاً له معنيان كل منهما يقابل واحداً من معني البين والاول هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم بالزوم كالحديث (٥) للعالم (وا لا) يمتنع انفكاكه عن معروضه

الى انقسم الثالث فانه قال وهذا انقسم (١) لازم الماهية هو لازم الشيء ذهنياً وخارجاً كالزوجية فانها لازمة للاربعة فيهما ولازم الوجود هو لازم الشيء باعتبار وجوده الخارجى فقط او الذهني فقط كالشواذ فانه لازم للعشئ في الخارج فقط اهـ (٢) فانها لازمة لحقيقة الانسان في الذهن فقط اهـ والله اعلم (٣) لم يحزم يكفي اعنى جواب الشرط اذ الشرط ما مضى اهـ (٤) قوله وغير البين الخ ، والاولى ان الاقسام ثلاثة انقسم الاول لا يفتقر الى دليل وهو قسمان بين بالمعنى الاخص وبين بالمعنى الاعم والقسم الثالث غير البين وهو ما افتقر الى دليل فالتقابل حاصل بين معنئى البين وغير البين الاحتياج الى الدليل وعدمه وحيث قد ذكره المصنف من انه يقابل كل قسم قسم لا بد من تدخل الاقسام فان غير البين المتقابل بالمعنى الاخص هو البين بالمعنى الاعم ولا يفتقران الا بالاعتبار اهـ من افادة انقاض العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد (٥) يعنى فيحتاج الى الوسط والوسط على ما فسرهم القوم ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا مثلاً اذا قلنا العالم محدث لانه متغير فالتقارن قولنا لانه وهو المتغير وسط اهـ قطب ذكره في شرح الرسالة وفيه بحث اهمته ولم

غير البين مالا يحصل تصوره بتصور الملزوم اصلاً ولو انضم اليه التصوران الاخران بل يحصل اما مصاحباً للتصور بامر اخر بديهي كالحس والحس والتجربة فهذا اخص وغير مصاحب فاعم غير البين مالا يحصل بالتصورات اسلاً ولا بديهي مصاحب لها بل يفتقر الى توسط كسب ونظر بتاريخى زمان كما حققه الشريف في حاشية التقاب اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) لاحتياجها الى نظر وكسب تامل فانها ليست محتاجة الى ذلك اهـ ح

بالزوم بل لابد من دليل على لزومه للعالم والالم يقتدر المخالف في ذلك الى الاحتجاج عليه (قوله) فانها دائمة له ، يعنى على زعم الحكماء (قوله) أو بطله كالشباب ، في شرح التهذيب كالشيب ورد بان الشيب لا يزول إلا بزوال المعروض بالموت (قوله) لأن المقسم ، بكمرة السين وهو السكي معتبر في جميع الاقسام فبقيد السكي يخرج الجزئي وبهيد الخارج يخرج الجنس والنوع والفصل وبقوله المقول على ماتحت حقيقة واحدة يخرج العرض العام (قوله) نوعية أو جنسية ، فالاولى خاصة النوع والثانية خاصة الجنس وفي هذا اشارة الى أن الشيء الواحد قد يكون خاصة بالنسبة الى شيء وعرضاً عاماً بالنسبة الى شيء آخر (قوله) للجسم المطلق ، وهو الجنس (قوله) وما تحتها ، وهو الحيوان (قوله) كالكتاب بالفعل له ، أي للانسان فانه خاصة للانسان مفارقة والخاصة قسماً حقيقة تميز الحقيقة عن جميع الأغيار وإضافة تميز الشيء بالنسبة ﴿ ٨٩ ﴾ الى بعض الأغيار كالماشي بالنسبة الى

النبات ذكره بعض المحققين ثم قال فان قيل اذا كان الخاصة الإضافية تصلح للتمييز كالحقيقة يلزم انحصار السكي في الاربعة ويسقط العرض العام لا ندراجها تحت الخاصة بالمعنى الاعم وهي المطلقة ثم أجاب بان الخاصة التي هي من قسم الكليات الاربعة هي الحقيقة دون الإضافية بدل على ذلك أخذم العرض العام في مقاباتها وهو خاصة إضافية (قوله) وبيان أقسامه ، من كونه حداً ورسماً تاماً وناقصاً (قوله) وأحكامه ، من اشتراط كونه أجلى ومساوياً ونحو ذلك (قوله) وقدم تلك الاقسام ، أي تقسيم المفهوم الى السكي والجزئي وتقسيم السكي الى الكليات الخمس (قوله) عليه ، أي على المذكور من تعريف المعرفة وبيان أقسامه وأحكامه

(ففارق) أي فيسمى عرضاً مفارقاً لا مكان مفارقه للمعروض وهو ينقسم الى قسمين اشارة اليهما بقوله (يدوم) وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم يمتنع انفكاكها نظراً الى ذاته وبقوله (او يزول) اما (بسرعة) كجمرة الخجل وصفرة الوجل (او بطله) كالشباب (وكل) واحد منهما أي من قسمي العرضي وهما اللازم والمفارق (اما ان يقال على ماتحت حقيقة واحدة) أي كلي خارج يحمل على ماتحت حقيقة واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعية أو جنسية فالتمييز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنأي وما تحتها وقد تكون شاملة لجميع افراد ماهي خاصة له كالكتاب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكتاب بالفعل له (و) هذا (هو) المسمى (الخاصة او) يقال (على ماتحت حقائق مختلفة) أي على افراد حقائق مختلفة (و) هذا (هو) المسمى (العرض العام) كالماشي فانه يقال على ماتحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية * ولما فرغ من تقسيم المفهوم الى السكي والجزئي والسكي الى الكليات الخمس وتعريفها اتخذ في تعريف المعرفة (١) وبيان أقسامه وأحكامه وقدم تلك الاقسام (٢) عليه مع ان المقصود هنا بالذات يعتبر في غير البين الافتقار الى الوسط كما وقع في بعض الكتب لجواز ان يحتاج الى غير الوسط كجدس أو تجربة أو حس أو توجه العقل وذلك لان الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين ان يقال انه كذا وما لا يكتفى تصور الطرفين فيه لا يلزم ان يقتدر الى الوسط بهذا المعنى لجواز لافتقاره الى ما ذكر من الجدس وغيره اه من خط سيدنا حسن المغربي وإملأه (١) قوله وبيان أقسامه يعنى من كونه حداً ورسماً تاماً وناقصاً وقوله وأحكامه يعنى من كونه أجلى لومساوياً اه (٢) الحاصلة من تقسيم المفهوم الى السكي الخ اه

(قوله) كالشيب ، في حواشي الشيرازي على التهذيب قوله كالشيب فيه نظر لان الشيب لا يزول إلا بزوال الموضع اه قلت للشيب حالة متوسطة بين الشباب والهرم فيزول اه ح (قوله) ذكره بعض المحققين ، هو صاحب سراجة المفهوم اه ح (قوله) وهي المطلقة ، كما هو مقتضى تعريف البعض بانها الخارج المقول في جواب أي شيء هو اه طبرى على ايساغوجي وفي حاشية الملا عماد على انقطب اعلم ان الخاصة تنقسم الى ماتكون مطلقة والى مالا تكون مطلقة اما الخاصة المطلقة فهي الخاصة التي لا تكون موجودة في غير ذلك النوع كالكتابة بالنسبة الى الانسان واما الخاصة الغير المطلقة فهي التي تكون موجودة في بعض ماتخالف ذلك النوع كالماشي بالنسبة الى الانسان فانه يكون خاصة بذلك النوع بالنسبة الى مالا تكون موجودة فيه كالشجر لا مطلقاً الى اخر كلامه فغده فانه استوفى اقسام الخاصة من المساواة والتركيب والبساطة اه ح

(قوله) ايصالاً قريباً ، خرج بذلك المباحث المتعلقة بنفس الكليات فانها موصلة أيضاً لكن ايصالاً بعيداً لتوقف القول الشارح عليها (قوله) أي يجعل عليه ، يرد هاهنا اشكال منقول عن خط المؤلف عليه السلام وهو أن التعريف تصوير محض ونقش لصورة المحدود في الذهن ولا حكم فيه أصلاً فلا محل فيه فلا يصح تعريف المرفع بما يحمل وقد نقل عن المؤلف عليه السلام في دفع هذا الاشكال جوابان ، أحدهما أن التصوير هو المقصود بالذات لا الحمل ولا يلزم من ذلك أن لا يكون محمولا بل جميع المقول في جواب مالهو وأي شيء هو المقصود منه التصوير ضرورة أنه من المطالب التصورية مع أنه يحمل على المسؤول عنه ، والثاني أن المراد بما يقال عليه مامن شأنه أن يعمل وليس فيه إلا أن المتبادر من المقول المحمول بالفعل وأمره سهل انتهى لكن ينظر هل يناسب الجواب الثاني قولهم لا فائدة تصوره وأيضا ينظر هل يدفع ما ذكره عليه السلام ما يأتي من قوله فتبادر صدق الحمل فإن الصدق لا يكون في التصور (قوله) لا فائدة تصوره ، أطلق التصور بحيث يشمل التصور بوجه ما كما هو رأي القدماء لعدم اشتراطهم المساواة بين المرفع والمعرف كما هو المصرح به عنهم في شروح الشمسية وغيرها فيصح عندهم التعريف بالأعم والاخص نحو الانسان حيوان وعلى الحيوان ضاحك وسواء كان العموم من كل وجه أو من وجه فلي الأول يثبت في التعريف عندهم اما الاطراد أو الانكاس وعلى الثاني يثبتان معا وقد بنى المؤلف عليه السلام على رأي القدماء حيث صرح في آخر البحث بقوله سواء كان بوجه مساو أو أعم أو أخص وقال أعم من المقول عليه أو مساوياً وبقوله أو يقال بدخوله أي الاخص على رأي القدماء كالأعم وأما المتأخرون فنعموا بالتعريف بالأعم والاخص لاشتراطهم المساواة والاطراد والانكاس وكون المرفع بالكسر أجمل فلا يصح بالاخص

البحث عن احوال الموصل الى التصور ايصالاً قريباً (١) وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له (٢) تتوقف معرفته عليها فتقال (معرف الشيء) (٣) ما يقال عليه لا فائدة تصوره (٤) أي يحمل عليه (٤) لا فائدة تصوره هو القيد الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض (١) قيد بقوله قريباً لاخراج احد جزئي المرفع فان لكل واحد منهما دخلا في الايصال لكن القريب بالمجموع اه (٢) قوله لانها مقدمات له يعني من حيث تركيبه منها وقوله تتوقف معرفته أي القول الشارح عليها أي المقدمات اه (٣) قوله معرف الشيء الخ نحو الانسان حيوان ناطق فان المرفع وهو حيوان ناطق لشيء وهو الانسان حمل عليه لا فائدة تصوره اه (٤) قوله أي يحمل عليه تفسير ليقال وقوله لاخراج المحمول كقائم مثلا من زيد قائم وقوله الذي لا يكون الخ يعني بل الغرض منه افادة التصديق اه

لكونه أخفى كما يأتي فلا بد وان يكون المرفع مفيداً للتصور مفهوم المرفع بالفتح اما بنفس حقيقته وكنهها كما في الحد التام أو لا بنفس حقيقته وكنهها بل بحيث يمتاز ن جميع معاده كما في الحدود الناقصة والرسوم لكن يقال اذا كان رأي القدماء صحة التعريف بالأعم والاخص فما الوجه في تردد المؤلف عليه السلام في الاخص بقوله وأما

(قوله) ونقش لصورة المحدود ، عطف خاص على عام اذ نقش الصورة المتصورة بالحد اخص من نفس الصورة المتصورة بالمعرف وفي قوله لصورة المحدود اشعار بان الصورة متصورة بالحد تامل اه ح (قوله) فلا محل فيه ، هذا مبني على التلازم بين الحكم والحمل والظاهر عدمه اذ قد يوجد الحمل من دون الحكم والاذعان كما في القضايا المشكوك والوهمية والتخييلية والله اعلم اه املاح عن خط شيخه (قوله) قولهم لا فائدة تصوره ، لعله يقال ليس المراد من الافادة افادة الحمل بل المراد لتحصيل تصوره بدليل عدم قبوله للتمنع فيناسب الجواب الثاني اه حسن مغربي ، سيأتي في اول بحث الخبر نقل المبحث عن الشيء يتضمن صحة منع الحد باعتبار تضمنه دعوى غلظه اه سيدى احمد بن محمد اسحق (قوله) فتبادر صدق الحمل ، يمكن ان يراد بصدق الحمل المطابقة السكائنة في التصور اه حسن مغربي ح (قوله) فلي الأول يثبت الخ ، يمكن ان يراد بالاول التعريف بالأعم والاخص مطلقاً فيثبت عند القدماء الاطراد وهو التلازم في الثبوت حيث كان التعريف بالاخص او الانكاس وهو التلازم في الانتفاء حيث كان التعريف بالأعم فيكون المراد بالثاني التعريف بالأعم من وجه واتما ثبت الاطراد والانكاس لان تعريف الأعم من وجه بما هو كذلك انما هو باعتبار ما اجتماعاً فيه ادنى مادة الاتفاق كذا قاله شيخنا يعني اتقاضى احمد بن صالح ، ويمكن ان يراد بالاول قول القدماء كما فسرهم بعض المحشين وبيان ثبوت الاطراد عندهم او الانكاس كما في الوجه الاول فيكون المراد بالثاني قول المتأخرين الا انه لم يتقدم لهم ذكر ، وايضا يبقى في كلام القدماء بيان ما يثبت عند التعريف بالأعم من وجه من الاطراد او الانكاس الا ان يقال قد شمله قوله ما الاطراد الخ فيثبت الاطراد مع ملاحظة العموم في جانب المرفع بالفتح والانكاس مع ملاحظته في جانب المرفع بالكسر او يقال يثبتان معا كما قيل في الوجه الاول وتكون اوفي قوله او الاطراد او الانكاس لان الخ لفظ قطاه املاح عن خط شيخه

الاخص فيمكن أن يقال تبادر الصحة الخ وبقوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا الخ وحيث قال أو يقال بدخوله الخ مع أنه جزم في آخر البحث بصحة التعريف به كما عرفت مع أن هذا التردد لا يصح على رأي المتأخرين لجزمهم بعدم صحة التعريف بالاعم والاخص ولا على رأي القدماء لجزمهم بصحة التعريف بهما وحينئذ يشكل على رأي القدماء اشتراط الجلا لصحة التعريف عندهم بالاخص الذي هو أخفى كما يأتي وأما قوله عليه السلام فيمكن أن يقال تبادر الصحة أي صحة الحمل من قصد الافادة الخ فلا يتم على رأي القدماء لأن حمل الاخص لا فائدة تصور اعم بوجه ما صحيح عندهم « وأما على رأي المتأخرين » فيمكن أن يتم اخراج الاخص بذلك لأن حمل الاخص لتفصيل افادة تصور اعم بالكنه أو تمييزه عن جميع الاعيار غير صحيح لاشتراطهم المساواة الا أن هذا لا يناسبه قول المؤلف أعم أو مساوياً لاشعاره بان سوق الكلام مبني على عدم اعتبار المساواة وأما قوله وان يقال بدخوله واشتراط الجلا أخرجه فهو مبني على صحة حمل الاخص كما هو مقتضى دخوله في التعريف لكن حمله على اعم لا فائدة تصوره انما يصح على رأي القدماء لا فادته عندهم التصور بوجه ما فخرجه باشتراط الجلا غير مناسب لاصطلاحهم انما يناسب ما عليه المتأخرون ولذا قال في التهذيب بعد اشتراط المساواة وكونه أجل ما لفظه فلا يصح بالاعم والاخص، وبالجملة فالجمع بين مافي المتن ومافي الشرح محل اشكال لأن الشرح وان أمكن تصحيحه يحمل قوله أو يقال بدخوله على رأي القدماء كالاعم على الاضراب عن الطرف الاول والثاني من التردد لم يلائمه اشتراط الجلا وكذا المتن وان أمكن تصحيحه بحمله على اصطلاح المتأخرين ليم بذلك اشتراط الجلا لم يلائمه مافي الشرح من الطرف الثاني والثالث من التردد ولا قوله في المتن فان كان مساوياً لاشعاره بصحة التعريف بغير المساوي كما صرح بذلك المؤلف في شرح قوله والافناقص «وعبارة التهذيب» معرف الشيء ما يقال عليه لا فادته تصوره ويشترط أن يكون مساوياً أجلى فلا يصح بالاعم والاخص انتهى وهي واضحة في أنها على اصطلاح المتأخرين والله أعلم (قوله) افادة ﴿٩١﴾ التصديق بحال الموضوع، حال

الموضوع هو مفهوم المحمول وبيان ذلك اننا اذا قلنا كل انسان حيوان فيها ناسرا، احدهما مفهوم الانسان

منه افادة التصور وذلك ان الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون (١) افادة تصور الموضوع بعنوان (٢) المحمول (١) قوله وقد يكون اي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع وذلك حيث تقول الانسان حيوان فان المحمول وهو حيوان عين المحمول عليه وهو انسان اه (٢) العنوان ما عبر عن الموضوع كالانسان حيوان أو جزئه كالناطق حيوان أو لازم ذاتي كالضاحك بالقوة حيوان أو طارضي نحو الضاحك بالفعل حيوان اه

فليس معنى الحمل في التصديق ان مفهوم الانسان هو مفهوم الحيوان والالكانا مترادفين بل معناه ان كلما صدق عليه الانسان من الافراد الشخصية كزيد وعمر وغيرهما فهو حيوان فالمحمول مفهومه لا ماصدق عليه اذ لو كان المحمول ماصدق عليه المحمول لكان ضروري الثبوت للموضوع ضرورة ثبوت الشيء بنفسه فنحصر القضايا في الضرورية لان ماصدق عليه الموضوع هو بعينه ماصدق عليه المحمول سواء انحصر ماصدق عليه المحمول فيها صدق عليه الموضوع أو لم ينحصر، اذا عرفت ذلك فعنى الحمل انما صدق عليه كل انسان يصدق عليه حيوان فاصدق عليه الانسان ممي ذات الموضوع ومفهومه يسمى وصف الموضوع وعنوانه لانه لا يعرف به ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه حقيقة كما يعرف الكتاب بعنوانه وعنوان الموضوع قد يكون عين ذات الموضوع كقولنا كل انسان حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمر وغيرهم من افراده وقد يكون جزءاً لها كقولنا كل حيوان ماش فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر وغيرهما من أفراد حقيقة الحيوان التي هي أي حقيقة الحيوان جزءاً لها أي لأفراد الحيوان وقد يكون العنوان خارجاً عنها كقولنا كل ماش حيوان فان الحكم فيه أيضاً على زيد وعمر من أفراد ومفهوم الماشي خارج عن ماهيتها هذا ملخص مافي شرح الشمسية (قوله) وقد يكون، أي الغرض من حمل شيء على شيء افادة تصور الموضوع كقولنا في مقام التعريف الانسان حيوان ناطق (قوله) بعنوان المحمول، أي بمفهومه ووصفه لا بما صدق عليه من الافراد فاذا قلنا الانسان حيوان (قوله) من الطرف الثاني والثالث، عدم ملائمة الثالث لاصطلاح المتأخرين ظاهرة واما الثاني فلما لفته ظاهرة اه املاح عن خط شيخه (قوله) في ماصدق عليه الموضوع، نحو الانسان ناطق اه منه وقوله او لم ينحصر ممثل الانسان حيوان اه ح (قوله) ان ماصدق عليه كل انسان، الاولى سقوط كل فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) اي لأفراد الحيوان، وقد يكون لازماً ذاتياً كالضاحك بالقوة حيوان اه ح (قوله) كقولنا كل حيوان ماش، هذا عنوان الموضوع اه ح

فما لم يكن المراد التعريف بوصف الحيوان الناطق لا بما صدق عليه من الافراد « واعلم » أن المؤلف عليه السلام قد عبر عن مفهوم المحمول بعنوان المحمول وهم يعبرون عنه بوصف المحمول كما في شرح الشمسية لأن وجه التسمية بالعنوان إنما يظهر في وصف الموضوع لأنه يعرف به ذات الموضوع وهي أفرادها كما يعرف الكتاب بعنوانه كما عرفت وأما مفهوم المحمول فلا تعرف به أفرادها إذ المراد بالمحمول هو مفهومه لأفراده كما عرفت اللهم إلا أن يسمى مفهوم المحمول عنواناً اعتباراً بجماله لو كان موضوعاً (قوله) كما في أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو ، أقسامها هي النوع والجنس والفصل والخاصة (قوله) فخرج الاول ، أي ما كان الغرض من الحمل التصديق بحال الموضوع (قوله) ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو ، ما كان فاعل دخل (قوله) أعم ، خبر كان كحيوان في جواب ما الانسان والمساوي كالناطق في جواب ما الانسان (قوله) أو مساوياً ، المراد المساواة الكلية في الصدق بأن يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق لا المساواة من جانب كما بين الأعم والاختص على القول بعدم التعريف بهما ولا المساواة في الظهور والخفاء فانه سيأتي أنه لا يصح التعريف بالمساوي معرفة وجهالة (قوله) فتبادر صدق الحمل المستفاد من قوله يقال أي يحمل بمعنى أنه يتبادر من حمل الشيء على الشيء كون الحمل صادقا فيخرج المباني للشيء كالفرس المباني للانسان إذ لا يصدق حمله على الانسان فان التباين ﴿ ٩٢ ﴾ بين الشئيين عدم صدق شيء منهما على شيء من أفراد المباني الآخر

كما في أقسام المقول (١) في جواب ماهو وأي شيء هو فخرج الاول ودخل في الثاني ما كان من أقسام المقول في جواب ماهو وأي شيء هو اعم (٢) من المقول عليه او مساوياً له ، وأما المباني فتبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل أخرجه (٣) ، وأما الاختص فيمكن أن يقال تبادر الصحة من قصد الافادة من قوله لا فائدة تصوره أخرجه (٤) وإن يقال بدخوله واشتراط الجلاء أخرجه لأنه أقل وجوداً في العقل (٥) فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص وان شروط تحقق الخاص ومعانداته (٦) أكثر

(١) قوله كما في أقسام المقول في جواب ماهو ، هو الجنس والنوع والمقول في جواب أي شيء هو الفصل اهـ (٢) كالجنس كحيوان في جواب ما الانسان وقوله او مساوياً كالقفل والخاصة كناطق وضاحك والباني كحجر في جواب ما الانسان اهـ (٣) يعني عن حد المعرفة وكذا قوله أخرجه ثانياً اهـ (٤) نحو قولك انسان في جواب ما الحيوان فتبادر الصحة من قصد الافادة بالتعريف يخرج من الحيوان كان قد دخل في قوله يقال اهـ (*) فان قولك انسان في تعريف حيوان لا يفيد اهـ (٥) قوله لأنه أقل وجوداً في العقل يعني الاختص أقل وجوداً من العام في العقل إذ العقل الي ادراك الكليات اقرب اهـ (٦) قوله وان شروط تحقق الخاص ومعانداته ، الشروط كحيوان ناطق مثلاً والخاص كالانسان ومعانداته كجماد مثلاً فهو معاند لحيوان الذي هو اعم وللانسان مع زيادة معاند اخر وهو غير مدرك الكليات اهـ

(قوله) تبادر الصحة ، أي صحة الحمل من قصد الافادة أي افادة تصور الأعم فان حمله على الأعم لقصد افادة تصوره بالكنه غير صحيح لعدم المساواة حيث لا ينطبق على جميع أفراد الأعم ولكونه أخفى وقد عرفت ان هذا إنما يصح على اصطلاح المتأخرين وفيه ما عرفت (قوله) من قصد الافادة ، متعلق بالتبادر وقوله من قوله متعلق بمحذوف أي القصد الناشئ من قوله لا فائدة تصوره الخ لا شعار لام العلة بالقصد (قوله) فان العام ربما يوجد الخاص ، لم يترض المؤله عليه السلام للعكس لأنه ان فمر بان

الخاص لا يوجد بدون العام ورد عليه أنه موقوف على كون العام ذاتياً للخاص وكون الخاص معقولاً بالكنه كما ورد على عبارتهم حيث قالوا إذ وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام فيه من غير عكس وان فسر العكس بان الخاص ربما لا يوجد بدون العام لم يتم به المقصود من كون الخاص أقل وجوداً وكأنه عليه السلام لذلك آثر الاجمال وزاد المؤلف لفظ ربما لان ذلك كاف في عدم استلزام وجود العام لوجود الخاص (قوله) وان شروط تحقق الخاص ، عطف على فان العام لا على قوله فانه أقل إذ الاقلية معاملة بالمرين كما يشعر بذلك قوله بعد تمام العلتين وما هو أقل وجوداً في العقل فهو أخفى

(قوله) في جواب ما الانسان ، في هذه العبارة مسامحة ولعله يعني في جواب الانسان والفرس مثلاً لا الجنس يقال في جواب السؤال عن حقائق مختلفة وكذا في قوله كالناطق في جواب ما الانسان إذ الفصل يقال في جواب أي شيء هو لا بما هو املح عن خط شيخه (قوله) وكون الخاص معقولاً بالكنه اما اذا لم يكن ذاتياً او كان ذاتياً ولم يكن الخاص معقولاً بالكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اهـ شريف على شرح الرسالة ﴿ ٩٢ ﴾ لأنه اذا تصور الانسان بوجه أي بالناطق لم يلزم من تصوره تصور الحيوان اهـ ح

(قوله) لأن كل شرط ومعاند للخاص، يعني من غير عكس وما كان شرطه ومعانده أكثر يكون أقل أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن كثرة معاندات الاخص تقتضي كثرة قيسوده وكثرة قيوده تقتضي زيادة الغرابة (قوله) أن لا يعرف المرف، بكسر الراء أي معرف الشيء (قوله) لأن تعريده، وهو ما يقال على الشيء الخ جزئي من جزئياته أي المرف بالكسر وذلك أن مفهوم معرف المرف كلي صادق على جزئياته منها ما يقال على الشيء الخ ومنها كل واحد واحد من سائر التعريفات «وحاصل الجواب» أن ما يقال على الشيء الخ متعصف بكونه معرف المرف وهذا الوصف أخص من مفهوم المرف ﴿٩٣﴾ لصدق المرف عليه وعلى غيره

لأن كل شرط ومعاند للخاص وهو أقل وجوداً في العقل (١) فهو أخفى عنده (٢) أو يقال بدخوله على رأى القدماء كالأعم * فإن قيل * منع التعريف بالاخص يقتضي أن لا يعرف المرف (٣) لأن تعريفه جزئي من جزئياته * قيل * هذا إنما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المرف أخص من مفهوم المرف توهم أن معروضه وهو مفهوم ما يقال على الشيء لا فائدة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو (٤) فكما يصدق عليه أنه معرف يصدق عليه أنه مقول على الشيء لا فائدة تصوره فيصدق على تعريف المرف المفهوم (٥) (ويشترط في المرف أن يكون اجلي) من المرف لأنه معلوم يوصل الي تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي معرفة (٦) للمعرف سواء تساوى ضرورة كالتضاييف نحو تعريف الاب بن له (١) فإن وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام اه قلب هذا موقوف على أن يكون العام ذاتياً للخاص ويكون الخاص مسغولاً بالسكنه واما إذا لم يكن ذاتياً ولم يكن الخاص مسغولاً بالسكنه لم يلزم من وجوده في العقل وجود العام فيه اه حاشية الشريف عليه * هذا بحسب الوجود الخارجى مسلم فانه كلما تحقق الخاص في الخارج تحقق العام واما بحسب الوجود القهني فلا اذا جاز أن يعقل بدون الخاص كما سأتقاه اه شريف من حاشية شرح الشمسية (٢) في قوله هذا موقوف الى آخر ما في الحاشية الاولى (٢) فلما كان اخفى لم يصح التعريف به لأن شرط المرف أن يكون اجلي اه (٣) قوله لا يعرف المرف بكسر الراء وقوله من اشتباه العارض هو معرف المرف والمعروض هو مفهوم ما يقال على الشيء (٤) أى ولا محذور في كون حد الحد مساوياً له باعتبار ذاته او مفهومه واخص منه باعتبار عارضه الذى هو كونه جزئياً لحداه شرح مطالع (٥) قوله المفهوم، في حاشية كونه معروفاً وكونه مقولاً على الشيء لا فائدة تصوره اه * وقد اورد أن التعريف تصوير محض فلا حمل فيه فلا يصح تعريف المرف بما يحمل به واجيب بجوابين احدهما ان التصوير هو التقصود بالذات ولا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولاً بل جميع القول في جواب ما هو او أى شيء هو التقصود منه التصوير ضرورة انه من المطالب التصورية مع انه يحتمل على السؤال عنه في الجواب والثاني ان المراد بما يقال عليه ما من شأنه ان يحمل عليه وليس فيه الا ان التبادر من القول المحمول بالفعل وامره سهل اه منه وهذا ثابت في بعض النسخ وقد ضرب عليه المؤلف اه (٦) قيد بقوله معرفة لأن المساوى صدقاً هو المعتبر كقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق قصد استوى الحد والحدود فيما صدقاً عليه اه

علة لمعرفة المرف بالفتح والعلة متقدمة على المعاول

(قوله) ان مفهوم معرف المرف، الظاهر سقوط معرف اه من خط سيدي محمد ح عن خط شيخه

(قوله) أو عادة كالتضادين ، فانها يتعملان معاً بحسب المشهور والعادة ولذا يقال أن الضد يكون أقرب خطورا مع الضد الآخر فلا يعرف السواد بما ليس ببياض والعكس (قوله) الى من يعرف ، بتشديد الراء مع الفتح أي يقع له التعريف (قوله) كتعريف الزرافة بجيوان يشبه جلده جلد النمر ، وهو أن يكون فيه بقعة بيضاء وبقعة أخرى على أي لون كان كما ذكره في الصحاح والزرافة بفتح الراء وضمها مخففة الفاء دابة يقال لها بالفارسية اشتركا ويلتصق كذا في الصحاح (قوله) نحو تعريف الحركة الخ ، جعله المؤلف من الاخفى كما ذكره الداوودي وقد تقدم أنه من المساوي معرفة وجهالة والوجه أن المؤلف جعله عدم ملكة وعدم الملكة أخفى كما أشار اليه الشريف ﴿٩٤﴾ وما تقدم مبنى على أن التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد بأن يكون

ابن فانها يتعملان معاً بالضرورة او عادة كالتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بجيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ، ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة كما في الدور نحو تعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك ، او عادة كتعريف النار بالجوه والشبيه بالنفس (١) او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور النار بوجهها فلا بد ان تكون معرفة المعرف حاصل قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي معرفة والاخفى يجب الاحتراز عن الالتقاط المشتركة والمجازية (٢) والغريبة (٣) من غير قرينة (فان كان المعرف (٤) مساويا (٥) للمعرف وكان (مع الفصل او الخاصة) القرينين (الجنس

معنى الحركة كون الشيء آتيا في مكانين والسكون كون الشيء آتيا في مكان واحد كما ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو عادة كتعريف النار الخ ، لم يذكر في شرح المختصر كون هذا من الاخفى عادة بل قال ولا بما هو أخفى مثل النار جسم كالنفس فان النفس ومثابرة النار لها أخفى من حقيقة النار ومثابرة النار من حيث اللطافة والحركة دائما فان النفس متحركة بالحركة التفصيلية وقيل في احداث الخفة ان النار تجمد الخفة في مجاورها والنفس في الجسم ذكره الشريف (قوله) والغريبة ، وهي مالا تكون مشهورة الاستعمال ويقابله المعتادة وذلك بما يختلف بالقياس الى السامعين قال اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أهلها غريبة عند غيرهم (قوله) من غير قرينة ، فان قيل المجاز لا يكون الا مع قرينة فلا حاجة الى اشتراطها « قلنا » المراد من غير قرينة ظاهرة كذا ذكره في حواشي شرح المختصر للشريف وذلك لأن

المجاز مع عدم القرينة يتبادر دونه الحقيقة وفي المشترك لا يفهم شيء من معنييه (قوله) فان كان المعرف ، بالكرم مساويا للمعرف أي فيها صدق عليه بمعنى ان كلما صدق عليه المعرف بالكرم وبالعكس فيخرج الاعم والاصح وهذا على رأي المتأخرين وقد عرفت ان هذه العبارة تشعر بصحة التعريف بغير المساوي وقد صرح المؤلف بذلك في شرح قوله والافناقص وقد تقدم الكلام في ذلك (قوله) القرينين ، لم يجز الاصطلاح بوصف الخاصة بالتقريب فينظر

(قوله) بفتح الراء وضمها ، في القاموس كسحابة اه (قوله) فينظر ، يقال هذا مبنى على التغليب اه سيدي احمد

(قوله) فقام ، لذكر الذاتيات بتامها ولشابهة الرسم للحد التام حيث ذكر مع الجنس القريب إخص أوصاف الرسوم العرضية (قوله) ومفصلهما ، نحو قولك الإنسان جسم تام حساس متحرك بالارادة ذو نطق (قوله) أو من حد أحدهما ونفس الآخر ؛ وله مثالان الإنسان جسم تام حساس متحرك بالارادة ناطق والثاني الإنسان حيوان ذو نطق (قوله) وذلك حيث اتفقت المساواة ، نحو حيوان في تعريف الإنسان وهذا بناء على صحة التعريف بالأعم كما عرفت (قوله) أو الجنس القريب ، أي أو انتماء الجنس القريب (قوله) مع الفصل ، أي مع حصول الفصل أو الخاصة وسواء وجد معها الجنس البعيد أو لم يوجد إلاها كذا نقل عن المؤلف رحمه الله (قوله) ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط وقوله ما لم يكن فيه مع الفصل وحده ، زيادة قيد فقط وقيد الوحيدة لإخراج ما كان مع الفصل والجنس القريب الخاصة فانه ليس يجد على اصطلاح البعض ويشير المؤلف الى هذا في الحاصل الذي يأتي حيث قال ان التعريف ان لم يشتمل على خارج فهو حد قال في المرأة فدار الحدية على كون ﴿٩٥﴾

ومدار التمامية فهما على الاشتغال على الجنس القريب (قوله) أو كان جنساً أو فصلاً لا غير ، مبنى على جواز التعريف بالمفرد وقد ذهب اليه الشيخ (قوله) أو كان فصلاً لا غير ، لم يعتبر المؤلف في الحد الناقص العرض العام مع الفصل واعتبره مع الخاصة في الرسم الناقص كما يأتي وكأنه يرى عدم اعتباره على رأي المتأخرين ولم يعتبره في التهذيب مطلقاً وهو مبنى على اصطلاح المتأخرين أيضاً قال في شرحه وانما ذكر في بحث الكليات امتيناهما لا الحاجة اليه واختار في طرح الشمسية لمبدي اعتباره مع الفصل ومع الخاصة وجعل التعريف المركب منه ومن الفصل أو منه ومن الخاصة اكمل من التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها

القريب فقام) أي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل (١) القريب والجنس القريب على ما هو اعم من نفسها (٢) ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين أو من حد أحدهما ونفس الآخر فان ذلك قد تام لاشتماله على جميع اجزاء الحدود وهكذا الكلام في الخاصة مع الجنس القريب (والا) يكن كذلك (فناقض) أي فالتعريف ناقص وذلك حيث اتفقت المساواة والجنس القريب مع الفصل والخاصة (٣) (وفي كل منهما) أي من التام والناقض (التعريف بالنائي فقط حد) لمنعه عن دخول الاغيار فالحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط أو من مفصلهما أو أحده (٤) والناقض ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب من بعيد وفصل أو كان جنساً أو فصلاً لا غير (و) التعريف (بالعرضي) (٥) (رسم) لكونه تعريفاً بالآخر

(١) المركب من حدي الجنس القريب والفصل القريب والمركب من حد أحدهما ونفس الآخر خارج عن التعريفات مع انها حدود تامة ايضاً فلا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على ما هو اعم من نفسها ومفصلهما اه دواني (٢) يعني لا بد ان يراد بالفصل مفهوم يعم نفسه كلفظ ناطق أو ما يفصل ماهيته وهو حده لان الحد مفصل لاجزاء الماهية فالحد مفصل اسم فاعل للماهية بناء على انها ليست غير مجموع الاجزاء وفيه الخلاف المشهور هل الحد هو المحدود أو غيره وينبغي تحقيق الحق فيه على تحقيق تمايز اجزاء الماهية ذهناً وخارجاً أو ذهنياً فقط والحق كونه معاً ثالثاً غيرهما كالأزواج الحاصل للمعجون فانه كيفية واحدة تحدث من تفاعل كيميائية متضادة كالولد يحصل من تفاعل الطفتين اه جلال رحمه الله تعالى (٣) أي انتهى الجمع بين أحدهما وبين الجنس القريب سواء وجد مع أحدهما الجنس البعيد أو لم يوجد اه (٤) يريد أو مفصل أحدهما ونفس الآخر كما مر اه (٥) هو انسان الخاصة والعرض العام اه

(قوله) ذو نطق ، مفصل ناطق اه لعل الصواب مدرك المعقولات مكان ذو نطق اه عبد الله بن علي الوزيرج (قوله) على اصطلاح البعض ، وعلى هذا اذا كان ليس يجد فيكون رسماً وهو الذي يفيد قول الشارح في التقسيم الآتي فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام فكانه كان الحكم بكونه رسماً تاماً لاشتماله على الخاصة ولو كان مع جميع الاجزاء ولكنه يدقع بكلام الشريف فانه يفهم منه ان يكون حداً تاماً بقوله اما ان يكون بجميع الذاتيات فهو الحد التام مع قوله على كلام القطب فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل ﴿مدفوع﴾ بان التمييز الحاصل منهما معاً أقوى من التمييز الحاصل بالفصل وحده فاذا اريد هذا التمييز الأقوى احتيج الى ضم الخاصة اه حسن مفرج ح ﴿مدفوع﴾ مقول قوله المتقدم في مع قوله وقوله فلا حاجة الى ضم الخاصة مع الفصل هو كلام القطب اه (قوله) أو كان فصلاً لا غير ، عبارة المؤلف أو فصلاً لا غير اه ح

(قوله) فالرسم التام ما تركبه من الجنس القريب والخاصة النوعية ، قاله في المرأة فان قيل هو يشتمل على ذاتي وعرضي فلم يجعل واحدا قلنا لان التمييز يستفاد من العرض دون الجنس (قوله) نوعية ، كضاحك و(قوله) أوجنسية ، كإناث (قوله) مع جميع الاجزاء ، لم يذكر المؤلف هذا فيها (٩٦) سبق ولم يتعرض له هنا في شرح الشمسية وأراد بجميع الاجزاء الجنس

والفصل (قوله) يتعسر الاطلاع على ذاتياتها الخ قال في بعض حواشي المختصر فلما كان كذلك فطروا في آثار الماهية الفايضة عنها واشتقوا منها ما يحمل على الماهية وسماوا المستنبعات العامة أجناسا وان لم يعلم كونها ذاتية وتوابعها امراضا عامة والمستنبعات الخاصة

(قوله) قال في بعض حواشي شرح المختصر: القائل الابهري رحمه الله عند تكلمه على شرح المختصر على قول ابن الحاجب في صدره فليبادي حده وفائدته واستمداده اهـ (قوله) واشتقوا منها ما يحمل على الماهية ، في شرح التجريد لبوشنجي في الفصل الثاني في الماهية مانصه بعد ذكر الاول والثاني والثالث أن تكون تلك الاجزاء صور الامور واحد لكن كانت مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال أنه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا أن هناك شيئا واحدا قد حصل له معان تتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار خصوصها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص

فالرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية (١) او من مفصلهما او احدهما والناقص ما لم يكن فيه جنس قريب سواء تركب من بعيد وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة لا غير نوعية او جنسية وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها عرض عام (٢) لكن المجموع خاصة كتعريف الانسان عايش مستقيم القامة والخفاش بطائر ولود فهو تعريف بخاصة مركبة (٣) وحاصل (٣) التقسيم ان العرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد ناقص وان اشتمل على خارج (٤) فهو رسم فان كان خاصة مع جميع الاجزاء أو مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص (٥) «واعلم» ان الحقايق (٦) الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرا تاما واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشته (٧)

(١) نحو ضاحك وسميت نوعية لخصوصها بنوع مخصوص وهو الانسان اهـ (٢) قوله كل منها عرض عام ، يعني لانواع متعددة وقوله لكن المجموع خاصة أي بنوع واحد وقوله فهو تعريف بخاصة مركبة يعني وقبل التركيب كل جزء عرض عام اهـ (٣) قوله وحاصل التقسيم ، هو قوله فان كان مساويا الخ وقوله فان لم يشتمل على خارج يعني بل على ذاتي نحو حيوان ناطق وقوله فان جمع الاجزاء كلها كحيوان ناطق وقوله والا فهو حد ناقص أي وان لم يجمع الاجزاء كلها نحو الانسان ناطق فان هذا الحد لم يدخل فيه الحيوان او الانسان حيوان تدخل فيه ناطق فهو الناقص اهـ (٤) قوله ولما اشتمل على خارج ، هو ما ت الذات دونة فهو ماش وضاحك اهـ (٥) بل كان مع جنس بعيد نحو جميع ضاحك اهـ (٦) قال البرقيدي في حواشيه على شرح الكافي لا يساغوجي ما قلناه فان قيل فلم قيل ان الحيوان ذاتي والملائكة عرضي مع ان كل واحد منهما لاحق بالانسان واعلم منه «قات» التمييز بين الذاتيات والعرضيات غرض لكن للمنطقين قاعدة يمكن تمييز بها وهي انه اذا كان لشيء الواحد لواحق عامة يكون اقدمها ذاتيا جنسيا لها كالحيوان فانه اقدم بالنسبة الى سائر الواحق وهو الماشي فان قيل لم جعل الناطق ذاتيا ولم يجعل الضاحك ذاتيا مع ان كل واحد منهما مختصا للنوع «قات» ان القاصدة في التمييز انه اذا كان للنوع عوارض مختصة يكون اقدمها ذاتيا كالناطق للانسان مثلا فانه مقدم بالنسبة الى التعجب والضاحك لان النطق سبب للتعجب والتعجب سبب للضحك والسبب مقدم على المسبب فيكون النطق مقدما على التعجب والضاحك لانه سبب قريب للتعجب وسبب بعيد للضحك اهـ اراد هنا (٧) وجه الاشتباه ان معنى اشتباه الجنس بالعرض العام ان كل ماش حيوان وكل حيوان ماش فما الوجه في جعل احدهما جنسا والاخر عرضا عاما مع ان كل ماصدق عليه احدهما صدق عليه الاخر ، ومعنى اشتباه الفصل وهو الناطق بالخاصة وهي ضاحك ان كل ماصدق عليه ناطق صدق عليه ضاحك فلم جعل احدهما فصلا والاخر خاصة اهـ

فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء قد حصل له معان تتبعها صفات لا توجد بدونها والمأخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة والارادة والنطق وهي مستتبعة لمعاني اخرى

فصولاً وتوابعها خواص (قوله) واعلم ان الكلام في المرفع مبنى على رأي المحققين وقد عرفت من أين اخذ ذلك من عبارة المؤلف «واعلم» ان التعريف في شرح المواقف رجح ما عليه المحققون من عدم اشتراط المساواة فخذ من موضعه ان شاء الله تعالى وقد أشار المؤلف عليه السلام اليه بقوله وللصناعة فيه مدخل وذلك لأن تصور الشيء بالكنه كما يكون كسبياً محتاجاً الى معرف كذلك تصوره بوجه ما يكون كسبياً فتصوره بوجه أعم أو أخص اذا كان كسبياً لا يكتسب الا بالاعم أو الاخص فهما يصلحان للتعريف في الجملة

٩٧

الابعاد التحيز والنوا التغير والحس الاعمال والنطق التعجب والجموع قابلية الصناعات فصارها جوهرها جسمانياً نامياً حساساً متحركاً بالارادة ناطقاً وهي الذاتيات فصار متحيزاً متغيراً متمجّباً ضاحكاً قابلاً للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من أن الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من أجزاء خارجية ولذلك حكوا بأن أجناس الاجسام وقصورها مأخوذة من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه وهو محدود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتعبة

بالعرض العام والفصل بالخاصة واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامر ما سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة والاصطلاح لفهوم مركب فما كان داخلياً فيه (١) كان ذاتياً له (٢) وما كان خارجاً عنه كان عرضياً له فتعديده المفهومات في غاية السهولة (٣) وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسومها بحسب الاسم وتحديد الحقائق (٤) في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدوداً ورسومها بحسب الحقيقة (و) قد جرى (اصطلاح) اهل علم (الاصول) على (اطلاق الحد على الكل) (٥) والحد اصطلاحهم يرادف التعريف (٦) باصطلاح المنطقيين «واعلم» ان الكلام مبنى على رأي المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المرفع حيث قالوا المقصود من التعريف التصور (٧) سواء كان بوجه مساو (١) مقتضاه عليه الوضع فهو ذاتي ومالم يفرض اه جلال (٢) قوله ذاتياً له ، كالدلالة على معنى في نفسه وقوله وما كان خارجاً كالتعريف والاعراب ونحوها اه (٣) لانا اذا تعقلنا معاني ووضعتنا لجلتها اصحابا كان القدر المفكر منها جنساً والقدر المنزف منها فصلاً والخارج عنها عرضاً اه شرح «مطالع» (٤) أي التوابع كما تقدم وقوله في غاية الصعوبة لانها باعتبار الدلول اه (٥) أي الحد التام والناقص والرمح التام والناقص اه (٦) يعني ما يميز الشيء عن غيره وهو يتقسم الى حقيقة ودراسميه ولفظي فالقضي ما أنبأ عن ذاتاته المركبة أي ذاتيات المحدود دون عرضياته والرمسي ما أنبأ عن الشيء بلازمه كما يقال الخمر مباح يقذف بالربد فان ذلك لازم ما مضى بعد تمام حقيقة واللفظي ما أنبأ عنه باللفظ أظهر مرادف كالمقار لا غير وهو شرط الجميع الاطراد والانعكاس اه عضد (٧) أي ارتسام صورته في الذهن اه

لعمري ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان متحركاً من أجزاء متباينة في الوجود فلا يكون شيئاً منها محمولاً عليه مؤاطاة ولا يتكهنه المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجية عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المتنسبين والمشتق على ماهو خارج عن الشيء لا يكون ذاتياً له والا لزم ان يدخل في الماهية ماهو خارج عنها وان كانت خارجية عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له وكذا المحمولات المشتقة منها لا تكون ذاتيات له لاشتغالها على المعاني الخارجية عن هذا المركب فكذا ذكر بعض المحققين «اقول» استفادته ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجاً عن ماهية المركب فظاهر والا ففهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ماصدق عليه المشتق أعني المركب فالتسبة خارجية عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتغاله عليها للاحتيال اه من المذكور بالقطع (قوله) وتوابعها خواص ، فمرفوها بتلك المشتقات وربما عرفوها بالآثر المختص وان لم يكن محمولاً عليه بذلك صرح المصنف في شرح المفصل حيث قال وحده أي حد صاحب المفصل الحال بقوله ويجبها لبيان هيئة الفاعل أو المفعول لان حد اللفاظ إنما هو باعتبار موضوعها فيه يتميز بعضها عن بعض ولما كان موضوع الحال هو المعنى صرح أن يجعله فصلاً لها وان كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود الا انه على التحقيق مستقيم لأن الغرض تمييز المحدود وهو حاصل بذلك حصوله من نظم اصطلاح المتكلمين واذا قصد مجيئه على المصطلح قيل الحال هو اللفظ الدال على هيئة فاعل أو مفعول الى ههنا كلامه اه من حاشية الابهري ح

(قوله) وبالعكس، المراد بالعكس هو أنه كلما صدق عليه المرف بالفتح صدق عليه المرف بالكسر وسيصرح المؤلف بهذا فيما يأتي حيث قال والانعكاس ملازم الثانية الخ وأراد بالثانية هذا العكس وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في شرح المختصر حيث قال معنى الاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس هو كلما وجد المحدود وجد الحد قال في الجواهر في هذا عكس مستو للسكينة الاولى نظرا الى خصوص مادتها لأن المتصلة السكينة الموجبة اذا كان تأليها مساويا لمقدمها انعكست كلية بحسب المرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس أي كل ناطق انسان ولم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة ولا يسمون مثل ذلك عكسا أصلا حتى صرحوا ان قولنا كل انسان ناطق ليس عكسا لكل ناطق فتفسير الانعكاس ما ذكره في شرح المختصر وأشار الى المؤلف بقوله وبالعكس موافق للعرف لالاصطلاح (قوله) الا ما تركب، أي جنس تركب (قوله) نوعية، لاجنسية كماش بالنسبة الى الحيوان فلا تكون مساوية ﴿٩٨﴾ للانسان بل عرض عام له لكن يقال من الخاصة النوعية الكاتب بالفعل

او اعم (١) او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها، هذا (و) اما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التمييز عن جميع الاغيار كان (المعتبر) فيها (المساوي) (٢) للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المرف بالكسر صدق عليه المرف وبالعكس (٣) فلا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية (٤) او كان من احدهما (و) هذا (هو) المبر عنه بأنه (الطرود) (٥) (الانعكاس) والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المرف (٦) وجد المرف فلا يدخل فيه شيء

(١) هذا يناسب ما تقدم من قوله أو يقال بدخوله على رأى القدماء كالاعم اه (٢) قوله سواء كان وجه مساو نحو الانسان حيوان ناطق وقوله أو اعم نحو الانسان حيوان وقوله أو اخص نحو الانسان كاتب بالفعل اه (٣) المصواب المعتبر كونه موصلا الى تصور الشيء بالكنه أي بالحقيقة نحو حيوان ناطق أو وجه ما سواء كان التصور بالوجه يميزه عن «بيع ما عده» نحو ناطق أو من بعض ما عده نحو حيوان اذ لا يمكن أن يكون مقصودا مع عدم امتيازه عن بعض ما عده واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه (٤) قوله وبالعكس يعني كلما صدق عليه المرف بالفتح صدق عليه المرف بالكسر اه (٥) الطرود ليس بعربي كائن عليه سيبويه وفي الحكم أنه لغة ضعيفة اه (٦) قال ابو زرعة في شرح الجمع ماصورته «واعلم» ان استعمال للطرود مردود في العربية وقد نص على ذلك سيبويه فقال ويقولون طرده فذهب ولا يقولون فانطرد ولا فطرده وفي الصحاح انه يقال في لغة ردية اه (٧) في البرماوى فلا يعرف الانسان بأنه جسم تام حساس لوجود

وليس بمطرده قلعله أراد الخاصة النوعية الشاملة (قوله) وهذا، أي التعريف المساوي للعرف بالفتح في العموم والخصوص (قوله) التلازم في الثبوت، أي متى وجد المرف بالكسر وجد المرف بالمعنى لم يذكر العكس المستوي العرفي لهذه السكينة كما ذكره فيها فقام ولا بد من ذكر موافق له ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء أي متى انتهى الخ فليس بعكس لهذا السكينة أي متى وجد المرف الخ لا مستو ولا عكس قبيض وإنما هو عكس قبيض لمعناها العرفي ولم يذكره المؤلف كما عرفت فلو قال فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت أي متى وجد المرف بالكسر وجد المرف بالفتح وبالعكس أي متى وجد المرف بالفتح وجد المرف بالكسر

ويلزمه بحكم عكس النقيض التلازم في الانتفاء أي متى انتهى المرف بالكسر انتهى المرف لاستقام الكلام وعبرة شرح المختصر الانعكاس كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه بحكم عكس النقيض كلما انتهى الحد انتهى المحدود وسيصرح المؤلف فيما يأتي بأن هذا الانعكاس عكس قبيض وهو معنى قولهم متى انتهى المرف بالكسر انتهى المرف (قوله) فلا يدخل فيه شيء من أغيار المرف بالفتح اذ لو دخل فيه بطلت هذه السكينة ولم تحصل المساواة بين الحد والمحدود بل يكون الحد اما أعم مطلقا أو من وجه

(قوله) أي جنس تركب، فعل هذا الضمير المستتر في تركب يعود الى ما وهو عبارة عن الجنس وفي المخطوف وهو كان الى المرف فيلزم انتشار الضمير اه ح (قوله) أي جنس تركب، الاظهر حل ما انه تعريف بدليل عطف أو كان من احدهما على الصلة أو الصفة ولا مانع من ان يقال تركب الشيء مع جزئه فليتأمل والله اعلم اه املاح عن خط شيخه (قوله) بطلت هذه السكينة، اذ يلزم أنه كلما صدق العام صدق الخاص وليس كذلك فتأمل اه ح

(قوله) فلا يخرج عنه شيء من أفراد المعرفة ، وهو معنى الجمع اذ لو انتهت المعرفة بالكسر ولم ينتف كل فرد من أفراد المعرفة بالفتح كان الحد أخص مطلقاً من المحدود أو من وجه فلا مساواة (قوله) والانعكاس ملازم الثانية ، أي الكلية الثانية وهي العكس العرفي وقد عرفته وأشار إليه فيما تقدم بقوله والعكس (قوله) عكس تقيض ، يعني على اصطلاح القدماء (قوله) أي هذا بحث التصديقات ، فتكون التصديقات خبر مبتدا محذوف اذ المقصود الاخبار عن المشار اليه بها وفي شرح التهذيب التصديقات هي ما ذكره فجعلها مبتدا (قوله) ولما كان المقصود ، أي الغرض والفائدة منه أي من بحث التصديقات اكتساب المجهولات التصديقية لتوقف مباحث الحجة عليه كما ان الغرض من بحث الكليات اكتساب المجهول التصوري بواسطة توقف القول الشارح عليه ولعل فائدة زيادة قوله بالذات اخراج القياس الشرعي فانه لا يقيد تصديقاً بل تأثيراً في النفس كما سيأتي فهذا التأثير ليس مقصوداً بالذات من بحث التصديقات بل هو مقصود تبعاً لما هو المقصود بالذات لكن ﴿٩٩﴾ يرد أنهم جعلوه من أقسام الحجة

كسبياً وقد أطلقوا أن المقصود من الحجة اكتساب المجهول التصديقي اللهم إلا أن يريدوا بالقول الآخر في تعريف القياس ما أفاد تصديقاً أو تخيلاً كما أشار إليه بعضهم وقد يقال ان المؤلف عليه السلام لم يقصد بتلك الزيادة الاحتراز بل التنبيه على ان الغرض يسم أن يقال فيه هو مقصود من العلم بالذات ومقصود في العلم تبعاً ففرق بين ماهو المقصود من العلم وفي العلم كما ذكره في حواشي شرح المختصر في قوله في المبادي لأن المقصود استنباط الاحكام فتأمل

(قوله) ولما كان المقصود ؛ تأمل فلعل في أول هذه القولة أدنى قوله ولما كان المقصود الى قوله لتوقف مباحث سقطة يظهر

من اغيار العرف وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس (١) التلازم في الاتنى اي متى اتنى العرف اتنى العرف فلا يخرج عنه شيء من افراد المعرفة (٢) وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه العرف بالكسر صدق عليه العرف والمنع (٣) ملازمها والانعكاس (٤) ملازم الثانية وهي كما ما صدق عليه العرف بالفتح صدق عليه العرف لانه يصدق كلما لم يصدق عليه العرف بالكسر لم يصدق عليه العرف عكس تقيض (٥) وهو معنى قولهم متى اتنى العرف اتنى العرف والجمع ملازمها (٦) ايضا وقد عرفته

التصديقات

أي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون إلا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا (٧) قدم مباحثها فقل (التمضية قول بمحتمل الحد في الغرض اه (١) قال الفناي في فصول البدايع وسمي انعكاساً لانه عكس تقيض الانعكاس العرفي أو الاصطلاحي بحسب خصوص المادة فسمي باسم ملازمه اه (٢) فلا يعرف الانسان بالكتاب بالفعل لا انتفاء الحد في الامي دون المحدود اه (٣) قوله والمنع أي منع ان يدخل في المحدود ما ليس منه اه (٤) قوله والانعكاس ملازم الثانية والنعكس كلية لاستواء الموضوع والمحمول اه ، الكلام انه عكس التقيض فلا حاجة الى ما ذكره اه من خطه قال فيه من خط الوالد زيد بن محمد (٥) أي العكس المستوي وهو جعل المقدم مؤخر أو المؤخر مقدماً والثانية هي المشار اليها بقوله أولاً والعكس اه (٥) اما كونه عكساً فلان تقديمه وتأخيرها اما كونه تقيضاً فلكونه جعل اثبت متبهماً اه (٦) أي لاجزاء المحدود جميعاً اه (٧) نحو العالم مؤلف وكل مؤلف محدث اه

بالتأمل اه ح (قوله) لان المقصود استنباط الاحكام الخ ، في حاشية الابهرى مانصه قوله لان المقصود استنباط الاحكام «اعلم» ان اصول الفقه علم آلي والغرض منه استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها والعلم الآلي حصول ذاته وأجزائه مقصود لطالبه كما ان حصول غرضه مقصود له ولهذا قال ابن سينا في الاشارات والغرض من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مرعاتها عن أن يضل في فكره لكن حصول ذاته وأجزائه مقصود له بالذات واولا وحصول الغرض مقصود له بالعرض وثانياً كما ان طالب السكين لدفع العدو حصول السكين مقصود له أولاً ودفع العدو مقصود له ثانياً ونبه في الشرح على هذا حيث جعل الاستنباط مقصوداً في موضعين من هذا الفصل وعرضا في موضع آخر منه وجعل ما يتضمنه الكتاب غير المبادي مقصوداً بالذات لانه عبارة عن المعلومات التي هي أجزاؤه ويتوصل بها الى الاستنباط وهي معرفة قواعد في نفس الاستنباط ومعرفة قواعد في الترجيح ومعرفة قواعد في الادلة نفسها انتهى المراد نقله ح

(قوله) يقال للركب سواء كان معقولا أو ملفوظا ، يرد هاهنا ما أورده المؤلف عليه السلام على تعريف القياس كما سيأتي من أن القول ان كان مشتركا معنويا الخ وترك المؤلف عليه السلام هاهنا التعرض لذلك اكتفاء بما سيأتي وقد أشار في حاشية شرح الشمسية هنا الى الجواب الذي أجاب به المؤلف فيما يأتي (قوله) فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، قال في شرح الشمسية وغيره المعتبر في هذا الفن هو القضية المعقولة وأما الملفوظة فانما اعتبرت لدالاتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول لكن اما القياس الشرعي ففي حاشية شرح الشمسية اشعار بان المعتبر فيه هو القضية الملفوظة لانها المفيدة عند السامع للتخيل المؤثر لقبض النفس وبسطها بل نقل عن الشيخ في الشفاء ان مثل هذا الجدل والخطابة والفسطة والشعر لابد من اعتبار الانفاظ فيها اذ لا يستغنى عنها في افادة الاغراض ﴿١٠٠﴾ المتعلقة بها وقد آل كلام هذا المحشي في بحث تعريف القياس الى أن

الصدق والكذب (القول في عرف المنطقيين يقال للركب سواء كان معقولا (١) او ملفوظا) فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة ، الصدق والكذب يحكي بيان معناهما ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال (٢) الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب (٣) التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا (فان كان الحكم فيها) اي في القضية (بثبوت شيء او نفيه عنه) اي حكم فيها بنفي شيء عن شيء (١) يعني ان القضية تطلق ثارة على القضية الملفوظة وثارة على القضية المعقولة اما بالاشتراك او الحقيقة والجزا والثاني اوله لأن المعتبر هو القضية المعقولة واما للملفوظة فانبأ اعتبرت لدالاتها على المعقولة فسميت قضية تسمية للدال باسم المدلول اه تعريف (٢) والمراد باحتمال الصدق والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الى مفهومهما مع قطع النظر عما في الواقع منهما ذلك اشتراكا على النسبة التي هي حكاية عن امر واقع فان شئت الحكاية ان تصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسب الانفائية والتصورات فانها ليست بحكاية عن امر واقع فلما يجري فيها الصدق والكذب اه دواني من شرح التهذيب (٣) يعني بالنظر الى نفس مفهوم المركب مجردا عن اعتبار حال التكلم والمخاطب بل عن خصوصية الخبر لينتج في تعريف القضية الاخبار التي يتعين صدقها وكذبها نظرا الى خصوصياتها كقولنا التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان يجتمعان فان الاول يجب صدقه ويستحيل كذبه في الواقع وعند العقل ايضا اذا لاحظ مفهومه المخصوص والثاني بالعكس لكهما اذا جردا عن خصوصياتهما ولو حظ ماهية مفهومهما اعني ثبوت شيء او نفيه أو سلبه عنه احتمالا للصدق والكذب على السوية اه حاشية شريف على المطول من بحث الخبر على قوله ويسمى الاول فائدة الخبر والثاني لازمه اه (٤) قوله المركب التام نحو محمد رسول الله وقوله كخصوصية القائل كما الله تعالى والذي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله والدليل نحو العالم المؤلف وكل مؤلف محدث فاذا قلت العالم محدث فهذا يحتمل الصدق والكذب مع قطع النظر عن الدليل وأما مع النظر الى الدليل فلا يحتمل الا الصدق وقوله عن خصوصية الطرفين نحو النار محرقة اه

المراد بالقياس هو القياس الملفوظ قال فحينئذ المراد بالقضايا المذكورة في التعريف القضايا الملفوظة فلا اشكال (قوله) والصدق والكذب يحكي بيان معناهما ، في أول باب الاخبار وسيأتي أنه يرد على تعريف الظاهر والقضية بما يحتمل الصدق والكذب دور مشهور لم يتعرض له المؤلف هاهنا وكأنه لا يعتاده على ما سيأتي من الجواب عنه (قوله) الجواز العقلي ، أشار المؤلف الى ان ليس المراد باحتمال الصدق والكذب الاحتمال بالنظر الى دلالة اللفظ عليهما فان لفظ الخبر لا دلالة له على الكذب بل المراد باحتماله تجوز العقل كما ذكره نجم الائمة واختاره في المطول بناء على ان جميع الاخبار من حيث اللفظ انما تدل على الصدق وقولهم الظاهر يحتمل الصدق والكذب المراد به أنه يحتمل الكذب من حيث أنه لا يمنع عقلا أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتا و (قوله) بالنظر

الى مفهوم المركب الخ ، يريد أن هذا التجوز أيضا بالنظر الى نفس المفهوم مجردا عن اعتبار حال القائل ككونه نبيا والدليل كقولنا العالم حادث فان الدليل قاض بعدم احتمال الكذب بل عن اعتبار خصوصية الطرفين كقولنا النار محرقة قال السيد في حاشية المطول فان قولنا التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان اذا جرد النظر عن خصوصياتهما ولو حظ ماهية مفهومهما اعني ثبوت شيء او نفيه أو سلبه عنه احتمالا للصدق والكذب (قوله) أو نفيه عنه ، الظاهر أن المراد أو نفي ثبوت المحمول عن الموضوع اذ لا معنى لنفي نفس المحمول (قوله) أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء ، هذا بيان للمعنى لا للعطف فان قوله أو نفيه معطوف على ثبوت شيء او نفي شيء قصد المؤلف بيان العطف لقول أي بنفي شيء عن شيء

(قوله) وأما السالبة فمحولة عليها ، إذ لا تحقق لمعنى الجمل فيها لأن معنى الجمل جعل الشيء على شيء فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية بالحملية بثلاثة أوجه أحدها تشابهها في الطرفين وبيان ذلك ان الحملية هي التي يكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة والسالبة مثلها في ذلك والمفرد بالقوة هو الذي يمكن أن يعبر عنه بلفظ مفرد فيدخل في الحملية نحو قولنا الشمس طالعة يلزمه النهار موجود مما طرفه غير مفردين إذ يمكن أن يعبر عنها بمفردين وأقربها ان هذا ذاك بخلاف الشرطية فانه لا يمكن أن يعبر عن أطرافها بالفاظ مفردة فلا يقال هذه القضية تلك القضية بل ان تحقق هذه القضية تحقق تلك القضية واما ان تحقق هذه القضية يتحقق تلك القضية وسيأتي في آخر بحث الشرطيات وجه التسمية بالمتصلات والمنفصلات في الموجبات والسوالب ان شاء الله تعالى (قوله) ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم ، بان يكون عين التالي جزءا ونقيض المقدم شرطاً (قوله) أو عكسه ، وهو اشتراط عين المقدم بنقيض التالي فالعكس بالتقديم والتأخير بين المقدم والتالي لاين العين ﴿١٠١﴾ والنقيض وكذا في مانعة الجمع

(قوله) ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم ، بان يكون نقيض التالي جزءا الشرطية و (قوله) وعكسه ، أراد بالعكس اشتراط نقيض المقدم بعين التالي بان يكون عين التالي شرطاً ونقيض المقدم جزءا فالعكس بالتقديم والتأخير كما عرفت (قوله) في الحقيقية ، وعكسه أراد بالعكس مثل ما عرفت في مانعة الخلو (قوله) فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى ، هذا التعريف يتناول الازومية الكاذبة لان الحكم للعلاقة والذي اعتمده في شرح الشمسية وعدل عن تعريف الازومية بانها التي صدق التسالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما وقال هذا التعريف لا يتناول الازومية الكاذبة لعدم اعتبار صدق التالي فيها (قوله) سواء

(فحملية) اي تسمى حملية الاولى موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق معنى الجمل (١) في الموجبة واما السالبة فمحولة عليها اما لمسابتها اياها في الطرفين اولقائهما اياها ولا لان لاجزائها استعداد قبول الجمل (٢) (ولا) يكن الحكم كذلك (فشرطية (٣)) اي فالقضية شرطية ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحاً في المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالي (٤) بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم (٥) وعكسه في مانعة الجمع ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم (٦) وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية وستقف على بيان ذلك بامثلته عن قريب ان شاء الله تعالى ، وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة (فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير) نسبة (اخرى) سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين

(١) قوله لتحقق معنى الجمل اي حمل القيام على زيد مثلاً اذا قلت زيد قائم اه (٢) قوله أو لان لاجزائها استعداد قبول الجمل اذ لو رفع الساب حصل الجمل اه (٣) وميمت شرطية لاشتغالها على أدوات الشرط نحو كلما وإذا وإن ولو وميمت متصلة لاتصال احد جزئها بالآخر اه جلال (٤) قوله عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما كان شجرة فهو لاحجر وعكسه نحو كلما كان حجر فهو لاشجر اه (٥) قوله نقيض التالي بعين المقدم نحو كلما كان هذا شجرة لم يكن حجرآ وعكسه نحو كلما كان حجرآ لم يكن شجرة اه (٦) قوله ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم نحو كلما لم يكن هذا زوجا كان فردا وعكسه نحو كلما لم يكن فردا كان زوجا وقوله واشتراط نقيض التالي نحو كلما كان زوجا لم يكن فردا وعكسه كلما كان فردا لم يكن زوجا اه

كان النسبتان ثبوتيتين الخ ، كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو فالليل ليس بتوجود وكقولنا ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار بموجود ولم يذكر المؤلف من أمثلة الموجبة الا ما كانت النسبتان فيها ثبوتيتين

(قوله) فلذا احتيج الى بيان وجه التسمية ، حق العبارة الى بيان وجه الجمل على الموجبة كما هو ظاهر عبارة الشرح اه اسمعيل بن محمد اسحق ح (قوله) لان الحكم للعلاقة ، يبيض بعد هذا في الام وفي شرح الرسالة لان الحكم للعلاقة ان يطابق الواقع كان الحكم متحققاً والعلاقة أيضاً متحققة وان لم يطابق الواقع فاما لعدم الحكم في الواقع أو لثبوت من غير علاقة انتهى ولعل هذا ما يبيض له اه ح عن خط شيخه

(قوله) أو نفيها أي حكم الخ ، يبان لمطلقه على ثبوت نسبة الخ (قوله) على تقدير نسبة أخرى ، وهذه هي المتصلة السالبة والحاصل ان المتصلة الموجبة ما حكم فيها بثبوت الانفصال بين قضيتين والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما وسيأتي مثال السالبة قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك ، أي سواء كانت النسبتان ثبوتيتين الخ ولم يذكر المؤلف عليه السلام من أمثلة السالبة فيما يأتي الا ما كان النسبتان فيها ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) كعلية طلوع الشمس ، زاد في شرح الشمسية ككون المقدم معلولاً للتالي وكونها ماعول على واحدة وكونها متضايقتين فخذ منه بعون الله تعالى (قوله) ليس البتة ، اللام للعهد أي القطعة المعلومة التي لا تردد فيها وقطع الهمة فيها بمزول عن القياس لانها همة وصل لكنه هو المسموع يقال ليس البتة بهتحة الهمة ذكره في ١٠٢ شرح اللب (قوله) بتنافي نسبتين ، الى قوله هذه وهي الموجبة لم يذكر المؤلف

(أو نفيها (١)) أي حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة أخرى كذلك وسواء حكم في القضية الشرطية بالثبوت أو النفي (لزوماً) بأن يكون هناك امر به يستصحب المقدم التالي كعلية (٢) طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود (أو اتفاقاً) بأن لا يكون هناك امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقاً فالخمار ناهق (فتصلة) أي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية وقدمثلتا وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود (٣) أو ليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود للالكاتب (٤) وهذا بناء على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فتقطع على ماهو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد (٥) بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم تقيد بشيء منهما سميت مطلقة (و) ان حكم في القضية الشرطية (بتنافي نسبتين) سواء كان النسبتان ثبوتيتين أو سلبيتين (٦) او مختلفتين (٧) وهذه (١) بالجر عطف على ثبوت أي حكم فيها بنفي نسبة إيجابية على تقدير أخرى موجبة اه من شرح الجلال على التهذيب (٢) والتضايقتان أما في العلية فبأن يكون الاول علة للتالي كما مثل أو معلولاً له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكون ماعول على واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً كان العالم مضى فان وجود النهار وإضاءة العالم ماعولان لطلوع الشمس واما التضايقتان فبأن يكونا متضايقتين كقولنا ان كان زيد أباً عمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٣) في شرح الجلال فليس النهار موجوداً اه (٤) فانه لامناضة بين مفهوم الاسود والكاتب في الواقع ولكن اتفق بحسب القرض المذكور بتحقيق السواد وانتفاء الكتابة اه شيرازي (٥) والمراد بالتقييد الاعتبار كما ذكره الشريف (٦) نحو العدد اما أن لا يكون فرداً أو لا يكون منقسماً بمتساويين اه ح (٧) نحو العدد اما ان لا يكون زوجاً واما ان

(قوله) على ثبوت نسبة الخ ، ينظر اذ قول الشارح أي حكم في القضية الشرطية الخ مثل قوله فيما سبق أي حكم فيها بنفي شيء عن شيء وقد حمله القاضي على أنه بيان للمعنى لا للعطف اه ح عن خط شيخه يقال الموضوعان مختلفان في المتن ففي ماسر فان كان الحكم فيها الخ وهما هنا فان حكم الخ فالكلام مستقيم فتأمل اه حسن مغربي ح (قوله) والحاصل ، الخ وتحققه ان المراد من ثبوت نسبة على تقدير أخرى هو ثبوت الاتصال بين الخ ليتين سواء تحقق مع الإيجاب أو النفي فتقولك ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود أو فليس النهار موجوداً موجبة متصلة لانه حكم فيها باتصال نسبة المقدم بالتالي وإيجاب الحكم بين القضيتين وان كانت النسبة في أحدها نفياً فانه غير ملاحظ لنسبة أجزاء القضية بل المصحح لتسميتها موجبة

الحكم باتصال المقدم بالتالي كأنك قلت طلوع الشمس متصل به عدم وجود الليل واما السالبة التي عبر عنها بقوله أو نفيها فهي ما حكم فيها بنفي الاتصال بين المقدم والتالي ولذلك مثلوا ذلك بنحو ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود فدخلت أداة السلب لنفي الاتصال كأنك قلت طلوع الشمس ينتهي عند وجود الليل اه ح قوله والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما ، مثلاً قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود سالبة وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود موجبة فلا تغفل اه شرح شيرازي على التهذيب ح (قوله) كون المقدم معلولاً ، كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة اه قطب (قوله) ماعول على علة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضى فان وجود النهار وإضاءة العالم ماعولان لطلوع الشمس اه شرح قطب (قوله) وكونها متضايقتين ، كقولنا ان كان زيد أباً عمرو كان عمرو ابنه اه قطب

عليه السلام من أمثلة المنفصلات الموجبات والسوابب الا ما كان النسبتان فيهما ثبوتيتين فيبحث عن بقية الامثلة ان شاء الله تعالى (قوله) برقع تنافي النسبتين، يعني حكم بسبب المناقاة في الصدق والكذب أو في الصدق فقط أو في الكذب فقط وسيأتي أمثلتها ان شاء الله تعالى (قوله) كذلك، أي سواء كان النسبتان الخ، وقد عرفت أنه عليه السلام لم يذكر الا ما كانت النسبتان ثبوتيتين (قوله) عنادا، بان يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما وينظر في تحقق كون أحد الطرفين مقتضياً ﴿١٠٣﴾ للتنافي فيهما وفي مثال ذلك ولو

اقتصر على الطرف الاول كما في عبارة غيره لكان أولى (قوله) في أي مادة، ليخرج ماسياً من المناقاة بين السواد والكتابة (قوله) أو أخص من تقيض الآخر في مائة الجمع، مثل هذا حجر تقيض لاجبر فلو قلت هذا انسان فهو أخص من تقيض حجر لعموم لاجبر وانما لم يجتمع الاخص من التقيض مع الآخر لأن الاخص اذا ثبت ثبت الأعم وهو التقيض فالاجتماع مع الاخص مستلزم للاجتماع مع الأعم (قوله) أو أعم من تقيض الآخر في مائة الخلو، مثل قولك اما لاجبر واما لاشجر فنقيض لاشجر شجر فلو قلت هذا لاجبر فهو أعم من شجر وكذا عكسه أيضاً وانما امتنع الخلو عن الأعم وعن الآخر لأن الأعم من التقيض اذا انتهى انتهى الاخص الذي هو التقيض فيلزم من الخلو عن الأعم وعن الآخر الخلو عن الآخر وتقيض (قوله) أو يكون كاتباً غير أسود، فالتنافي بين الطرفين واقع لانداهما بل بحسب خصوص المادة (قوله) وربما يقال مائة الجمع ومائة الخلو، المراد كل واحدة منهما ولذا قال فيها ولم يقل فيهما (قوله) مطلقاً، أي من غير تقييد بلفظ فقط (قوله) وبهذا المعنى يكون أعم، اذ المطلق أعم من المقيّد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقة

هي الموجبة (ولا تنافيهما) (١) أي حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواء كان ذلك الحكم (عناداً) بأن يكون في الطرفين أو في أحدهما ما يقتضي التنافي بينهما بأن يكون مفهوم كل واحد منهما في أي مادة تقيضاً للآخر أو مساوياً لتقيضه (٢) في الحقيقة أو أخص من تقيض الآخر في مائة الجمع أو أعم من تقيض الآخر في مائة الخلو يظهر للمتأمل (أو) كان الحكم (اتفاقاً) بأن لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في أي مادة بل في مادة مخصوصة كالنقاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب أو يكون كاتباً غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثانية اتفاقية وسواء كان الحكم بالتنافي أو برفع التنافي (صدقا وكذبا) كما في الحقيقة (٣) (أو أحدهما) اما صدق فقط (٤) كما في مائة الجمع (٥) أو كذبا فقط كما في مائة الخلو وسميت الاولى حقيقية لآز التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الآخرين لأنه في الصدق والكذب معاً فهي احق باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مائة الجمع لاشتمالها على منعه بين طرفيها والثالثة مائة الخلو لان الواقع لا يخلو عن أحد طرفيها وربما يقال (٦) مائة الجمع ومائة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا وكذبا مطلقا (٧) وبهذا المعنى يكون أعم (٨) والمراد بالتنافي في الصدق ان لا يصدق

يكون منقما وتساو بين ونحو العدد اما ان يكون زوجا واما ان لا يكون منقما وتساو بين احم (١) قوله ولا تنافيهما يعني كما في السوابب وقوله بتنافيهما سابقا يعني كما في الموجبات اه (٢) تقيضا للآخر تكون العدد زوجا أو ليس زوج والمساوي لتقيضه ككونه زوجا أو فردا اه سعد الدين (*) نحو هذا العدد اما زوج واما فرد فان الفرد مساو لتقيض زوج وهو لزوج ومفهوم زوج مساو لتقيض فرد وهو لافرد والعكس اه (٣) أي المنفصلة ومعنى التنافي صدقا وكذبا انهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً أيضاً اه وسميت حقيقية لتحقق الانفصال فيها من جانبي الصدق والكذب معاً اه جلال (٤) قوله اما صدقا فقط أي من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب اه شرح شمسية (٥) قوله كما في مانعه الجمع نحو هذا شجر أو حجر وقوله كما في مائة الخلو نحو زيد اما في البجز واما ان لا يفرق اه (٦) قوله وربما يقال مائة الجمع ومائة الخلو وكذا عبارة شرح الشمسية وشرح الطالع وكان اظاهر الاتيان بأو اه (٧) قوله مطلقا يعني من غير تقييد بقولنا لا كذبا في مائة الجمع أو لصدق في مائة الخلو اه (٨) أي من مائة الجمع فقط أو مائة الخلو فقط لان المطلق أعم

أي من غير تقييد بلفظ فقط (قوله) وبهذا المعنى يكون أعم، اذ المطلق أعم من المقيّد لصدق كل منهما بهذا المعنى على الحقيقة (قوله) وانما لم يجتمع الاخص، كالانسان من التقيض كلالاجبر مع الآخر كالحجر اه ح (قوله) فالاجتماع مع الاخص، أي اجتماع امر ثالث وهو المشار اليه اه ح عن خط شيخه فلو فرض اجتماع المشار اليه مع العينين لزم اجتماع النقيضين وهو محال اه ح عن خط شيخه (قوله) مع الأعم، شكك عليه السيد عبد الله الوزير ح (قوله) وتقيضه، يعني لوقولنا يصبح الخلو عن الطرفين وقد ارتفع تقيض أحدهما بارتفاع الطرف الأعم منه لزم الخلو عن النقيضين وهما لا يرتفعان كما لا يجتمعان اه عبد الله بن علي الوزير ح

معاً على شيء وفي الكذب ان لا يسلبا معاً عن شيء (فمنفصلة (١)) اي فالفضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنتا عشرة (٢) بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق (٣) انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون اذاً ثنائي عشرة «مثال الحقيقية (٤)» وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة ولا وقوعها في الصدق والكذب معاً موجبة (٥) دائماً اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون هذا العدد فرداً (٦) وهذا يستلزم كلما لم يكن هذا زوجاً كان فرداً وكلما لم يكن فرداً كان زوجاً وكلما كان زوجاً لم يكن فرداً وكلما كان فرداً لم يكن زوجاً (٧) لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم تقيض الاخر والا لزم صدقهما معاً وتقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معاً وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمساويين وهذا يستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا العدد زوجاً فهو منقسم بمساويين الى آخرها «ومثال مانعة الجمع» وهي منفصلة (٨) حكم فيها بوقوع المنافاة أولاً ولا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائماً (٩) اما ان يكون هذا شجراً أو حجراً (١٠) وهذا يستلزم كلما كان هذا شجراً لم يكن حجراً وكلما كان حجراً لم يكن شجراً متصلتين (١١) جعل في احدهما عين مقدمها شرطاً وتقيض تاليها جزءاً وفي

لابلغنى الاول وقد ذكر هذا
الحق اليودي (قوله) الى أنها
اثنتا عشرة ، لانها عنادية ووافقية
مضروبتان في المتنافيتين صدقا
وكذبا فقط والست مضروبة في
الايجاب والسلب (قوله) الى
آخرها ، ليس البتة ان لم يكن
منقسماً بمساويين فهو زوج ليس
البتة ان كان هذا زوجاً فليس
منقسماً بمساويين ليس البتة ان
كان منقسماً بمساويين فليس
زوج

من المقيد اه (١) وسميت منفصلة لانفصال احد جزئها عن الاخر الانفصال الكامل كما في الحقيقية والناقص كما في مانعة الجمع ومانعة الخلو كما ستعرف به اه جلال (٢) حقيقة، موجبة وسالبة لزومية واتفاقية هذه اربع ومانعة الجمع كذلك ومانعة الخلو كذلك تكون اثنتي عشرة اه (٣) قوله والتحقيق انها تقسم اليهما ، أقول اثبات الواسطة بين الازومية والاتفاقية وان كان غير مشهور فليس من مخترعات المؤلف عليه السلام بل قد ذهب اليه السيد قدس سره لكنه على وجه غير هذا فانه قال ان اعتبر في الحكم بالاتصال كونه لعلاقة فالتصلة لزومية او اعتبر كونه لا لعلاقة فالتصلة اتفاقية وان لم يعتبر شيء منهما فالتصلة مطلقة انتهى «قات» وما بنى عليه المؤلف مشكل جداً لانه يلزم ان يكون قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان الحمار ناهقاً لزوماً لزومية ونحوه وان تكون القضايا المستعملة في الاستدلال بالقياس الاستثنائي مطلقة لعدم تقييدها بالزوم مع ان الاعتبار الازومية وكان الاولى ان يقتضي اثر السيد المحقق اه لعله من انظار السيد حسين الاخفش اه (٤) قوله مثال الحقيقية مبتدأ خبره اما ان يكون ولما قال وهي منفصلة دخلت مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم الشيخ خرجنا اه وقوله وهي منفصلة الخ هو حد الحقيقية اه (٥) قوله موجبة حال من الحقيقية وقوله وسالبة معطوف عليه اه (٦) فان زوجية العدد وفرديته لا يصدقان ولا يكذبان اه (٧) اي فبهذه المنفصلة الحقيقية استلزم اربعاً كما ذكر وقوله لان عين الخصلة للاستلزام اه (٨) ادخات مانعة الخلو فقط ومانعة الجمع فقط فلما قال حكم فيها الخ خرجت اه (٩) ضرب على قوله دائماً في نسخة المؤلف ولم يذكرها في القطب اه (١٠) فانهما لا يصدقان للتنافي بينهما ولكن قد يكذبان بان يكون هذا الشيء شيئاً آخر كالانسان مثلاً اه شرح تهذيب (١١) لانصاهما بشيء واحد اي لصحة اطلاقهما على شيء واحد اه

(قوله) والا لزم، أي وإن لم تقل بالاستلزام المذكور لزم الخ (قوله) ليس البتة أما أن يكون هذا انساناً أو ناطقاً، فهذا السلب أعنى سلب منع الجمع صادق وسلب منع الخلو كاذب ولعل هذا مبني على أن المشار اليه شخص إنساني كزيد لئلا يرد أن هذا المثال يصدق فيه سلب منع الخلو بأن يكون ناطقاً فتامل (قوله) ليس البتة أن كان هذا انساناً فهو لا ناطق، هذا مثال لسلب اللزوم فسلب هذا اللزوم في منع الجمع صادق لافي منع الخلو فانه كاذب إذ يمتنع خلو المشار اليه عن الانسان بأن يكون لا انسان وعن لا ناطق بأن يكون ناطقاً وإذا امتنع خلو لم يصدق سلب منع الخلو (قوله) متصلتين ﴿١٠٥﴾ كذلك أي في جعل احدهما الخ

وأما بيان الاستلزام في السالبة فليس كبيان الاستلزام في الموجبة اذ يقال في الموجبة والا لزم صدق الطرفين وهما يقال والا لزم صدق تقيض الطرفين بأن يخلو عن زيد وذلك ظاهر وتركه المؤلف عليه السلام لانه يعرف من لزوم صدق الطرفين في الموجبة (قوله) وسالبة ليس البتة أما أن يكون زيد شجرة أو حجر فانه حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب معاً فانه يجوز أن لا يكون شجرة ولا حجر ابان يكون انساناً ولكن لا يصدق والا كان شجرة وحجر فلا يصح أن تكون هذه السالبة لرفع التنافي صدقاً لانها تكون كاذبة حينئذ (قوله) كذلك، أي جعل في احدهما الخ وأما بيان الاستلزام في السالبة فبان يقال والا لزم كذب تقيض الطرفين في زيد مع انه صادق لانك قد عرفت أن رفع التنافي صدقاً في زيد صادق (قوله) وهو شامل للمبتدأ والفاعل، في كون الفاعل هو الجزء الاول من الجملة خفاء اللهم الا ان يقال هو يؤول الى

الآخرى عين تأليها شرطاً وتقيض مقدمها جزءاً والا لزم صدق الطرفين معاً وسالبة ليس البتة أما أن يكون هذا انساناً أو ناطقاً وهذا يستلزم ليس البتة أن كان انساناً فهو لا ناطق وإن كان ناطقاً فهو لا انسان متصلتين كذلك «ومثال» مانعة الخلو وهي منفصلة (١) حكم فيها بوقوع المناقاة أولاً وقوعها في الكذب (٢) فقط موجبة، دائماً أما أن يكون هذا لا شجرة أو لا حجر أو هذا يستلزم كلما كان شجرة فهو لا حجر وكلما كان حجر فهو لا شجرة متصلتين جعل في احدهما تقيض مقدمها شرطاً وعين تأليها جزءاً وفي الآخرى تقيض تأليها شرطاً وعين مقدمها جزءاً والا لزم كذب الطرفين (٣) معاً وسالبة ليس البتة أما أن يكون زيد شجرة أو حجر وهذا يستلزم ليس البتة أن كان زيد لا شجرة فهو حجر وإن كان لا حجر فهو شجرة متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال (٤) والا انفصال (٥) في الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات في الاطراف او غيرها (٦) كما في الجملة (والجزء الاول من الجملة موضوع) أي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدأ والفاعل (٧) (و) الاول (من الشرطية مقدم) لتقدمه طبعاً في

(١) دخل فيها مانعة الجمع والخلو ومانعة الجمع فلما قال حكم فيها الخ خرجنا اه (٢) قوله في الكذب فقط أي لا يكذبان معاً اه وقوله موجبة وجد بعده في بعض النسخ دائماً وقد ضرب عليه اعنى دائماً في نسخة صحيحة اه (٣) فان حكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب فانه يجوز أن لا يكون شجرة ولا حجر اه شيرازي بأن يكون انساناً ولكن لا يصدقان والا لكان شجرة وحجر فلا يصح أن تكون هذه السالبة لرفع التنافي فقط صدقاً لانها تكون كاذبة اه (٤) وهو انهما يطلقان على ذات واحدة اه (٥) وهو انهما لا يطلقان على ذات واحدة اه (٦) من المقابلة واستعداد الاجزاء لقبول الاتصال والانفصال اه (٧) فان زيدا في قال زيد موضوع وقال محمول لان محصل معناه زيد قائل أو ذو قول في الزمان الماضي اه شريف (*) لا يقال ان الفاعل ليس جزءاً اولاً من الجملة فلا يشمل قوله والجزء الاول من الجملة موضوع لانا نقول المراد بالاولية الاولية في التعقل وتعلل المحكوم عليه سابق على تعلل المحكوم به وكذا يأتي مثل هذا في المقدم والتالي اه احمد بن زيد

معنى زيد ذو قيام ولم يذكر الجزء الاول في شرح المختصر وحواشيه ولفظ عبارته ثم المفردات من القضية يسميها المنطقيون محمولا وموضوعاً قال السيد المحقق عدل عن قول ابن الحاجب ويسمى المبتدأ فيه موضوعاً والخبر محمولا ليندرج الفعل والفاعل قال وكان

(قوله) في كون الفاعل هو الجزء الاول الخ، هذا وهم من القاضي رحمه الله نشأ من اعادة ضمير وهو شامل، الى الجزء الاول وهو حائد الى المحكوم عليه الدال عليه لان يحكم عليه اه سيدي احمد بن محمد ح

ابن الحاجب نظر الى هيئة الشكل الاول فان الشكل يرتد اليه قلت أراد ان ابن الحاجب لم يذكرهما لانهما لا يقعان في الشكل الاول قال السيد وقيل انهما يقعان فيه ﴿١٠٩﴾ كقولنا ضحك كل انسان وما ضحك شيء من الفرس (قوله) لخصر

المتصلة ووضعاً في المنفصلة (و) الجزء (الثاني من الاولى) وهي الحملية (محمول) لعله على الموضوع (ومن الثانية) وهي الشرطية (تال) لانه تابع للمقدم طبعاً او وضعاً وكل منهما اى من الحملية والشرطية (اما موجبة او سالبة) كما عرفت (والموضوع ان كان شخصاً) معيناً كزيد والمسلمين بلام العهد (فشخصية) اى تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصص (والا) (يكن الموضوع شخصاً معيناً) فان بين كمية افراد (اى افراد الموضوع بسور يحصن القضية عن الاهمال ويبين المقصود منها) كلاً او بعضاً (فمحسورة) اى تسمى محصورة لخصر الموضوع بالشكل الافرادى (١) أو البعض (كلية) في الاول (أو جزئية) في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سوراً لانه يحصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل ونحوه (٢) وما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة الكلية لاشئ ولا واحد وكل ليس وما أفادك معناه (٣) وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها

الموضوع بالشكل الافرادى ، لان السور هو الشكل الافرادى لا الجموعى قال في شرح الشمسية سور الكلية كلى أي كل واحد لا الشكل الجموعى نحو كل نار حارة أي كل واحد من أفراد النار حارة (قوله) لانه يحصر كمية الافراد ، اشارة الى أن التسمية اخذت من سور البلد فكما أنه يحصر البلد ومحيط به كذلك اللفظ الدال على كمية الافراد يحصرها ومحيط بها (قوله) وسور الجزئية بعض وشبهه ، كواحد من الحيوانات انسان (قوله) وكل ليس ، نحو كل انسان ليس بجواد (قوله) وما أفادك معناه ، نحو لا فرد من الانسان بجواد (قوله) وبعض ليس ، نحو بعض الحيوان ليس بانسان (قوله) ونحوها ، نحو فرد من الحيوان ليس بانسان وأما الفرق بين أسوار السالبة الجزئية وبيان دلالتها بالمطابقة فذكر في شرح الشمسية اذ المقام لا يحتاجه

(١) لا الشكل الجموعى والفرق بين الشكل الجموعى والشكل الافرادى ان قولنا كل انسان يشبهه هذا الرغيف صادق على تقدير ارادة الكل الافرادى وكاذب على تقدير ارادة الشكل الجموعى وان قولنا كل انسان يحمل الف من من حديد صادق على تقدير ارادة الشكل الجموعى وكاذب على تقدير ارادة الشكل الافرادى وان قولنا كل انسان حيوان صادق على التقديرين فالفرق بينهما بالعموم من وجه وفي المثال الاول بحث لان كل انسان يشبهه رغيفاً اما يصدق اذا اريد كل فرد على سبيل البدلية وهذا ليس مدلول القضية الموجبة الكلية بل مدلولها ان المحمول ثابت لهذا الفرد ولذا الفرد ولذا الفرد الى آخر الافراد فالحق في التمثيل مثل قولنا كل جزء من هذا المركب علة له فان الشكل الجموعى هنا غير صادق فان مجموع اجزائه عينه لاعلته ومن هنا يعلم ان حصرهم القضية في الشخصية والمحصورة والمهملية والطبيعية باطل فان مثل كل انسان يشبهه هذا الرغيف ليس شيئاً منها وكذا كل انسان يحمل الف من من الحديد وما قيل من انها مهمل بناء على ان المجموع كلى منحصر في فرد فيكون الحكم فيه على الافراد فينبطه ماسياً من ان المهمل ما تصالح للكلية والجزئية فان المجموع غير صالح لذلك قطعاً فتدبر اه من بعض حواشى شرح الشمسية من خط قال فيه ثلثته من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى (*) قيل هذا التقسيم لا يشمل نحو كل القوم رافعة لهذا الحجر على ان يكون الشكل مجموعياً اجيب بان اللام في القوم ان كانت بمعنى العهد الخارجى فالقضية شخصية لان المعنى ان القوم المعين الشخص لجميع اجزائهم رافعة لهذا الحجر وان كانت للاستغراق بمعنى ان مجموع قومه اى جنس القوم كانت القضية مهمل وعلى التقديرين لم تكن خارجة اه من بعض شروح الشمسية (٢) لام الاستغراق او الجميع اه (٣) كل نكرة وقعت في سياق النفي فهو سور سالبة الكلية وقوله وكل ليس نحو كل انسان ليس بجواد اه

(قوله) كقولنا ضحك كل انسان الخ ، هذا المثال من الشكل الثالث فينظر لفظ حاشية وانا عدل الى هذا ليندرج الفعل والفاعل في ذلك اندراجهما فيما عداه ويقعان في الشكل الثانى كقولنا ضحك كل انسان وما ضحك شيء من الفرس وكأن المصنف نظر الى

هيئة الشكل الاول لان الشكل مرتد اليه اه ح (قوله) فذكر في شرح الشمسية ، والفرق بين الاسوار الثلاثة ان ليس كل ، دال على السلب الجزئى بالالتزام والاخران بالمطابقة وذلك ان النفي اذا دخل على مقيد توجه الى القيد لالى الاصل المقيد ولما كان معنى

(قوله) أي وإن لم يبين كمية الأفراد القضية تسمى مهمة، نحو الإنسان في خمر «وتحقيق المقام» بما ذكره في شرح الشمسية وهو أن القضية إذا لم يبين فيها أفراد الموضوع فلا يخلو إما أن تصلح القضية لأن تصدق كلية أو جزئية بأن يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع أو لم تصلح بأن يكون الحكم فيها على طبيعة الموضوع نفسها لا على الأفراد فإن لم تصلح لأن تصدق كلية أو جزئية سميت طبيعية لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الحيوان جنس والإنسان نوع فإن الحكم بالجنسية والنوعية ليس على ماصدق عليه الحيوان والإنسان من الأفراد بل على نفس طبيعتهما وإن صلت لأن تكون كلية أو جزئية سميت مهمة لأن الحكم فيها على أفراد موضوعها وقد أهمل بيان كيتها نحو الإنسان في خمر والإنسان ليس في خمر أي ماصدق عليه الإنسان من الأفراد في خمر أو ليس في خمر انتهى، إذا عرفت ما قلناه اندفع ما يورد هاهنا من الاعتراض بأن قولهم وإن لم تبين كمية الأفراد القضية مهمة صادق على الطبيعة وبأن قولهم بتلازم المهمة والجزئية منقوض في بعض المواد إذ يصدق بعض الحيوان جزئي حقيقي ولا يصدق الحيوان جزئي ووجه الاندفاع أن الحكم فيها ذكره وقع على الطبيعة والكلام على ما يصلح لأن تكون كلية أو جزئية من المحصورات الأربع التي حكم فيها على نفس الأفراد فاندفع الأول واندفع الثاني أيضاً لأن التلازم على هذا بين المهمة والجزئية حاصل (قوله) فكل جزئية تصدق مهمة، إذ كلما صدق الحكم فيه على بعض أفراد الموضوع كما في الجزئية صدق على أفراد الموضوع في الجملة كما في المهمة وبالعكس فإذا صدق بعض الإنسان في خمر صدق الإنسان في خمر ﴿٧٠﴾ وبالعكس «فإن قيل» المهمة مالم تبين

فيها الكلية والجزئية فهي محتملة للكلية ومع احتمال الكلية في المهمة لا يلزمها الجزئية لأن الكلية والجزئية متقابلان «قلنا» قد أجاب المحققون من شراح كلام ابن الحاجب بما ملخصه إن التقابل بينهما إنما هو باعتبار طارئ التعرض للكلية والجزئية أي بيانها بسورهما وأما باعتبار ماصدقتهما عليه فالجزئية أعم لتحقق الحكم على البعض في ضمن الكل فتأمل والله أعلم (قوله) إن كان على

(والا مهمة) أي وإن لم يبين كمية الأفراد القضية تسمى مهمة لاهل السور (وتلازم الجزئية) فكل جزئية تصدق مهمة وكل مهمة تصدق جزئية، ولما كان هذا التقسيم (١) للقضية باعتبار الموضوع روعي في أسامي الأقسام حالة من تشخص وحصر وإهمال «واعلم» أن الشرطية تنقسم إلى مثل هذه الأقسام والحاصل أن الحكم بالاتصال والانفصال إن كان على وضع (٢) معين (٣) فهي مخصوصة والأفان يبين أن الحكم على تقدير جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم أو بعضها فهي محصورة كلية أو جزئية (١) قوله ولما كان هذا التقسيم أي تقسيم القضية باعتبار الموضوع اهـ (٢) الوضع هيئة حاصلة للجسم من ترتب الأجزاء بعضها إلى بعض كالقياس والقعود والأوضاع اعم من الزمان لأن الزمان مخصوص بالموجودات والأوضاع شامل لها والمعدومات اهـ (٣) قوله معين، أي عين فيها زمان الزوم أو حال الزوم اهـ

وضع معين، نحو أن جئت اليوم في وقت الضحى أكرمك (قوله) جميع الأوضاع التي يمكن اجتماعها الخ، إنما اعتبر في الأوضاع أن تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم لأنه لو اعتبر جميع الأوضاع سواء كانت ممكنة الاجتماع أو لا تكون لم تصدق شرطية كلية إما في الاتصال فلان من الأوضاع ما لا يلزم التالي معه كعدم التالي أو عدم لزوم التالي فإن المقدم إذا فرض على شيء من هذين الوضعين استلزم عدم التالي أو عدم لزوم التالي فلا يكون التالي لازماً له على هذا الوضع وإن كان الثاني لازماً للمقدم مع عدم التالي أو عدم لزوم التالي كان المقدم على هذا الوضع مستلزماً للنقيضين وهو أن يوجد التالي وعدمه أو عدم لزوم التالي وأنه محال فعل بعض الأوضاع لا يكون التالي لازماً للمقدم فلا يصدق أن التالي لازم في جميع الأوضاع وهو مفهوم الكلية على تقدير إطلاق الأوضاع أي على عدم تقييد الأوضاع بإمكان الاجتماع ذكره في شرح الشمسية

كل الشمول والاحاطة توجه النفي الداخل عليها إلى معناها فهو يفيد بالمطابقة نفي الشمول والاحاطة وذلك لا يستلزم إلا النفي عن البعض لا غير لأنه من ضرورته لا يصدق إلا به وأما شمول النفي لكل فرد فرد فلا يستلزمه ولا يدل عليه بتطابقة ولا التزام فظهر أن ليس كل، يدل على السلب الجزئي التزاماً وأما الآخران فدلتاهما عليه بالمطابقة وهو ظاهر وعلى نفي الشمول التزاما عكس ليس كل انتهى المراد نقله ح (قوله) على هذا الوضع، أي اجتماع عدم التالي مع المقدم اهـ ح

(قوله) وأما الاتفاقية ، أي المتصلة الاتفاقية وهو ما كان التلازم بمجرد الاتفاق والمنفصلة الاتفاقية وهو ما كان التنافي كذلك (قوله) والآن تصدق ، يعني الاتفاقية لاتصدق كلية قال في شرح الشمسية اذ ليس بين طرفيها علاقة توجب صدق التالي على تقدير صدق المقدم فيمكن اجتماع علم التالي مع المقدم والا لكان بينهما ملازمة والتالي ليس محققاً على تقدير المقدم على هذا الوضع فعلى بعض الاوضاع الممكنة الاجتماع مع وضع المقدم لا يكون التالي صادقاً على تقدير صدق المقدم فلا يكون التالي صادقاً على تقدير صدق الشمسية للشراف لكن الوضع ليس نفس الحال بل هو الهيئة الحاصلة للجسم من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض في اتيان والقعود اذ الوضع من المقولات المعروفة ﴿١٠٨﴾ وإنما اعتبر امكان الاجتماع مع المقدم دون امكان تلك الامور في انفسها لان تلك

الامور ربما كانت متمتعة في نفس الامر لكنها تكون ممكنة الاجتماع مع المقدم فانك اذا قلت كلما كان زيد حماراً كان جباراً كان معناه أن الجسمية لازمة لحاريتة على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع حاريتة ككونه ناهقاً مع ان كون زيد ناهقاً ليس ممكناً في نفس الامر وان كان ممكن اجتماع مع حاريتة (قوله) لاجل كونه قائماً ، الظاهر أن يقال مثل كونه ممكناً (قوله) كلما ومهما ونحوهما الخ ، وامثلة هذه الاقسام على ترتيب المؤلف عليه السلام كلما أو ممتا أو متى كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ودائماً اما ان تكون الشمس طالعة أو لا وقد يكون اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً وقد يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجوداً وليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة اما أن تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجوداً وقد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً وقد لا يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجوداً (قوله) وبإدخال السلب على سور الايجاب السكبي ، كقولنا ليس كلما في المتصلة وليس دائماً في المنفصلة اذ يصل برقع الايجاب السكبي فيق السلب الجزئي ومثال الشرطية المهمة أن تطلق لفظة (قوله) من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ، في هامش حاشية الشريف على القطب أشار بهذا ان المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء وهو انه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة اهـ (قوله) وقد يكون اذا كانت الخ ، هذه صادقة لصدقها كلية فالاولى ان يثبثها بجوئية لاتصدق كلية فيقال قد يكون اذا كان هذا الشيء حيواناً كان انساناً بجعل المقدم الاشم والتالي الاخص وكذا الثانية فيقال مثلاً قد يكون اما ان يكون هذا الشيء حيواناً واما ان يكون

والا فهلمة فالأوضاع في الشرطية كالافراد في الحلية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الاوضاع الكائنة في نفس الامر لاجمع الاوضاع الممكنة الاجتماع والآن تصدق (١) كلية اصلاً والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقتراحه بالامور التي يمكن اجتماعه معها فان المجتمعين يحصل لكل منهما رضى بالقياس الى الآخر وهو كونه مجتمعاً معه . مقارناً اياه فاذا قلنا كلما كان زيد انساناً كان حيواناً فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاجل كونه قائماً او قاعداً او كائناً او ضاحكاً وكون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيواناً فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته انما يكون على وضع كونه ناطقاً او ضاحكاً لا على وضع كونه صاهلاً او ناهقاً وسور الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ونحوها وفي المنفصلة دائماً وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وبإدخال السلب على سور الايجاب السكبي ، (٢) واهمل هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات ﴿ولما فرغ﴾ من الكلام في أقسام القضايا (٣) أخذ في أحكامها وفيها ثلاثة مباحث أولها التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها عكس (١) أي لو اعتبر جميع الاوضاع الممكنة اهـ ﴿﴾ أي الاتفاقية كلية اهـ قطب (٢) يعني في المختصر لا في الشرح لما سر في قوله واعلم الخ اهـ (٣) أي الحلية والشرطية الى متصلة اتفاقية ولزومية والى متصلة عادية واتفاقية اهـ

البتة اما أن تكون الشمس طالعة واما أن يكون النهار موجوداً وقد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً وقد لا يكون اما أن تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجوداً (قوله) وبإدخال السلب على سور الايجاب السكبي ، كقولنا ليس كلما في المتصلة وليس دائماً في المنفصلة اذ يصل برقع الايجاب السكبي فيق السلب الجزئي ومثال الشرطية المهمة أن تطلق لفظة (قوله) من نسبة الاجزاء بعضها الى بعض ، في هامش حاشية الشريف على القطب أشار بهذا ان المراد بالوضع ليس هو المعنى المصطلح بين الحكماء وهو انه هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة اهـ (قوله) وقد يكون اذا كانت الخ ، هذه صادقة لصدقها كلية فالاولى ان يثبثها بجوئية لاتصدق كلية فيقال قد يكون اذا كان هذا الشيء حيواناً كان انساناً بجعل المقدم الاشم والتالي الاخص وكذا الثانية فيقال مثلاً قد يكون اما ان يكون هذا الشيء حيواناً واما ان يكون

أن ولو وإذا في الاتصال ولقطة أما في الانفصال كقولنا إن كانت الشمس طالمة فالنهار موجود وأما أن تكون الشمس طالمة وأما أن لا يكون النهار موجودا (قوله) وقدم التناقض على الآخرين لتوقفها عليه ، أي على التناقض وذلك لأنه سيأتي في العكس المستوي وعكس النقيض قولهم في بعض القضايا لو لم تنعكس لصدق نقيضها كما ستعرف ذلك فقد توقفا على معرفة النقيض فلذا قدم مباحثه (قوله) لما كان المراد هنا تناقض القضايا ، اذ الكلام في أحكامها وأما تناقض المفردات الواقعة في أطراف القضايا فتعرف بالمقايضة فلا حاجة إلى إدراجها في تعريف التناقض هاهنا ذكره الشريف في حاشية شرح الشمسية (قوله) والافان التناقض يقع بين المفردات ، وقد صرحوا بذلك فانهم يذكرون تقاض أطراف القضايا كقولهم في عكس ﴿١٠٩﴾ النقيض تبديل نقيضي الطرفين وكافي

مباحث النسب الأربع فانهم يذكرون نقيضي المتساويين وغيرها وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام أن التناقض يجري في المفردات حقيقة وهو خلاف ما صرحوا به فانهم ذكروا ان التصورات لا تقايس لها ولهذا قال الشريف في حواشي شرح المختصر ما ذكره من تقاض أطراف القضايا بانهم اعتبروا نسب الاطراف الى الذات تقييدا ايجابا وسلبا قال ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب مجازا وعبارة شرح الشمسية الاختلاف جنس بعيد لأنه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين مفردتين كالسماء والارض فلم يذكر التناقض في المفرد واليزدي قيد بالنقيضين اما لان التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل واما لان الكلام في تناقض القضايا (قوله) بالعدول والتحصيل الخ ، يعني اختلاف القضيتين بكون أحدهما محصلة والاخرى معدولة أو بكون أحدهما محصورة والاخرى مهملة

النقيض وقدم التناقض على الآخرين لتوقفها (١) عليه فصال

التناقض (٢)

(اختلاف القضيتين بحيث يلزم لآفة من صدق كل كذب الأخرى وبالعكس (٣)) لما كان المراد هنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين والافان التناقض يقع بين مفردات وبقية الحديث يخرج الاختلاف بالعدول (٤) والتحصيل والحصر (٥) والاهمال اذ لا يلزمه

(١) اما توقف عكس النقيض فظاهر واما توقف العكس المستوي فلما يأتي من انه لو لم يصدق لصدق نقيضه اهـ (٢) التناقض من احكام القضايا ومباحثها المحتاج الى معرفته لتوقف رد الاشكال الثلاثة الاخيرة الى الاول على العكس وتوقف القطع بصحة العكس على ابطال نقيضه وهو المسمى بقياس الخلف كما ستعرف ولهذا قدمه على العكس وايضا لما كان الدليل قد لا يقوم على صدق المطلوب ابتداء بل اما على ابطال نقيض المطلوب ويلزم صدقه واما على تحقيق ملزوم صدق المطلوب وهو ما يكون المطلوب عكسه فيلزم صدقه فلذا احتج الى بيان النقيض والعكس اهـ (٣) قوله وبالعكس زائد لاحاجة اليه وهو مندرج في قوله من صدق كل كذب الأخرى لان المراد من لفظة كل وكذا من لفظة الأخرى أعم من الاصل والنقيض وما نعم لو قال بحيث يلزم لذاته من صدق هذه القضية كذب الأخرى لا يحتاج الى ذكر قوله وبالعكس اهـ شرح شيرازي (٤) المعدولة من القضايا ما كان حرف السلب كلا وليس وغيرها مما يشار إليها في معنى الساب جزءاً من أحد جزئها اما من الموضوع فقط كقولنا الاحي حماد وتخص: معدولة الموضوع أو من المحمول فقط كقولنا الجماد لاعالم وتخص: معدولة المحمول أو من كليهما كقولنا الاحي لاعالم وتخص: معدولة الطرفين وصحبت معدولة لان حرف الساب موضوع اسباب النسبة فاذا استعمل في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصل فسميت هذه القضية التي هذا الحرف جزء من أحد جزئها أو من كل منهما معدولة تسمية للكل باسم الجزء والحصول ان لا يكون حرف الساب جزءاً من طرفيها سواء كانت موجبة أو سالبة كقولنا زيد قائم زيد ليس بقائم ووجه التسمية ان حرف الساب اذا لم يكن جزءاً لشيء من طرفيها فكل واحد منها وجودي يحصل اهـ من شرح التقريب اسيدنا احمد بن الحبشي رحمه الله تعالى (٥) الحصر نحو كل

انساناً وكذا الكلام في الجزئيين السالين مثلاً قد لا يكون اذا كان هذا الشيء عدداً كان منقسماً بمتساويين وفي المنفصلة قد لا يكون اما ان يكون هذا الشيء عدداً واما أن لا يكون منقسماً بمتساويين والله اعلم اهـ املاح عن خط شيخنا (قوله) ان التصورات لا تقايس لها ، ينظر في هذا مع ماسر لسيلان عند تكلمه على قول ابن الامام في بحث العلم بمعنى يقابل غير الثابت من تصور أو تصديق اهـ سيدي احمد بن محمد (قوله) واليزدي ، عطف على شرح الشمسية اهـ الظاهر ان قوله واليزدي ابتداء كلام اهـ سيدي احمد لكن يلزم على هذا أن يكون اما لان التناقض الخ من كلام المحشي كما يتبادر الى الفهم وليس كذلك بل ذلك كلام اليزدي الى آخر القولة فاعطف على قوله وعبارة شرح الشمسية متوجه اهـ من خط ولده سيدي عبد الكريم بن احمد ح

فلا يوجب اختلافاً في مفهوم النسبة فانه وان كان لذات واحدة وضمان احدهما وجودي كالجماد والآخر عدي كالأحيوان وعبر عنها تارة بالوجودي وتارة بالعدي وحكم فيها بالحالتين بحكم واحد لم يحصل هنالك قضيتان متخالفتان في المفهوم حقيقة ذكره الشريف (قوله) فان السكيتين الخ ، الصواب وأيضاً فان السكيتين الخ فان خروج ما ذكر من قيد الحيثية أعنى قوله بحيث يلزم الخ لاجل الكذب في السكيتين والصدق في الجزئيتين (قوله) أي يلزم لذاته الخ ، هذا التفسير للعكس يندفع به ما أورده

لذاته من صدق احدهما كذب الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالإيجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هذا شأنه إلا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل بواسطة (١) مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان، او بخصوص مادة نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لذاته (٢) الاختلاف بين السكيتين والجزئيتين فان السكيتين قد تكذبان (٣) نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان انسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانه لم يكن الكذب فيها لازماً في كل مادة لصدقها في بعض المواد كما عرفت (٤) وقوله بالعكس أي يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى ويخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة السكيتين لانفاء لزوم الصدق فيها لكذبها في بعض المواد كما عرفت (وشرطه الاتحاد) فلا تختلف النسبة الحكيمة لاختلاف ذات الموضوع (٥) انسان حيوان والاهمال نحو الانسان حيوان وقوله فلا يحتاج معه أي مع قوله بحيث يلزم الخ اه (١) قوله بل بواسطة وفي نسخة بل بواسطة باللام يعني بواسطة مساواة محمول كل منهما المحمول الاخرى اه وقوله او بخصوص مادة يعني لذاته وفي نسخة او لخصوص باللام أيضاً اه (٢) قوله لذاته الاختلاف بين السكيتين أي بل لان سلب الاعم من الاخص كاذب اه جلال وقوله والجزئيتين أي لا لكونهما كليتين كالمثالين الاولين ولا لكونهما جزئيتين كالمثالين الاخيرين اه (٣) فعمل ان صدق احدى السكيتين والجزئيتين المتقدمتين وكذب احدهما لخصوص المادة لا لكونهما كليتين أو جزئيتين اه (٤) في المثالين المتقدمين اه (*) اشارة الى دفع ما قيل من قوله وبالعكس زايد لا حاجة اليه لكن فيه قد يقال اذا كانا كاذبتين معاً فقد أخرجهما قوله من صدق كل الخ اذ لا يصدق على واحدة منهما انها صادقة فحينئذ لا فائدة لقوله وبالعكس سوى كشف ما يكون التناقض عليه في نفس الامر من غير افادة احتراز اه شيخنا (٥) فالمعتبر ذات الموضوع والمحمول لا لفظهما لان قولنا زيد انسان زيد ليس بشيء تناقض خلافاً لما في الجواهر اه

الشيرازي من أن قيد وبالعكس غير محتاج اليه (قوله) فلا تختلف النسبة الحكيمة، اشارة الى ما ذكره الفارابي من أن الشرط ليس الاتحاد بالنسبة الحكيمة ومع اتحادها يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات المعروفة فلذا قال المؤلف عليه السلام فلا تختلف النسبة الحكيمة في ذات الموضوع الخ اذ مع الاختلاف في شيء من هذه الامور يحصل اختلاف النسبة الحكيمة وقوله لاختلاف علة لقوله فلا تختلف (قوله) في ذات الموضوع، زاد المؤلف عليه السلام لفظ ذات اشارة الى ان الشرط في تناقض القضيتين هو اتحادهما في ذات الموضوع أو المحمول لا في لفظهما اذ لو اشترط اتحادهما في اللفظ لورد هذا انسان هذا ليس بشيء فانهما تقيضان مع اختلافهما في اللفظ ذكر ذلك شراح كلام ابن الحالج ما خلا صاحب الجواهر فانه قال اختلف في شرائط التناقض فمنهم من قال الاتحاد اللفظي والمعنوي شرط في تحقق التناقض وعليه المحققون قال ولا نسلم أن مثل زيد انسان زيد ليس بشيء تقيضان ومنهم من اقتصر على الاتحاد المعنوي سواء تحقق الاتحاد

(قوله) وحكم فيها بالحالتين ، عبارة الشريف وحكم عليها في الحالتين اه ح (قوله) الصواب وايضاً فان السكيتين ، انظر في هذا بل الظاهر أنه تعليل للاول اه ح عن خط شيخه (قوله) يلزم الاتحاد في الثمان الوحدات ، بل في جميع الوحدات المتعبرة في تحقيق التناقض كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد ح (قوله) علة لقوله فلا تختلف ، بل هو علة لهمني وهو اختلاف النسبة لا لنهي اه ح عن خط شيخه (قوله) فانهما تقيضان ، كون هذين تقيضين يتأني ما بني عليه المؤلف في قوله زيد انسان زيد ليس بشيء انظر في هذا

اللفظي أو لم يتحقق وفي المرأة مثل كلام الفراح إلا أنه قال المراد الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع والا لم يكن بين السكينة والجوئية تناقض فان ذات الموضوع جميع الافراد في السكينة وبعضها في الجوئية وما في المرأة هو كما في شرح الشمسية قال في المرأة وهذه الوحدة جاصرة في الجزئيتين ولاتناقض فلا بد من اعتبار شرط آخر وهو الاختلاف في السك (قوله) أو غير ذلك المشهور أنهم اعتبروا ثمانى وحدات وقد ذكرها المؤلف عليه السلام فينظر ان شاء الله تعالى ما ذلك الغير ولعله في تقيض الموجبات (قوله) ان كانتا أي القضيتان محصورتين أي السكيتين أو جزئيتين لاهماتين ولا شخصيتين (قوله) والجهة أي جهة نسبة المحمول الى الموضوع وهي السكينة التي هي ثابتة للنفس في نفس الامر وذلك ان النسبة في الواقع لابد من ان تكون متكيفة بكيفية كالضرورة والدوام وغيرهما ثم اذا حصلت عند العقل اعتبر **﴿ ١١١ ﴾** لها كيفية هي اما عين تلك السكينة أو غيرها ثم اذا اريد وجودها في

اللفظ أو رد لها عبارة تدل على تلك السكينة المتبعة عند العقل اذ الالفاظ بازاء الصور العقلية فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وهي الضرورة التي تسائط الموجبات وهي ثمان لان هذه الاربعة التي ذكرها المؤلف قد اشتملت عليها لان المقيدة بالضرورة أربعة أقسام

(قوله) الاتحاد في خصوصية ذات الموضوع ، المراد بخصوصية ذات الموضوع ملاحظة نفس الموضوع وماهيته من غير نظر الى وصف السكينة والبعضية اه ابلح عن خط شيخه (قوله) في خصوصية ذات الموضوع ، لان مجرد السور لا يفيد الخصوصية اه منه ح (قوله) فان ذات الموضوع ، يعني مع ملاحظة السور اه منه ح (قوله) حاصلة في الجزئيتين ، ينظر في حصول الوحدة في الجزئيتين

أو المحمول (١) أو في شرط (٢) أو كل (٣) أو جزء أو زمان (٤) أو ممكن (٥) أو إضافة (٦) أو قوة (٧) أو فعل (٨) أو غير ذلك (٩) (الاف السك) وهو السكينة والجزئية فيشترط اختلافهما فيه (١٠) ان كانتا محصورتين (و) (الاف السك) وهو الايجاب والسلب (والجهة (١١)) وهي الضرورة والامكان والاطلاق ونحوها (١٢)

(١) كقولنا زيد قائم زيد ليس بضاحك اه (٢) كقولنا الجسم مفرق للبصر أي بشرط كونه أبيض الجسم ليس بمفرق للبصر أي بشرط كونه أسود اه (٣) كقولنا بني تميم يحملون الصخرة أي كلهم بني تميم لا يحملون الصخرة أي بعضهم اه (٤) كقولنا زيد قائم أي ليلا زيد ليس بنائم أي نهاراً اه (٥) كقولنا زيد جالس أي في الدار زيد ليس بجالس أي في السوق اه (٦) كقولنا زيد أب أي لعمرو زيد ليس باب أي لكر اه (٧) كقولنا الحجر في الدن مسكر أي بالقوة الحجر ليس بمسكر أي بالقلم اه (٨) هذه الثمان الوحدات المشهورة بمحمل الكل والجزء وحدة والقوة والفعل وحدة أيضاً وقد جمعها بعضهم بقوله

كل إضافة وشرط فعل وضع ووقت ومكان حمل
(٩) مثل الاتحاد حالا وتبديراً ومفعولاً به وله ومعه ومطلقاً ونوعياً وعددياً اذ فصول البدايع (١٠) لان الموضوع حيث يكون أعم تكذب السكيتين وتصدق الجزئيتين كالمتساين اللذين مرأ اه جلال (١١) قوله والجهة لانها لو اتحدت فيها لم يتناقضا لكذب الضروريتين في مادة الامكان كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة و ليس كل انسان كاتب بالضرورة فانها يكذبان لان إيجاب الكتابة لشيء من افراد الانسان ليس بضروري ولا سلبها عنه وصدق الممكنتين فيها كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وليس كل انسان كاتب بالامكان اه شرح شيرازي (*) واشترط الاختلاف في الجهة لان القضيتين في مادة الامكان تكذبان معاً ضروريتين لان المتحقق هو الامكان فحسب ويصدقان معاً بممكنتين نحو بالضرورة او الامكان كل انسان كاتب وبعض الانسان ليس بكاتب اه جلال (١٢) والتقيض للمشرطة العامة الحينية والتقيض للعرفية العامة الحينية المطلقة اه

لانه قد اشترط الاتحاد في المعنى ومعنى الموضوع في كل من الجزئيتين غير معنى الآخر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان اذ بعض الحيوان المتيقن له الانسانية في الاولى غير البعض المنفية عنه في السالبة اه املح من خط شيخه قد دفع هذا في حاشية السعد وفي القطب فتأمل فيما ان شاء الله تعالى اه ح من خط شيخه (قوله) فينظر ان شاء الله تعالى ، بل هو اشارة الى دفع النقض الذي أورده بعض محققي متأخري المناطقة عن حصر الوحدات في الثمان قال بل ومن شرط التناقض الاتحاد في الآلة والفاعل والمفعول ونحو ذلك والا لم يتحقق التناقض مثل زيد كاتب أي بالقلم الواسطي زيد ليس بكاتب أي بالقلم الهندسي زيد يضارب أي عمرا زيد ليس بضارب أي بكر اه ولهذا ذهب كثير من المتأخرين الى مذهب الفارابي من الاقتصار على وحدة النسبة الحكيكية لاستزادها تحقق جميع الوحدات عند تحققها اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق ح

مطلقة عامة ومشروطة عامة ووقفية مطلقة، ومنشطرة مطلقة والمقيدة بالدوام قسمان وهي الدائمة والعرفية العامة، والمقيدة بالامكان العام قسم واحد وهي الممكنة العامة والنامنة المطلقة العامة وبيان أمثلتها وتوجيه تسميتها باسمائها يؤخذ من موضعه فقول المؤلف ونحوها إشارة الى ما اشتملت عليه هذه الأربع والاولى ان تكون إشارة الى المركبات وهي سبع وتحقيق أقسامها وبيان وجه التسمية لا يلبق بالمقام وهو مذكور في البسائط (قوله) في المحصورتين والخصوصيتين، هذا قيد لاختلاف القضيتين في الجهة يعني أنه يشترط اختلافهما في الجهة مطلقاً سواء كانتا محصورتين بكلية أو جزئية أو خصوصيتين أي شخصيتين (قوله) فنقيض كل مقابله، قال في شرح الشمسية وهذا القيد كاف في أخذ النقيض نقيضه حتى ان كل قضية يكون نقيضها رفع القضية فاذا قلنا كل انسان حيوان بالضرورة فنقيضها أنه ليس كذلك وكذلك في سائر القضايا لكن اذا رفع القضية فربما يكون نفس رفعها قضية لها مفهوم محصل معين من القضايا المعبرة وربما كان لازماً مساوياً له مفهوم محصل عند العقل فاخذ ذلك اللازم وأطلق عليه اسم النقيض تجوزاً فحصل لنقيض القضايا مفهومات محصلة عند العقل ولم يكف بالقدر الاجمالي في أخذ النقيض لتسهيل استعمالها في الاحكام (قوله) ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي، فنقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة (قوله) ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي، فنقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية (قوله) والضرورة الذاتية، وهي المطلقة العامة فتخرج بقيد الذاتية المشروطة العامة (قوله) يقابلها الامكان العام، لانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف ولا يخفى في ان اثبات الضرورة في الجانب المخالف وسلبها في ذلك الجانب مما يتناقضان نحو كل انسان حيوان بالضرورة نقيضه لاشيء من الانسان بحيوان بالامكان العام (قوله) والدوام الذاتي، وهو أن يحكم بالدوام في القضية مادام للذات (قوله) يقابله الاطلاق العام، لان الايجاب في كل الاوقات وهو مفهوم الدائمة الموجبة ينافية السلب في بعض (١١٢) الاوقات نحو كل فلك متحرك دائماً نقيضه لاشيء من الفلك بمتحرك بالفعل

في المحصورتين والخصوصيتين (فنقيض كل شيء من ذلك) (مقابله) (ومقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ومقابل السلب الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية يقابلها الامكان العام والدوام الذاتي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات

العكس المستوي

ويسمى العكس المستقيم ايضاً (تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف)

(قوله) وهكذا سائر الجهات، مثلاً المشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف كقولنا كل من به ذات الجنب يمكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوباً فمعناها ان سلب

السعال عنه في بعض احيان الانصاف ليس بضروري فنقيضها قولنا بالضرورة بعض من به ذات الجنب لا يسعل مادام مجنوباً هذا بيان ما يقتضيه المقام وتحقيق نقايض باقي الموجبات من البسائط والمركبات مذكور في بسائط هذا الفن (قوله) العكس المستوي، سمي مستوياً لتساوي القضية وعكسها في الصدق والكيفية ذكره في حاشية شرح الشمسية (قوله) مع بقاء الصدق، أي يكون الاصل بحيث لو فرض صدقه لزم صدق العكس معه ولم يرد أن الاصل والعكس يكونان صادقين في الواقع

(قوله) وهذا القدر كاف في أخذ النقيض نقيضه، عبارة شرح الشمسية وهذا القدر كاف في أخذ النقيض لقضية قضية حتى ان الخ اح (قوله) وربما كان لازماً مساوياً، كما في نقايض بعض المرجحات فليراجع اح (قوله) وهي المطلقة العامة، الظاهر الضرورية المطلقة اح (قوله) لاشيء من الفلك بمتحرك، صوابه بعض الفلك ليصبح التناقض اذ لا تناقض بين السكيتين بالذات اح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ، لا يشوش هذا في تمثله هنا مع الاتفاق في السك فلا مشاحة اذ المقصود معرفة الموجبات اح (قوله) كقولنا كل من به ذات الجنب الخ، الاولى أن تجعل المشروطة العامة أصلاً والحينية الممكنة. نقيضاً كما هو المفروض فيقال مثلاً كل من به ذات الجنب يسعل بالضرورة مادام مجنوباً فنقيضها بعض من به ذات الجنب لا يسعل حين هو مجنوب بالامكان وأما القاضي رحمه الله فقد عكس وأيضاً جعل جهة الامكان محمولاً في قوله كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل الخ فتأمل والله أعلم اه املاء ح

(قوله) بحسب الاتفاق دون لزوم ، وهو فيها كان المحمول أعم نحو كل انسان حيوان وسيأتي فانه لا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان (قوله) لان العكس لازم للاصل ويتنوع الخ ، قد اورد على قولهم لان العكس لازم للقضية أنه اذا كان لازماً لها فلم لم تنعكس السالبة الجزئية « وأجاب بعض المحققين بان العكس مقول بالاشتراك على معنيين « أحدهما » ما حصل بالتبديل من قضية صادقة وهذا هو المراد المتعارف في الفن « والثاني هو التبديل نفسه أعنى المعنى المصدري وهذا المعنى لا وجه للتعريف به واذا كان معنى العكس هنا هو ما يحصل بالتبديل من قضية صادقة فلا يرد النقص المذكور اذ يصير معنى قولهم العكس لازم للقضية ان كل قضية حصل من تبديل طرفيها قضية صادقة فذلك الحاصل لازم لها فلم يحصل من تبديل

العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل (١) ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع (٢) محمولاً والمحمول موضوعاً والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل نخرج ما صدق مع الاصل بحسب الاتفاق (٣) دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق (٤) وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويتنوع (٥) صدق اللزوم بدون اللزوم لم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب (٦) اللزوم دون اللازم والمراد ببقاء الكيف ان الاصل ان كان موجباً كان العكس موجباً وان كان سالباً كان سالباً وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه (٧) السلب وقولنا لاشيء من الانسان بجبر لا يلزمه الايجاب (فالعكس الموجبة) كلية كانت أو جزئية (موجبة جزئية) ولا تنعكس الكلية كنفسها (٨) لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم نحو كل انسان حيوان فلا تنعكس الى قولنا كل حيوان انسان وتنعكس الى بعض الحيوان انسان والاصل صدق نقيضه وهو لاشيء من الحيوان بانسان وتضمنه الى الاصل وهو كل انسان حيوان (١) فهم من شرح المطالع ومن كلام السيد في حاشية شرح المختصر ان اطلاقه على القضية بالتجاوز اه حاشية شرح الشمسية (٢) قوله فيصير الموضوع محمولاً أو المقدم تالياً والعكس اه (٣) فلا يكون من العكس لان صدقه بحسب الاتساق يعنى بخصوصية السادة كما سبق اه (٤) فلا يكون هذا عكس كل ناطق انسان لان صدقه على جهة الاتفاق اه (٥) قوله ويتنوع صدق اللزوم هو الاصل وقوله بدون اللازم هو العكس اه (٦) قوله لجواز كذب اللزوم بدون اللازم وفي نسخة دون بدون باء وفي شرح التهذيب والقطب فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو بعض الانسان حيوان اه فقد صدق اللازم بدون اللزوم اه (٧) قوله لا يلزمه السلب أى في حال العكس وكذا قوله لا يلزمه الايجاب اه (٨) أى موجبة كلية لانه لا يجوز حمل الاخص على الاعم اه

كلياً وذلك لا يتبين بمجرد حصوله في مادة واحدة بل يحتاج الى برهان منطبق على جميع المواد

(قوله) وهو فيها كان المحمول أعم ، أي عدم لزوم الصدق المبرعنه بقوله دون اللزوم اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين ، هو الجلال في شرح التهذيب اه ح (قوله) ما يحصل بالتبديل في قضية صادقة ، وهذا وان كان مجازاً في أصل استعماله كما ذكره في حواشي شرح المختصر لكنه صار الآن حقيقة اه منه ح (قوله) يحتاج الى برهان الخ ، اذ القواعد المنطقية كلية اه ح

(قوله) فتجعلله ، أي لاشيء من الحيوان بانسان (قوله) ينتج ، يعنى من الضرب الثانى من الشكل الاول (قوله) والا فبعض
الفرس انسان ، أي والا صدق تقيضه وهو بعض الفرس انسان (قوله) أو تجعلها ، أي بعض الفرس انسان (قوله) صغرى للاصل ،
وهو لاشيء من الانسان بفرس (١١٤) * (قوله) ينتج ، يعنى من الضرب الرابع من الشكل الاول (قوله) وهو سلب الشئ عن نفسه

فتجعلله كبرى والاصل صغرى (١) ينتج لاشيء من الانسان بانسان وهو سلب الشئ
عن نفسه (و) عكس (السالبة الكلية كنفسها) سالبة كلية لانه اذا صدق سلب
المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من
افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقة بين الموضوع
والمحمول فى ذلك الفرد والملاقة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من
الطرفين ينافى السالبة الكلية من احدهما فينعكس لاشيء من الانسان بفرس ، الى
لاشئ من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان (٢) وتنعكس الى بعض الانسان
فرس هذا خلف او تجعلها صغرى للاصل (٣) ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو
سلب الشئ عن نفسه (ولا عكس للجزئية السالبة (٤) اذ لو صح لصدق كلما صدق
الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية فى قضية موضوعها اعم مطلقا من
محمولها (٥) ولا يصدق عكسها وان صدق فى قضية (٦) بين موضوعها ومحمولها تبين
كللى او عموم من وجه

عكس النقيض

(تبديل تقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف) عكس النقيض يطلق على المعنيين (٧)
ايضا والمراد من تبديل تقيضي الطرفين جعل كل من تقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر

(١) فيكون التقدير هكذا كل انسان حيوان ولاشئ من الحيوان بانسان ينتج ما ذكره
المؤلف لان النتيجة تتبع الاخص وهو النفي هنا اه (*) وانما كانت النتيجة هكذا لانها
تكون من الاخص والنفي اخص من الاثبات وكذا اذا كانت احدى القضيتين جزئية والاخرى
كلية فانها تكون من الاخص وهي الجزئية لان الجزء اخص من الكل اه
(٢) أي لو لم تنعكس السالبة الكلية كنفسها بل انعكست موجبة جزئية اه
(٣) ويكون التقدير بعض افرس انسان ولاشئ من الانسان بفرس ينتج
ما ذكره المؤلف واخذت النتيجة الاخص وهو النفي والجزئية اه (٤) نحو بعض الحيوان
ليس بانسان وقوله اذ لو صح لصدق الخ أي لانه يعتبر بقاء الصدق في العكس كما مر اه
(٥) نحو ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق عكسه نحو ليس بعض الانسان بحيوان لصدق
تقيضا وهو كل انسان حيوان والا لوجد الكل بدون الجزء وهو محال اه شرح مطلع (٦) فعلى
جهة الاتفاق والندرة فلا يعتد به حتى يلزم أن تنعكس الجزئية سالبة اه (٧) والمراد هنا هو تبديل اه

وهو محال منشاؤه تقيض العكس
لان الاصل صادق والهيئة منتجة
فيكون تقيض العكس باطلا فيكون
العكس حقا وهو المطلوب (قوله)
ولا عكس للجزئية السالبة ، يعنى
لا عكس لها لا كلية ولا جزئية
(قوله) فانها تصدق السالبة الجزئية
فى قضية موضوعها اعم مطلقا من
محمولها ، وحينئذ يصح سلب الاخص
عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب
الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق
بعض الحيوان ليس بانسان ولا
يصدق بعض الانسان ليس بحيوان
اذ لو صدق لزم انتفاء العام عن
الخاص وهو محال (قوله) تبين
كللى ، مثلا يصدق بعض الانسان
ليس ببحر ويصدق عكسه أيضا
وهو بعض البحر ليس بانسان
(قوله) أو عموم من وجه ، نحو
بعض الانسان ليس بابيض فانه
يصدق عكسه نحو بعض الابيض
ليس بانسان (قوله) عكس
النقيض ، أي عكس تقيض طرفي
الاصل لا عكس عينهما فقد عرفته
ولعكس النقيض تعريفان للقدماء
والمؤرخين ، عرفة القدماء بما ذكره
المؤلف عليه السلام وسيأتى تعريف
المؤرخين ان شاء الله تعالى قريبا
فى كلام المؤلف عليه السلام
(قوله) جعل كل من تقيضي
الطرفين مكان الطرف الاخر ، بان جعل تقيض الاول مكان عين الثانى وتقيض الثانى مكان عين الاول قال بعضهم ولا يفتى فى قصور العبارة

(قوله) ولا يفتى فى قصور العبارة الخ ، لا قصور فى عبارة المؤلف عليه السلام لان مراده ان التبديل بين التقيضين بدليل قوله مكان
الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه وقوله كأنك جعلت الخ لا ما فسر به المحشي من جعل تقيض الاول مكان عين الثانى والعكس وقول

عن تأدية هذا المعنى وينظر في فائدة قوله بعد تبديله (قوله) والا فبعض لحيوان ليس لا انسان، أي والا صدق تقيضه وهو هذه القضية لانها سلب جزئي والسلب الجزئي تقيض الايجاب السكبي (قوله) بعض لحيوان انسان، فان قلت ما وجه هذا الاستلزام مع ان هذه القضية أعني بعض لحيوان انسان ليس تقيضاً لقولنا بعض لحيوان ليس لا انسان ولا عكساً مستويًا اذ لا عكس للسالبة الجزئية ولا عكس تقيض «قلنا» تحقيق المقام يعرف بنقل حاصل ما ذكره بعض المحققين من شراح التهذيب وهو ملخص ما في شرح الشمسية «وبيانه» ان بعض المناطقة جعل هذا أعني بعض لحيوان انسان تقيضاً على قاعدة القدماء فقال لو لم يصدق هذا العكس وهو كل لحيوان لا انسان لصدق تقيضه وهو بعض لحيوان انسان وينعكس بالمستوي الى آخر ما ذكره المؤلف فقال المتأخرون من المناطقة لانسل انه لو لم يصدق العكس المذكور لصدق تقيضه وهو بعض لحيوان انسان اذ ليس بتقيض له غاية الامر انه يلزم من عدم صدق العكس المذكور صدق قولنا بعض لحيوان ليس لا انسان لان الايجاب السكبي تقيضه السلب الجزئي ولا يلزم من صدق هذا التقيض صدق بعض لحيوان انسان لان ليس بعض لحيوان لا انسان سالبة معدولة المحمول وبعض لحيوان ﴿١١٥﴾ انسان موجبة محصلة المحمول والسالبة المعدولة أهم من الموجبة المحصلة

المحمي وينظر في فائدة قوله بعد تبديله لوجه للتنظير اذ الضمير في قوله بعد تبديله يعود الى الطرف الاخر فليس يستدرك فتأمل اه املاح عن خط شيخه (قوله) وينظر في فائدة قوله الخ، لعل فائدة التنبيه على تأخر جعل التقيض مكان الطرف عن التبديل يدل عليه ما بعده كأنك جعلت الخ اه حسن مغربي ولفظ حاشية لعله يقال فائدة الاشارة الى بيان وجه التسمية وذلك بافادة تقديم اعتبار

بعد تبديله (١) بتقيضه كأنك جعلت مكان كل طرف تقيضه (٢) ثم بدلت كلا من التقيضين بالآخر والمزاد من بقاء الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي (وحكم الموجبات) كلية كانت اوجزئية (هنا) أي في عكس التقيض مثل (حكم السوالب منه) أي في العكس المستوي فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها مثلاً لنعكس كل انسان حيوان الى كل لحيوان لا انسان والا (٣) فبعض لحيوان ليس لا انسان (٤) ويستلزم بعض لحيوان انسان (٥)

(١) في بعض الحواشي لا يحتاج اليه لانه قد دخل في قوله جعل كل من تقيض الطرفين مكان الآخر اه وانظر ما في الهامش على سيلان اه (٢) قوله كأنك جعلت مكان كل طرف تقيضه، وهذا هو المناقضة وقوله ثم بدلت الخ وهذا هو العكس اه (٣) أي لو لم تنعكس كنفسها بل جزئية صدق تقيضه وهو بعض لحيوان الخ لان السالبة المعدولة المحمول في قوة الموجبة لان رفع احد التقيضين اثبات للآخر فكانت الموجبة هي التقيض وتنعكس بالعكس المستوي الخ اه من شرح ابن جفاف كذا قرر الكلام (٤) قوله ليس لا انسان أي بل انسان اه (٥) فيلزم ان يكون الانسان حجراً اه

التناقض على العكس بان يلاحظ أولاً حصول تقيض الطرفين ثم العكس بان يقع عليهما ولعدم تنبه المحشي رحمه الله فائدة بعد تبديله قصرت عبارته عن بيان مراد الشارح قدس سره وحل عبارته حيث قال بان يجعل تقيض الاول الخ وكان الصواب أن يقول بان يجعل تقيض الاول مكان تقيض الثاني وتقيض الثاني مكان تقيض الاول وقد بين الشارح هذا المعنى آتم بيان بقوله كأنك جعلت الخ تخفاؤه على المحشي عجيب اه سيدي اسمعيل بن محمد ح (قوله) والسالبة المعدولة، هي التي لم يجعل حرف السلب جزءاً من المحمول لانه حينئذ يحصل وجودي وقد تكون القضية محصلة الموضوع ومعملة الطرفين وبيان ذلك يؤخذ من موضعه اه منه ح (قوله) أهم من الموجبة، لان وجه ذلك اشتراط وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة كما ذلك معروف اه منه ولفظ حاشية والمر في ذلك ﴿١﴾ ان الايجاب يستلزم وجود المحكوم عليه ضرورة ان مفهوم وجودي أو عدي نسي يستلزم ذلك الشيء ﴿١﴾ اه من حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث السكبي والجزئي قوله وجودي نحو زيد كاتب وقوله أو عدي نحو زيد لا كاتب اه ح ﴿٢﴾ أي في كون السالبة المعدولة المحمول أهم من الموجبة المحصلة اه ح ﴿١﴾ بخلاف سلب مفهوم وجودي أو عدي فانه لا يستلزم وجود المسلوب عنه لان الشيء اذا كان معدوماً سلب جميع الاشياء عنه اه ح (قوله) من الموجبة المحصلة، أي المحصلة المحمول ألا ترى ان صدق قولك ليس زيد بلا كاتب لا يستلزم صدق قولك زيد كاتب لجواز ان يكون زيد معدوماً فلا يكون كاتباً ولا لا كاتباً اه حاشية الشريف على شرح الرسالة من مباحث السكبي والجزئي وقوله فلا يكون كاتباً الخ لان الموضوع اذا كان معدوماً يجوز ارتفاع التقيضين اه ح

وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فلما منعوا تلك الطريقة غيروا التعريف الى قولهم جعل تقيض الجزء الثاني من الاصل أولاً وعين الجزء الاول ثانياً مع المخالفة في السكيف وسيأتى ذلك في كلام المؤلف « وقد دفع » هذا النقض باننا لانسلم ان العكس المذكور قضية معدولة الطرفين بل سالتبهما فتكون موجبة كلية سالبة الطرفين وهي كالسالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع اذا لم تصدق هي صدق تقيضها الذي معناه سلب سلب الانسان عن بعض ماصدق عليه سلب الحيوان فلا بد ان يصدق على ذلك البعض انه انسان والا ارتفع النقيضان وصدق الانسانية عليه يقتضي ان يكون موجودا حال سلب سلب الانسانية عنه الواقع في السالبة فيكون موضوع هذه السالبة موجودا في هذه المادة وبوجوده تتحقق مساواتها للموجبة أعني بعض لحيوان انسان في وجود الموضوع لا كونها أعم منها وانه يندفع النقض ذفهم، اذا عرفت هذا ظهر لك ان وجه استلزام العكس المذكور لقولنا بعض لحيوان هو المساواة بينهما لكون موضوع هذه السالبة موجودا واذا تساوى صاح البيان بقولهم وتنعكس بالمستوي الى بعض الانسان لحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف، وأما المتأخرون فلما كان مذكراً المتقدمون في هذا الدافع خلاف الظاهر أعني حمل سلب الطرفين على غير المعدول عدل المتأخرون الى المالا اشكال عليه هو ما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيما يأتي جعل تقيض الثاني الخ كتقولك في كل انسان حيوان لاشيء مما ليس حيواناً انساناً والا لصدق تقيضه وهو بعض ما ليس حيواناً انساناً الخ البيانين المذكورين آتياً أعني طريق العكس والخلف هذا توضيح ما ذكره المؤلف عليه السلام فتأمل ان شاء الله تعالى (قوله) أو يضم، أي بعض لحيوان انسان « الى الاصل » بأن ﴿ ١١٦ ﴾ يجعل صغرى والاصل كبرى (قوله) ينتج، يعني من الضرب الثالث من الشكل الاول

وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف أو يضم الى الاصل (١) هكذا بعض لحيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لحيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض (١) قوله أو يضم الى الاصل أي لازم الجزئية ينتج المحال اه من شرح ابن جفاف وغيره

(قوله) فلما منعوا تلك الطريقة، أي طريقة الاستلزام اه ح (قوله) لانسلم أن العكس الخ، أي حتى تكون موجبة وتقيضها

سالباً جزئياً اه ح (قوله) بل سالتبهما، وقد عرفت ان الموجبة السالبة الطرفين مساوية للسالبة لقولنا كل ما ليس ب ليس ح موجبة سالبة الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع واذا لم يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ح وكان معناه سلب سلب ج عن بعض ماصدق عليه سلب ب فلا بد أن يصدق على ذلك البعض حيثئذ ويتم الدليل فالسالبة المعدولة المحمول وان كانت أعم من الموجبة المحصلة لكن السالبة ليست أعم منها بل هي مساوية لها اه شريف على الرسالة من بحث عكس النقيض ح (قوله) سالبة الطرفين، ذكر الشريف في حواشي شرح المختصر في السادس من الشكل الثالث الفرق بين الموجبة سالبة المحمول وبين الموجبة معدولة المحمول وبه يعرف الفرق بين سالبة الطرفين ومعدولتهما بالمقايضة، ولفظه الموجبة السالبة المحمول ماسلب فيها محمولها عن موضوعها ثم أثبت ذلك السلب له أي للموضوع فيشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد هو اثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع وأما الموجبة المعدولة المحمول فهي ما أثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع فانت اذا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفت اليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة وان نسبت مفهوم الكتابة اليه وسلبته عنه ثم حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة المحمول اه منه ح (قوله) في عدم اقتضاء وجود الموضوع، بخلاف معدولة الطرفين اه شريف ح (قوله) فلا بد أن يصدق على ذلك البعض، وهو المسلوب عنه الحيوانية اه ح (قوله) والارتفع النقيضان وهو الانسان ولا انسان اه ح (قوله) الواقع في السالبة، وهو النقيض السكافية أعني بعض لحيوان ليس لانسان اه ح (قوله) وهو بعض ما ليس حيواناً انساناً، وتضمه الى الاصل هكذا بعض لحيوان انسان وكل انسان حيوان فبعض لحيوان حيوان وهو خلف فالموجبة السكافية تنعكس كتنفسها كما ترى والموجبة الجزئية لاتنعكس لصدق بعض الحيوان لانسان وكذب ليس بعض الانسان حيواناً والسالبة السكافية والجزئية تنعكسان جزئية موجبة فكما صدق لاشيء من الانسان بجراً أو ليس بعض الانسان حجراً صدق بعض لاجبر انسان والا صدق تقيضه وهو لاشيء من لاجبر انسان وينعكس بالعكس المستوي الى لاشيء من الانسان لاجبر وقد كان الاصل لاشيء من الانسان بجبر هذا خلف اه من شرح ابن جفاف ح

(قوله) والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها ، يعني بل تنعكس سالبة جزئية (قوله) سلب الا انسان ، هذا فاعل يصدق (قوله) عنه ، أي عن بعض أفراد الافرس الدال عليه قوله من أفراد الافرس وهو الانسان ولعل رجوع الضمير الى انسان المذكور صريحاً فيصدق ليس بعض الافرس لانسان وهذا من المؤلف اشارة الى مثال عكس النقيض للسالبة الكلية فلا يرد ما قيل ان المؤلف لم يمثل لعكسها بناء على ان معنى قوله فيصدق أي فيلزم أن يصدق الخ يعني وهو باطل فيكون من تمام بيان كذب لاشيء من الافرس لانسان والظاهر من العبارة ما ذكرنا (قوله) وهذا كله ، أي ﴿ ١٧ ﴾ التعريف وإيراد الامثلة والبيان على رأي القدماء (قوله) وأما

الحيوان لانسان وكذب بعض الانسان لحيوان (وبالعكس) يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى السالبة الجزئية مثلاً اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض لانسان لحيوان والا فكل لانسان لحيوان وتنعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان ، والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها لصدق لاشيء من الانسان بفرس وكذب لاشيء من الافرس لانسان لان من افراد الافرس انسان (١) وهو يصدق سلب الا انسان (٢) عنه وهذا كله على رأي القدماء واما المتأخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني أولاً وعين الاول ثانياً مع بقاء الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لاشيء من لحيوان انسان لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر (٣) لم يذكر في المختصر غيره واما وجه عدول المتأخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فبسوط في كتب الفن

القياس

«قول مؤلف»

(١) هذا التعليل غير مستقيم كما لا يخفى على المتأمل ولفظ حاشية اعلم ان احتجاج المؤلف عليه السلام لا يسمي ولا يبنى من جوع ، وتقرير الاحتجاج على قواعد الميزان ان يقال لاشيء من لافرس لانسان كاذب لصدق نقيضه وهو بعض لافرس لانسان فيلزم كذبه وبهذا تم المرام في تحقيق المقام ويعلم ان علم النطق عاصم عن كل خطر عظيم وهاد الى صراط مستقيم فانه ما أوقع المؤلف فيما وقع فيه الاجتناب قواعده ولو قال لان من أفراد الافرس حمار مثلاً أو لا انسان وهو يصدق سلب الانسان عنه أو ايجاب لا انسان له لكان موافقاً للتقرير المنطقي والله اعلم اه الحسين بن الحسن الاخفش نقل من خطه (٢) ولم يمثل لعكسها الصادق ومثاله اذا صدق لاشيء من الانسان بفرس فليصدق بعض لافرس لانسان اه (٣) انما كان اظهر لانه على رأيهم النقيض في الطرفين بخلاف رأي المتأخرين فان النقيض انما هو في طرف واحد والنقيض يصدق على الطرفين

الجزئيات على كلياتها واما من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر فالاول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل اه يزدي ح (قوله) على جهة الاجمال ، المذكور من التقاسيم الى اليقينية وغيرها انما هي تقسيم مادة القياس ولم يدخل الاستقراء والتمثيل في ذلك ودخولها على جهة الاجمال غير موجود أيضاً ولعله يقال انما لم يذكر التمثيل لانه من مقاصد الفن وقد استوفى ذكره في المقاصد مع اقامة البرهان عليه واما الاستقراء فلذكره في مسالك العلة في القياس سواء حصل به اثبات حكم كلي كما هو المتعارف ام لا والله اعلم اه حسن مغري ح

(قوله) فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً، كما هو ظاهر عبارة المؤلف هنا وفيما سبق في أول بحث التصديقات حيث قال القول يقال للمركب سواء كان معقولاً أو ملفوظاً (قوله) وان لم يكن كذلك كما تشعر به عباراتهم، ذكر بعض المحققين ان الظاهر ان القول مشترك كما يفهم ﴿١٨﴾ من كلام شرح المطالع حيث قال القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى

(من قضايا (١) متى سلمت لزمه لذاته قول آخر (٢) القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظاً او معقولاً كما عرفت والتمسك يطلق على الملفوظ والمقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركاً معنوياً (٣) فقد عرف به مطلق التماسك ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما تشعر به عبارتهم فيكون امام مشتركاً لفظياً (٤) ولا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً، وادام حقيقة في القول مجازاً في اللفظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انسب بنظر المنطق لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال ذل لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الا مجازاً والمجاز مهجور في التعريف

(١) وهما بحث مشهور وهو انه ان اريد بالقضايا القضايا بالفعل خرج عن التعريف القياس الشرعي لعدم تعلق التصديق بتقدماته على ماهو المشهور وان اريد بها ماهو اعم من القضايا بالفعل والقضايا بالقوة دخلت في التعريف الوجهة المركبة الواحدة مطلقاً والشرطية الواحدة لاستلزام كل واحدة منهما عكسها وعكس تقيضها بحسب نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بوجوه أحدها أن المراد هو القضايا بالفعل اما بحسب نفس الامر أو بحسب الظاهر والقضايا الشرعية وان لم تكن قضايا بالفعل بحسب نفس الامر لكنها قضايا بالفعل بحسب الظاهر لظاهر التصديق بها قبضاً أو بسطاً بخلاف اجزاء المركبة وأطراف الشرطية وثانها ان المراد اعم من القضايا بالفعل والقوة القريبة من الفعل بان يكون فيها ما يمنع عن تعلق التصديق بها والقضايا الشرعية قضايا بالقوة القريبة من الفعل بهذا المعنى بخلاف اجزاء الوجهة وأطراف الشرطية فان اجمال النسبة في الاولى وأدوات الشرط في الثانية مانعان عن تعلق التصديق بهما قطعاً وثالثها أن المراد بالازوم هو الزوم بطريق النظر ولا نظر فيها بخلاف القياس الشرعي واما ما قيل انه لا يقال للمركبة الواحدة ولا الشرطية انهما قول مؤلف من قضايا فلا يخفى ضعفه، الا ان يؤول ببعض الوجوه المذكورة اه مير ابو القحح (٢) قال سعد الدين في شرحه للشمسية ما لفظه وقوله قول آخر اشارة الى وجوب مغايرة النتيجة لكل من المقدمات لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمة وقيل لانه لو لم يعتبر المغايرة لزم ان يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان أحدهما ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم أنها لازمة من المقدمات فن معنى الزوم عنهما ان يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لا تدخل لها في ذلك اه المراد نقله (٣) المشترك المعنوي هو أن يكون اللفظ موضوعاً امان متعددة باعتبار أمر اشتركت فيه فان تفاوتت في استحقاق ذلك اللفظ فشكك كالموجود للقديم والحديث وان لم تتفاوت فتوانى كحيوان للانسان والفرس اه (٤) المشترك اللفظي هو ان يكون اللفظ موضوعاً امان متعددة لابتدبار اسم اشتركت فيه كمين للجارحة والجارية اه (*) قال في حاشية مير جليل الظاهر ان القول مشترك قال قول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي اه

المفهوم العقلي وهو مقتضى ما في شرح الشمسية حيث قال القول هو اللفظ المركب من القضية الملفوظة أو المفهوم العقلي في القضية المعقولة العقلية (قوله) فلا اشكال ايضاً عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معاً؛ لكن مع كون المجيز قائلاً بكون الاستعمال حقيقة حتى يتم التقريب فلو قال المؤلف عليه السلام عند من اجاز الخ وجعله حقيقة تم (قوله) لانه لا يبحث عن الالفاظ، يعني أصالة كما عرفت ذلك مما تقلناه سابقاً (قوله) والمجاز مهجور في التعريف، قد تقدم في تعريف العلم أن التعريف بالمجاز يصح اذا كان مجازاً مشهوراً ولعله يقال هنا انه لم يشتهر

(قوله) لكن مع كون المجيز قائلاً، وفي نسخة ولا بد أن يكون الخ اه ح (قوله) حتى يتم التقريب، التقريب سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فاذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب اه تعريفات ح (قوله) وجعله حقيقة تم، لعله يقال اذا كان المجيز لذلك يحمل عند خلو

عن القرينة المعينة لاحد معنييه أو معانيه التي هي غير متناقضة فالظاهر انه عنده حقيقة فان التبادر من علامات الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد والله أعلم ولو كان يحتاج الى القرينة على ذلك لزم أن يكون استعماله في المحدود مهجوراً مع ارادة معنييه أو معانيه اه حسن منبري ح

(قوله) وقد قيل ان المعروف الخ، ذكره في شرح الشمسية. وشرح التهذيب (قوله) وما بعده، قيل هكذا عبارة الشريف ولا تخلو العبارة عن قلق اذ المراد ليندفع الاشكال لكونه استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازيه ولعل اللام في الاشكال للعهد أي الاشكال الاول وهو استعمال المشترك عند من لا يجيز استعماله وما بعده أي ويندفع ما بعد الاشكال الاول من الاشكال باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي أو يكون المراد فيندفع الاشكال وما بعده من التعليل (قوله) وفيه تأمل، نقل عن المؤلف عليه السلام في وجه التأمل أنه لم يخرج بهذا عن الاشكال لانه ﴿١١٩﴾ ان كان مشتركاً بين المعقول والمفوض

كان تعريفاً بالمشارك وهو مبحور في التعريفات وان كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فمعه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مبحور فيها (قوله) بما يلزم، متعلق بالتلفظ (قوله) من القول، بيان لما في قوله بما يلزم والمراد به القول الاول يعني قلوا اريد بالآخر المفوض. لم التلفظ به (قوله) لا أنه يلزم الخ، مقابل لقوله لزومه لدلوله يعني لا أنه أي القول الآخر يلزم من المفوض بواسطة دلالة على مدلوله الذي هو المعقول (قوله) لا يستلزم، أي القول المفوض مدلوله أي في الواقع لمواز تخلف الدلالة اللفظية عن مدلولها فيه و (قوله) حتى يستلزم القول الآخر، غاية للاستلزام داخل في حيز النفي (قوله) بحسب العلم بالوضع، أي بحسب كونه علماً بوضع اللفظ لدلوله فاذا علم بالدلول وعلم بوضع اللفظ له علم بالقول الآخر بحسب ذلك وان لم يكن بحسب نفس الامر (قوله) وأين هذا، أي الاستلزام بحسب العلم بالوضع من ذلك أي الاستلزام بحسب نفس

وقد قيل (١) ان المعروف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان المفوض فالمفوض ليندفع الاشكال عند من لا يجيز استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تأمل (٢) هذا في القول الاول (٣) واما القول الآخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم التلفظ (٤) بما يلزم من القول معقولاً أو ملفوظاً فالقول الآخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما لزومه للمفوض فالمراد به لزومه لدلوله (٥) لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم من المفوض بواسطة دلالة على المعقول لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول المفوض المؤلف من القضايا المفوضة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر حتى يستلزم القول الآخر بحسب نفس الامر بواسطة بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع (٦) واين هذا من ذلك

(١) القائل قطب الدين وغيره قال القطب هنا فالقول وهو المركب اما المفهوم العقلي وهو جنس للقياس المعقول واما المفوض وهو جنس للقياس القول اه وقوله وما بعده أي ويندفع ما بعده وهو المجاز اه (٢) وجه التأمل أنه لا يخرج بهذا عن الاشكال لانه ان كان مشتركاً بين المعقول والمفوض كان تعريفاً بالمشارك وهو مبحور في التعريفات وان كان حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر فمعه تعريف بالمجاز وهو أيضاً مبحور فيها اه مؤلف فالجواب اما بالحمل على التواطؤ أو المصير الي قول من يجوز استعمال المشترك في معنييه اه الشريف لا يخفى ان نقل هذا الجواب في هذا المحل يهزل عن الصواب اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله (٣) قوله هذا في القول الاول، أي ما ذكر من ترديد القول في قوله فان القول الخ في القول الاول يعني المذكور في الحد في قوله قول مؤلف الخ والقول الآخر هو المذكور في آخر الحد في قوله قول آخر وهو عبارة عن النتيجة اه (٤) يعني اذا قات العالم مؤلف وكل مؤلف محدث لم منه العالم محدث ولا يلزمك أن تنفخ بهذا اللزوم بل المقصود معرفته وتعقله اه (٥) وهو المعقول وانما قيل لازم للمفوض تجاوزاً وانما هو لازم لدلوله اه (٦) مثلاً قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف محدث هذه الالفاظ لا تستلزم مدلولاتها بحسب الواقع ونفس الامر بحيث تفهم الدلولات من الالفاظ ولولم يعلم بالوضع حتى تستلزم القول الآخر وهو النتيجة بحسب الواقع ونفس الامر أيضاً بل انما تستلزم مدلولاتها عند من علم باوضاعها اه

الامر فان الاول انما يتوقف على العلم بالوضع وان لم يثبت ذلك في نفس الامر

(قوله) ولا تخلو العبارة عن قلق، وفي نسخة وهي عبارة قلقية اه ح (قوله) بيان لما، ينظر في جعل ما ذكر بياناً لما يلزم فهو عبارة عن القول الآخر اه والظاهر ان من بمعنى عن افادة سيدي محسن الشامي رحمه الله الظاهر ان من ابتدائية متعلقة بيلزم كما لا يخفى والله أعلم اه املاح عن خط شيخه

(قوله) معناه اللغوي المشتق ، قال في حاشية السيد على الكشف التأليف جمع أشياء متناسبة كما يرشد اليه اشتقاقه من الالفه فعنى مؤلف من قضايا مجموع من قضايا (قوله) احتيج ، اسند الى ضمير مؤلف بناء على تعديه أو الى مصدره بالتأويل المشهور أي أوقع الاحتياج اليه (قوله) لتعليق من قضايا به ، وقيل ذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف وذلك ان المركب أعم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لانه مأخوذ من الالفه (قوله) أو لثلاث يتوهم الخ ، يعنى لثلاث يتوهم من كون القول بعنى القضية ومن كون كلمة من للتبعض أن المعنى قول أي قضية من قضايا فتكون القضية وحدها قياساً وليس كذلك ولا يخفى ان العبارة لا تؤدي هذا المراد (قوله) فلا استدراك ، كما قيل ان القول يرادف التركيب الذي هو مرادف التأليف فيكون في العبارة تكرار (قوله) قضيتان أو أكثر ، يعنى ان المراد بالقضايا ما فوق القضية الواحدة وكذا كل جمع يستعمل في التعريفات « ومنال الاكثر قولنا النبش أخذ المال خفية وكل أخذ المال خفية سارق فكل سارق يقطع فهذا مؤلف من ثلاث قضايا يلزم عنها قول آخر وهو النبش » ﴿ ١٢٠ ﴾ تقطع يده والاول يسمى قياساً بسيطاً والثاني قياساً مركباً من قياسين

والمراد بالمؤلف (١) معناه اللغوي المشتق (٢) احتيج لتعليق (٣) من قضايا به اولثلاث يتوهم كون كلمة من للتبعض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا (٤) فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان أو أكثر ويخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها

(١) دفع لما يقال لاحاجة الى ذكر المؤلف لاغناء القول عنه فذكر انه احتيج لاجل متعلق قوله من قضايا به على تقدير كونه مشتقاً اهـ (٢) في بعض الحواشي أي انه اسم مفعول وقوله احتيج في بعض النسخ اليه اهـ (٣) أجاب بهذا الجواب المحقق عصام في حواشيه لشرح الشمسية قال بل الجواب ان القول الذي هو جنس القياس يعنى المركب المراد منه ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من فذكر المؤلف يعنى اللغة لا بد منه لتعلق به كلمة من انتهى وقد ضعف الجواب الاخر بوجهين مبسوطين في حاشيته اهـ (٤) لا يقال فهلا اكتفا بالمؤلف عن القول فقل القياس مؤلف الخ لانه يقال التوهم المذكور حينئذ باق بحاله كما لا يخفى فأمل اهـ (*) فيفهم ان المعنى قول أي قضية من قضايا وليست القضية وحدها بقياس اهـ شرح جلال (*) قال في شرح الشمسية لميبدي وأقول فعلى هذا ذكره القول مستدرك اهـ (*) فيكون ظاهره ان المراد قضية من القضايا وليس بمراد هنا

(قوله) المستلزمة لعكسها ، نحو كل انسان حيوان المستلزمة لعكسها نحو بعض الحيوان انسان « ومنال القضية » الواحدة من الموجهات المستلزمة لعكسها كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً فهذه مشروطة عامة وعكسها حينية مطلقة وبيان ذلك معروف في موضعه

(قوله) وذلك ان المركب اعم ، الظاهر ان يقول وذلك ان القول اعم اذ السياق في بيان النسبة بين المؤلف والقول وان كان المركب جنساً للقول اعم عن خط شيخه (قوله) فلا استدراك كما قيل ، القائل الشيرازي اهـ (قوله) والثاني قياساً مركباً من قياسين ، في بعض

حواشي ايساغوجي ما لفظه قوله لتركيبه من قياسين اي بسيطين لان فيه قضية مطوية واصله كل نبش أخذ للمال خفية وكل أخذ كذلك سارق فكل أخذ كذلك سارق فهذه نتيجة القياس الاول فتجعل صغرى وتضم اليها كبرى السارق تقطع يده فهذا قياس آخر وكتب بعضهم مانصه قوله لتركيبه من قياسين الاول النبش أخذ للمال خفية وكل أخذ للمال خفية سارق فهذا قياس ينتج النبش سارق والثاني كان يقال النبش سارق وكل سارق تقطع يده ينتج النبش تقطع يده اهـ (قوله) المستلزم لعكسها ، اي المستوي نحو بعض الحيوان انسان ويستلزم عكس تقيضه وهو كما ليس بحيوان ليس بالناس وكتب بعضهم مانصه قوله وعكس تقيضه اي القول الواحد نحو كل انسان حيوان ينعكس بعكس التقيض الموافق الى قولك كما ليس بحيوان ليس بالناس فهذه القضية وهي الموجهة الكلية المعدولة الطرفين لازمة للاصل كما تقدم فلا يسمى الاصل وهو قولنا بعض الحيوان انسان ﴿ ﴾ قياساً لكونه قولاً واحداً وان لزمه قول آخر وهو العكس وينعكس بعكس التقيض المخالف وهو تبديل الطرف الاول بتقيض التالى والتالى بعين الاول الى قولنا لاشيء مالماليس حيواناً بالناس فهذه القضية السالبة عكس قولنا كل انسان حيوان لازمة له فلا يسمى الاصل ايضاً قياساً لكونه قولاً واحداً اهمن بعض حواشي ايساغوجي ح ﴿ ﴾ الظاهر ان يقال وهو قولنا كل انسان حيوان اهـ (قوله) وعكسها حينية مطلقة ، نحو بعض متحرك

(قوله) وإن كانت مركبة ؛ الوحدة لاتتألف في التركيب في العرف وإنما تنافيه البساطة فلا إشكال في ادخال المركب تحت القضية الواحدة كما ذلك مقتضى العبارة « واعلم » ان القضية المركبة انما تكون في الموجبات ولم يتعرض المؤلف لمباحثها وهي التي اشتملت على حكمتين مختلفتين بالاجاب والسلب معاً نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائها فانها قد تركبت من مشروطة عامة وهي الجزء الاول ومن سالبة مطلقة عامة وهي الجزء الثاني أعني قولنا لادائها وتحقق ذلك معروف في موضعه فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله وإن كانت مركبة الى ان خروج القضية الواحدة عن التعريف ظاهر لانها وإن لم عنها لذاتها قول آخر وهو العكس لكنها لم تتألف من قضايا وأما المركبة فانها وإن تركبت من قضيتين كما عرفت ويلزمها قول آخر وهو العكس لكنها تسمى في العرف قضية واحدة لامركبة من قضيتين ولأن المتبادر من القضايا هي الصريحة والجزء الثاني من المركبة أعني قولنا لادائها ليس بقضية صريحة وانما هو إشارة الى قضية سالبة هي مطلقة عامة كما عرفت ولو قال أو عكس تقيضها أما البسيطة ﴿ ١٢١ ﴾ فظاهر وأما المركبة فلانها تسمى الخ

لكن أولى ليظن ان التعليل بقوله اذ يسمى الخ مختص بالمركبة (قوله) سواء كان بيناً أو غير بين ، البين هو الشكل الاول بكاله بنفسه وغير البين باقي الاشكال لتوقف انتاجها على الردالي الشكل الاول (قوله) تخلف مدلولهما ، اذ الحاصل عنهما انما هو الظن بشيء آخر (قوله) وذكر التسليم ، أي ذكر قوله اذا سلمت (قوله) غير صادقة ، كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حمار الاصابع كاتب حين هو كاتب اه سيدي احمد (قوله) وإن لم عنها لذاتها الخ ، في شرح ابن جحاف فن قيل اللازم في الاستثنائي اذا قلنا اذا كان هذا انساناً كان حيواناً لكنه انسان فاللازم فهو حيوان وهو غير الاول فالجواب ان قولنا كان حيواناً ليس بقضية بل جملة ناقصة غير مفيدة بالاستقلال وقولنا فهو حيوان قضية تامة مستقلة بالافادة فتغايرتا وقد قيل

أو عكس تقيضها وان كانت مركبة (١) اذ تسمى عرفاً قضية لافقيتين وال لزوم المراد به المطلق سواء كان بيناً أو غير بين ويخرج به الاستقراء (٢) والتمثيل (٣) لا يمكن تخلف ما لولها (٤) وذكر التسليم (٥) لا دخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر (١) الوحدة لاتتألف في التركيب في العرف فلها قيد الوحدة بقوله وإن كانت مركبة وانما الذي يقابل المركبة هو البسيطة وعبارة الزدي أصرح في ذلك حيث قال وبقوله من قضايا اخرج القضية الواحدة المستزمنة لعكسها أو عكس تقيضها أما البسيطة فظاهر وأما المركبة فلان المتبادر من القضايا الصريحة والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك أو لان المتبادر من القضايا ما بعد في عرفهم قضايا متعددة اه (٢) والترديد وهو اراد أوصاف وابطال بعضها لتعيين الباقي لاملة كما يقال علة الحدوث في البيت اما التاليف او الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفات الواجب ممكنة والبيت حادثة فيتعين الاول اه (*) وهو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والبهائم والاسباع كذلك وهو لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئين لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرأ كالتساح في مثالنا ذلك اه (٣) وهو بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران وهو اقتران الشيء مع الآخر وجوداً وعدمًا كما يقال الحدوث دار مع التأليف وجوداً وعدمًا اما وجوداً ففي البيت واما عدمًا ففي الواجب تعالى والدوران تكون الدار علة الدار فيكون التأليف علة للحدوث اه ح تهذيب (٤) ان قلت هذا ينافي اندراجها في الدليل العرف بانه ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، اجيب عن ذلك بانه يجوز ان يتخلف الشيء الآخر مع لزوم العلم به للعلم بالشيء الاول لان المعلوم قد يتخلف عن العلم وبان المراد باللزوم في تعريف الدليل المناسبة المصححة للانتقال اه من شرح ايساغوجي لشيخ عبد الملك العصامي (٥) قوله وذكر التسليم الخ ، كقولك للفرس المنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال اه شرح تهذيب (*) فيندرج في الحدة الصادق المقدمات وكاذبها والبرهاني والجدلي والخطابي والشعري كما لا يخفى وأما المغالطة فهي اندراجها اشكال اه شرح شمسية

ان هذا الحمد منقوض بالقضية المركبة المستزمنة لعكسها وعكس تقيضها فانه يصدق عليها أنها قول مؤلف من قضيتين يستلزم لذاته قول آخر ولا تسمى قياساً ويجاب بان المراد بالقضيتين أو القضايا التي هي منتهى أو مجموع القضية الدالة على معناها المستقلة بأفاده المعنى لا تقتصر الى انضمامها الى شيء آخر بل تدل عليه منفردة ومنظمة مثلاً اذا قلنا هذا انسان وكل انسان حيوان فان كلامنا المقدمتين مستقلة بأفاده معناها غير مفترقة الى الاخرى بخلاف قولنا لادائها ونحوه فلا يدل على معناه الا منضما الى الجزء الاول والالم يدل على شيء وانما ذكر لتقييد الجزء الاول فهو قيد لا قضية وتسميته قضية مجاز لما اشير به الى قضية تسمى قضية مجازا وليس بقضية حقيقة لعدم طرفيها فيه فان لاقاطة ودائماً منتصب على الظرفية والعامل يحول القضية الاولى وهذا لا يسمى قضية الا مجازاً اه ح (قوله) اذ الحاصل انما هو الظن بشيء آخر ، المحصر غير مسلم اه حسن مغربي ح

فان هاتين وان كذبتا الا انها لو سلمتا لزم منهما ان كل انسان حمار ومثل ما ذكره المؤلف ذكره في شرح الشمسية وذكر الشريف في حاشية شرح المختصر أن قيد التسليم لا مدخل له في الاستلزام أن تحقق الزوم لا يتوقف على تحقق المزوم ولا اللازم كما ذكره المؤلف عليه السلام في القضايا الكاذبة قال السيد وإنما صرح بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس لا يجب أن تكون مقدماته صادقة ولو ترك هذا القيد لتوهم ان تلك القضايا متحققة في الواقع وان اللازم متحقق فيه أيضا (قوله) حدودها ، أي أطرافها وهي الموضوعات والمحمولات (قوله) مخالفة لحدود مقدمتي القياس ، هذا ذكره بعض شراح الشمسية وهو شامل لعكس النقيض لانه وان كان لازما لاحدى المقدمتين بناء على ان كل واحدة تستلزم عكس نقيضها لكن حدوده مخالفة لحدود المقدمتين ولهذا لم يبين به المؤلف انتاج الضرب الرابع من الشكل الثاني كما سيجي ان شاء الله تعالى وأما العكس المستوي فحدوده لا تخالف حدودها فلذا تين به انتاج بعض الاشكال كما يأتي ونقل بعض شراح الشمسية عن شرح المطالع ان الاستلزام بطريق عكس النقيض داخل في القياس كما في العكس المستوي قال لان الغرض من وضع القياس استعمال المجهولات على وجه الزوم والمقدمات كما تستلزم المطالب بطريق العكس المستوي ﴿ ١٢٢ ﴾ كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام فانك

كما تقول في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت احدهما مع عكس الاخرى ومتى صدقتا صدقت النتيجة كذلك امكنك اخرى ذلك بعينه في عكس النقيض بخلاف المقدمة الاجنبية فان المزوم بالحقبة ليس هو المقدمتين بل معها قول آخر أي مغايرتهى وسيأتي في الضرب الرابع من الشكل الثاني ان شاء الله تعالى فقلا عن شرح المختصر وحواشيه ما يؤيد هذا (قوله) غير لازمة لاحدى المقدمتين ، بان لا يكون عكسا مستويا بواحدة منهما (قوله) كما في قولنا « ا » مساو « لب » الخ ، وهذا هو قياس المساواة قال في

« وقوله لذاته » اي لا مقدمة غريبة وفسروها بما تكون حدودها مخالفة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية اي غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا « ا » مساو « لب (١) » و « ب » مساو « لج » فآ مساو « لج » بواسطة صدق كل مساو (٢) (١) قوله كما في قولنا « آ » مساو « لب » الخ ، مثلا انسان مساو لناطق وناطق مساو لبشر فانسان مساو لبشر بواسطة الخ اه (٢) يعني هكذا ناطق مساو المدرك ومدركه مساو لصاحك فناطق مساو لصاحك في دلالتها على الانسان لكن لالفتاهما لانه لو كان لهما لكان هذا النوع منتجاً دائماً وليس كذلك فانه اذا اخذ بدل المساواة المبينة أو النقيضية لم ينتج كقولنا الانسان مبان للفرس والفرس مبان للناطق لم ينتج كون الانسان مباناً للناطق وكقولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة لم ينتج كون الواحد نصف الاربعة والمؤلف عر عن ذلك بالحروف الهجائية لما مر أنها عبارة عن قواعد كلية لا تختص بادة معينة اه من بعض حواشي شرح ايساغوجي لتركيا (٢) قلت كذا قالوا وينظر في خروج قياس الظرفية والمساواة فانه يستلزم خروج كل ملازم ومن العلوم أنه لا يخرج نحو الشمس ملازمها النهار والنهار ملازمه الضوء والشمس ملازمه الضوء لان ملازم الملازم ملازم وذلك يستلزم خروج جميع أنواع القياس ألا ترى الي قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فانه في قوة قولنا العالم ملازمه التأليف والتأليف ملازمه الحدوث فتأمله واجيب بانه لا يلزم لزوماً ذاتياً الي آخر ما في شرح الطبري لايساغوجي نخذه اه

شرح الشمسية وغيره قياس المساواة هو ما يترتب من قضيتين متعلق بمحول اولها يكون موضوع الاخرى كما في قولنا « ا » مساو « لب » الخ فان المقدمة التي ضمت اليه وانتج بواسطة غير لازمة لواحدة من المقدمتين اذ ليست بعكس لايها فهي مقدمة غريبة ولذلك لم يتحقق ذلك الاستلزام الا حيث تصدق هذه المقدمة كما في قولنا الانسان ملازم للحيو ان والحيو ان ملازم للجسم فالانسان ملازم للجسم لان ملازم الملازم ملازم بخلاف ما اذا لم تصدق تلك المقدمة كما في قولنا الانسان مبان للصاهل والصاهل مبان للعالم فانه لا يلزم منه ان الانسان مبان للعالم لان مبان المبان (قوله) متعلق بمحول اولها الخ ، فالمحول في القضية الاولى لفظ مساو والموضوع في الثانية لفظ « ب » فليس موضوع الثانية محمول الاولى بل متعلقها وهو « ب » والتعلق هنا هو التعلق النحوي لان مساو اسم فاعل فاذله فيه فائد الى الالف وقوله « لب » جار ومجرور مفعوله ، فافهم اه سيدح (قوله) متعلق بمحول اولها ، يعني بالاولها القضية الاولى وهي قوله مساو « لب » ومحمولها مساو ومتعلق هذا الباء المجرورة باللام في قوله « لب » لان المجرور متعلق بمساو وهذا المتعلق موضوع في الاخرى وهي قوله « ب » مساو « لج » اه من حواشي شرح الرسالة ح (قوله) يكون موضوع الاخرى ، فلم يحتمل الاندراج لان شرطه ان يكون محمول الاولى هو نفسه موضوع الثانية ولكن لزم الحكم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا « آ » مساو « لب » اه شرح ابن جعاف ح

لا يجب ان يكون مباناً وكما في قولنا الاثنان نصف الاربعة والاربعة نصف الثمانية فانه لا يلزم منه ان الاثنين نصف الثمانية لان نصف النصف لا يكون نصفاً بل ربعاً (قوله) واما غير اجنبية ، بان تكون لازمة لاحدى المقدمتين كما في عكس النقيض كما عرفت (قوله) كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر ، أي ينتهي بانتفاء جزءه اذا السلك لا يوجد بدون جزءه وهذا المثال ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية وصاحب الجواهر والظاهر ان هذا المثال من الشكل الثاني فان كانت الاضافة في جزء الجوهر مفيدة للعموم كان من الضرب الاول منه اذ يكون من كليتين والكبرى سالبة ونتيجة هذا الضرب سالبة كلية كما ذلك معروف وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة جزء الجوهر جوهر وان لم تكن مفيدة للعموم ولا كلية الصغرى كان من الضرب الثالث منه ونتيجة سالبة جزئية لا موجبة فينظر ولعل المراد مجرد التمثيل (قوله) بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ، فيرد بعكس ﴿ ١٢٣ ﴾ النقيض الى الشكل الاول فيكون

هكذا ، جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر جزء الجوهر جوهر (قوله) ووصف القول الاخر ، بالكسر (قوله) بالاخر ، يعنى بالفتح أي قول آخر مغاير لسلك من تلك المقدمتين (قوله) كيف اتفقنا ، أي سواء كانت على شروط الاشكال الاربعة الاتية أولاً (قوله) لاستلزام مجموعهما ، أي السلكي المجموعي (قوله) كل منهما ، أي كل واحدة منهما بإرادة السلك الفرادي ضرورة استلزام السلك للجزء (قوله) وفيه نظر ، مقتضى ما ذكره السيد المحقق وبعض شراح الشمسية في وجه النظر انما ذكر قد خرج بقيد زاده في التعريف لم يتعرض له المؤلف وهو لفظ منها حيث قيل يلزم منها لذاتها قول آخر فلا احتراز قد وقع بذلك القيد لزيادة لفظ آخر قال في شرح الشمسية ومثله

المساوي مساو واما غير اجنبية (١) اي لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلا يلزم ان يكون كل مقدمتين كيف اتفقنا قياساً لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر (٢) والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت

(١) اعترض بعض المحققين بانه لا وجه لاجراء القياس المبين بعكس النقيض عن تعريف القياس لانه من الطرق الموصلة الى التصديق كالتصديق المبين بالعكس المستوى بلا تفاوت ويمكن دفعه بانه يجوز أن يكون وجه اخراجهم اياه عن تعريف القياس عدم تكرار الحد الاوسط فيه وبعد الانتقال منه الى النتيجة بالقياس الى القياس المبين بالعكس المستوى نعم يتبعه ان اخرجاه عن القياس كاجراء قياس المساواة عنه يستلزم بطلان حصره الدليل في الاقسام الثلاثة من القياس والاستقراء والتمثيل لدخولهما في تعريف الدليل مع خروجهما عن الاقسام حينئذ وأيضاً يستدعي أن يوضع باب آخر لبيان حالهما في مباحث الموصول الى التصديق حتى يكون النطق بمجموع قوانين الاكتساب الا أن يقال ان ارادوا بحصر الدليل في تلك الاقسام حصره في القياس وما في حكمه من الاستقراء والتمثيل وأيضاً لما كان هذان في حكم القياس الحقيقي اكتفوا في بيانها بادنى اشارة وتنبية في مباحث القياس الحقيقي وأحالوا هرتقتهما تفصيلاً الى القياسة كأنهم ينوونها ولا يذهب عليك ان قياس المساواة يخرج بقيد الزوم مع قطع النظر عن خصوص المادة كالاستقراء والتمثيل فلا حاجة الى قيد لذاته الا لاجراء القياس المبين بعكس النقيض اه مير ابو الفتح على التمهيد (٢) لانا تمنع ان نسمه استلزاماً اه وفي حاشية وجه النظر هو منع استلزام السلك للجزء واذا لم يكن جميع المقدمتين مستلزماً للجزء لم يحتاج الى قيد آخر لخروجه بقوله يلزم اللهم الا لزيادة الايضاح اه وقوله والاولى هو من كلام الشارح اه (*) قال سعد الدين في شرحه للرسالة الشمسية مالفظة وقوله قول آخر اشارة الى وجوب

في حاشية السيد المحقق على شرح المختصر ، وجه النظر انما لانسلم ان احدى المقدمتين لازمة عن المقدمتين اذ معنى لزوم شيء عن شيئين (قوله) وقد جعل المؤلف عليه السلام نتيجة الخ ، يعنى بواسطة عكس نقيض الثانية احسن مغربى ح (قوله) ولا كلية الصغرى ، كأن المعنى ولا حصل له كلية الصغرى احسن مغربى ح (قوله) فينظر ، يقال انتاجه للشكل الاول بعد ارتداد الشكل الثاني اليه بعكس النقيض فتأمل لا للشكل الثاني اه حسن ح (قوله) ولعل المراد مجرد التمثيل ، مراد الشارح انه لما كان يلزم هذا القول قول آخر لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة لم يكن من القياس المعروف فكيف يفاض في أنه من أي شكل او تستشكل النتيجة والامر ظاهر اه عبد الله بن علي الوزير ، في خط السيد عبد الله ثم يستشكل النتيجة وهذا سهو بين امر ح (قوله) وقد خرج بقيد زاده ، هذا القيد الذي زادوه لم يقع التصريح منهم بنسبة الاجراء اليه ولو كان ما ذكر خارجاً منه لزم أن يخرج في عبارة المصنف من قوله

ان يكون لها دخل في ذلك الشيء ولا يصح هامنا اذ لا يكون عن المجموع احداها اذا عرفت هذا فقول المؤلف والاولى الخ لا يصح ان يريد أنه أولى من كلامها في وجه النظر اذ لم يتعرض لما ذكره ولا وجه لتلك الزيادة ويمكن أن يقال لم يقصد ان مذكره أولى بذكره في وجهه بل من قول من وقف خروج احدي المقدمتين على زيادة لفظ آخر اذ لو توقف عليها لاقتضى صدق أول التعريف على احدي المقدمتين وليس كذلك فانها قد خرجت بقيد التسليم وذلك ان المقدمات موضوعة في القياس على أنها مسألة أي مأخوذ فيها قيد التسليم والمأخوذ فيها هذا القيد هي التي على الشرائط المعتمدة لا كيف اتفق فلا يكون كل مقدمتين كيف اتفقتا قياساً فقوله لم يحتاج الى القياس أي المأخوذ فيه قيد التسليم (قوله) يتوقف تركبه، المركب مشتق من التركيب فالتوقف التركيب المتعدي فالمناسب أن يقال يتوقف تركبه الا أن المؤلف جعل المتوقف التركيب ليفيد حصول المركب بالفعل المتوقف على حصول أجزائه المادية والصورية واقتصر المؤلف هنا على المادة والصورة وترك توقعه على بقية العلل الاربع اكتفاء هنا ببيان ما يتعلق به ارادته عليه السلام لانه ذكر أنه باعتبار المادة كذا وباعتبار الصورة كذا (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية، اطلاق المؤلف عليه السلام للجزء على الصورة يوم ان المراد بها

النتيجة احداها لم يحتاج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياساً (وهو باعتبار المادة خمسة) كل مركب (١) يتوقف تركبه على حصول أجزاء مادية وصورية والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم، التقسيم الاول باعتبار المادة وهي قدمات القياس وكان خمسة (لانه) أي القياس (اما ان يفيد تصديقاً اولاً) يفيد بل يفيد تأثيراً آخر غيره يعني التخيل الجارى مجراه (الثاني) قياس (الشعر) ومادته الخيالات وهي قضايا اذا وردت على النفس أثرت فيها تأثيراً عجيباً من قبض فتتفرق او بسط قترغب ويزيدها قبضاً او بسطاً ابرادها موزونة بصوت حسن

مغايرة النتيجة لكل من المقدمتين لان النتيجة مطلوبة غير مفروضة التسليم بخلاف المقدمات وقيل لانه لو لم تعتبر المغايرة لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كقولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فانهما يستلزمان احداها ضرورة استلزام الكل للجزء وفيه نظر لانا لانسلم انها لازمة من المقدمتين فان معنى الازوم عنهما أن يكون لهما دخل في ذلك وظاهر ان المقدمة الاخرى لا تدخل لها في ذلك اه المراد قوله (١) قوله كل مركب مبتدأ ويتوقف خبره ومادة الشيء ماله يحصل بالقوة وأجزاء القياس المادية خمسة والصورية أربعة اه

المختصر وصورة المركب هيئته الحاصلة قال في حواشيه هذا مبنى على ان لا يراد بالصورة الجزء الذي يكون المركب معه بالفعل كما عند الحكماء لقطع بان الهيئة عرض والعرض لا يكون جزءاً للجوهر مقوماً له وبيان ما عليه الحكماء أنهم سمو المادة بالجزء الذي يكون المركب معه بالقوة والصورة بالجزء الذي يكون المركب معه بالفعل ولعل المؤلف عليه السلام أطلق الجزء على الصورة مجازاً على سبيل التشبيه أو أراد بالمركب المركب الاعتباري الذي اعتبروا فيه دخول العارض (قوله) تأثيراً آخر غيره، أي غير

التصديق وذلك ان القضايا الخيالية لا تدعن بها النفس وانما يتأثر فيها ترغيب أو ترهيب ولذا قال المؤلف عليه السلام مسألة أو غير مسألة فن غير المسألة لا تصديق فيها (قوله) أعنى التخيل، لوقال أعنى التأثير من قبض وبسط لكان أظهر اذ العبارة تقتضي بان

لزمه لذاته أذ الضمير يعود الى المؤلف من قضايا كما عاد الضمير في عبارتهم مع التعدية بعن الى القضايا فالمقاد من العبارتين واحد والاستظهار بقوله لازمة عن المقدمتين الخ في حاشية السيد المحقق لايجدي لاتحاد المقدمتين بالقول المؤلف من قضايا فالمقاد واحد من الجميع اه ح مغربي (قوله) ففي التحقيق لم يزد قيد في عبارتهم اه حسن مغربي ح: (قوله) اذ لا يكون عن المجموع احداها، يعني ان المجموع اذا كان مركباً من الاحاد ومتوقفاً عليها لم تكن الاحاد واقفة عليه ولعله يقال بعد تركب المجموع من الاحاد يكون دور معينة لا دور تقدم ودور المعية واقعه اه حسن مغربي ح: (قوله) لا يصح أن يريد الخ، اذا كان الخروج في كلامهما من لفظ آخر ظهرت الاولوية اه ح مغربي (قوله) بل من قوله من وقف الخ، يقال لا يصدق أول التعريف على احدي المقدمتين منفردة عن الاخرى مع قوله مؤلف من قضايا اه حسن مغربي ح: (قوله) فانها خرجت بقيد التسليم، اما خروجها بشرطة التسليم فهو الذي أراد المصنف ويكون لفظ آخر زيادة الايضاح اه حسن مغربي ح: (قوله) على بقية العلل الاربع، وهي المادية والصورية والفاعلية والغائية اه ح: (قوله) على حصول أجزاء مادية وصورية في نسخة أجزاء مادة وصورة اه ح: (قوله) أو أراد بالمركب الخ، هذا لا يناسب ماوجه به كلام المصنف قريباً اه سيدي احمد

نفس التخيل هو التأثير والظاهر أنه مسبب عن التخيل لانفسه (قوله) افعال النفس ، أي تأثيرها بالترغيب والترهيب الحاصل من البسيط والتنفير الحاصل من القبض (قوله) أحسن الشعر أ كذبه ، لبنائه على الخيلات الكاذبة التي تستعذبها النفس وتستغريها فيزداد لذلك حسناً (قوله) كالأقوال المأخوذة من العلماء ، هذا داخل فيمن يعتقد فيه لعلم فليس من غير ذلك (قوله) والمظنون ، مقابلتها بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص والمراد به ما سوى الخاص (قوله) عن درك البرهان ، متعلق بالقاصر (قوله) فيما ينفعه متعلق بترغيب (قوله) ومادته اليقينية ، اليقين هو التصديق الجازم المطابق الثابت قباعتبار التصديق لم يتمل الشك والوهم والتخيل وبقيد الجزم اخرج الظن والمطابقة والجهل المركب والثابت والتقليد ثم المقدمات اليقينية اما بديهيات أو نظريات منتبهة الى البديهيات لاستحالة الدور او التسلسل هكذا ذكره المحقق اليزدي فمرت من كلامه ان اليقينية قيمان بديهيات ونظريات وقد ذكر ذلك الشريف في حواشي شرح المختصر حيث قال مقدمات البرهان ﴿١٢٥﴾ قطعية ولا يجب من ذلك كونها

ضرورية اذ النظريات قد تكون قطعية وأما المؤلف عليه السلام فانه أغفل النظريات من اليقينية ثم قال ومادته أي البرهان اليقينية وفكر المادة بكونهن منتباه ولا يخلو عن تأمل وان مادة الشيء ما يتألف منه الشيء لا ما ينتهي اليه ولو سلم صحة ذلك مجازا فكون اليقينية منتبهة البرهان لا يخلو عن تسامح فان المنتهى انما هو البديهيات من اليقينية للبرهان الذي يقدماته قطعية نظرية لا مطلقا كما عرفت

وسواء كانت مسلمة أو غير مسلمة صادقة أو كاذبة كقولهم الحجر (١) ياقوته سيالة والعسل مرة مهوعة أي مقيئة والغرض منه افعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يستعمله الشعراء ولذلك قيل (٢) احسن الشعر أ كذبه (والاول) وهو مفيد التصديق (امان يقيد ظناً أو جزماً الاول) قياس (الخطابة (٣)) ومادته المقبولات وهي فضيلاً تؤخذ من يعتد فيه الجمهور لزهده او علم او رياضة او غير ذلك من الصفات المحمودة كالأقوال المأخوذة من العلماء والمظنون وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعاً للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضره واكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ (والثاني ان افاد جزماً يقينياً ببرهان) ومادته اليقينية

(١) في جعلهم انقضيا الشعرية تخيلية صرفة غير متعلقة للتصديق بحث مشهور وهو ان الظاهر ان قولنا الحجر ياقوته سيالة والعسل مرة مقيئة وامثالهما من قبيل انقضيا الصادقة المشتملة على الاستعارة والتشبيه كقولنا زيد أسد ويمكن دفعه بان كلامهم في الامثلة المذكورة اذا استعملت بمعنى التخيل الصرف اذ لا مانع من استعمالها بهذا المعنى قطعاً وان جاز استعمالها بمعنى التصديق ايضاً على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصنين اه مير ابو الفتح (٢) وفي شرح الجلال ولذلك قيل فيه قياس شعري اه (٣) خطب الخطيب على المنبر خطابة بالفتح وخطبة بالضم وذلك الكلام خطبة ايضاً وهي الكلام للثور المسجع ونحوه ورجل خطيب حسن الخطبة بالضم اه قاموس

(قوله) فليس من غير ذلك ، هذا على جملة تفسيره لغير ذلك واما اذا جعل بياناً لقوله أو علم كان المراد من غير ذلك كآهل

العقول الراجحة والآراء الصائبة وذوي التجارب والحكماء وغير ذلك والله اعلم اه حسن مغربي ح (قوله) من قبيل مقابلة العام بالخاص ، ويتمل أن المراد بالمظنون ما حصل الظن فيه بامر خارجي غير حال من يعتقد فيه كما في المثال المذكور وهو قوله فلان يطوف بالليل الخ والمقبولات ما كان من حال من يعتقد فيه اه حسن مغربي ح وفي حاشية العام المظنون لان المقبولات مظنونات فهي داخلية في المظنون اه (قوله) عن درك البرهان ، والدرك ويسكن التبعة وأقصى قمر الشيء ج أدراك اه قاموس (قوله) ولا يخلو عن تأمل ، الظاهر أنه يريد أنه لا بد من انتهاء مقدماته اليها وان كانت مكتسبة كما أفاده السعد وليس تفسيراً للمادة حتى يرد ما ذكر اه ح (قوله) لا مطلقاً ، يصح ان يكون المنتهى ما بعض أفرادها منتبهة اذا سلم ان النظريات لا تنتهي الا الى البديهيات فقط كما نقله عن اليزدي اه حسن مغربي ح

أى هن منتهاه (١)، واليقينيات بالاستقراء (٢) بديهيات ومشاهدات وفطريات وحسنيات ومجربات ومتواترات اما البديهيات وتسمى ايضاً اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين (٣) كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة (٤) كما في بعض الجهال «واما المشاهدات» فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات (٥) كالحكم بان لنا خوفاً وغضباً (٦) واما الفطريات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا تعرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتهما معها كالحكم بان الاربعة زوج لا تقسامها بمتساويين فان من تصور

(قوله) لعدم تصور الطرفين الخ، فاذا تصور معنى الممكن وهو أنه ما تساوي طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وتصور معنى احتياجه الى المؤثر وهو أنه لا يرجع أحد طرفيه على الآخر الا لمؤثر حكم بالنسبة بينهما حكماً ضرورياً يجزم به الصبيان وقد أشار المؤلف عليه السلام بقوله الى المؤثر الى ما عليه كثير من المتكلمين من الفرق بين ترجيح أحد طرفي الممكن على الطرف الآخر بلا سبب مرجح أي مؤثر وبين ترجيحه بغير مرجح أي بغير داع الى الترجيح فان الاول مستحيل بخلاف الثاني (قوله) أو لتدنس الفطرة الخ، كمتنقذ الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له من العلم البديهي بكون أفعال العباد منهم (قوله) الوجدانيات، الوجدان بالضم بمعنى النيل وبالكسر ما حصل بسبب الحواس الباطنة (قوله) لا تعرب عنه، عبارة اليزيدي لا تعيب عن الذهن

(١) يعنى أنه ينتهي اليها وان كانت مقدماته غير يقينية اه (*) وعبرة العضد ولا بد من انتهاء مقدماته القطعية الى الضروريات والا لزم التسلسل والدور اه قال الشريف ومقدمات الامارة لا بد ان تنتهي أيضاً الى ما ذكر والا لزم التسلسل والدور اه (٢) جعل في المواقف اليقينية سبعاً قال فيه السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدق في احكامه على المحسوسات ولتطابقها كانت العلوم الجارية مجرى الحدسية شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجربات والعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه كاذباً لحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة «واعلم» ان العمدة من هذه المبادئ السبعة الاوليات اذ لا يتوقف فيها الامن كان ناقص الغريزة كالبه الى قوله فلذلك ادرجت فيما قبله فانه من شرح المواقف اه (٣) وهما الامكان واحتياجه الى المؤثر اه وقوله أو لتدنس عطف على لعدم تصور الخ اه (٤) يعنى للاوليات اه شرح ساعد للرسالة وذلك كمتنقذ الافعال من الله تعالى فان هذه العقيدة مانعة له عن العلم البديهي في كون أفعال العباد منهم وكحدوث العالم في حق معتقد قديم اه (٥) وقضايا اعتبارية ويعدها ما يجده بنفسنا لا بالآتنا كشعورنا بآتنا وافعالنا ذواتنا «واعلم» ان الحس لا يقيد الاحكام جزئياً كما في قولنا هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعدد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى النفس اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ اه شرح مواقف (٦) فان ادراك الامور الجزئية والحكم عليها لا يفتقر الى عقل ولهذا تدركها وتحكم بها البهائم في القوة الوهمية الا انها تكون قضايا شخصية لا تعتبر في العلوم والبراهين المستعملة فيها بالذات واما الحكم على كليتها فيفتقر الى العقل بناء على ان القوى الجماعية لا تدرك بها الكليات اه من حواشي الشريف على العضد (*) ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا الحس مجرداً اه من شرح السعد على الرسالة بحروفه

(قوله) فان الاول مستحيل، لتأديته الى الترجيح بلا سبب وهو محال احسن مغربي ح (قوله) بخلاف الثاني، لجواز ترجيح افعال المختار له بغير داع اه حسن مغربي ح (قوله) لا تعيب عن الذهن، ولعلها أولى لجواز ان تكون الوسطة التي لا تعيب عن الذهن ليست من مدركات العقل لكونها جزئية اه حسن مغربي ح

(قوله) من غير نظر الخ ، فان النظر حركة النفس في المعقولات من المطالب الى المبادي ثم من المبادي الى المطالب فيه حركتان والحس كما يأتي ان شاء الله تعالى سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وليس تكرار المشاهدة شيئاً من ذلك (قوله) بحس قوي ، لعل هذا التقيد اشارة الى ما في حواشي شرح المختصر من ان الحس منه ما يكون كاملاً يقيد ﴿٢٧﴾ القطع وناقصاً يقيد الظن فقط

(قوله) بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً ، الحس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب والحسيات والمجريات ليست خجعة على الغير لجواز أن لا يحصل له الحس والتجربة المفيدان للعلم ثم قال بعضهم لا يقال قد زعمت ان الست ضروريات والحسيات لا تدرجها الا اذهان الخذاق فضلاً عن أن تكون ضرورية فيجب ان تكون نظرية ثم أجاب بان النظر مفقود الى حركتين كما عرفت والحس اندفاع الذهن اندفاعاً مريباً من المبادي الى المطالب ولا حركة فيه للنفس أصلاً على ان مراتب الضرورة متفاوتة ولهذا لا يجب أن يكون العلم الحاصل عن الحسيات والتجريات والمتواترات حجة على غير توجب انقطاعه أو الحكم بعناده وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات والفطريات والملاحظات

(قوله) سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب ، لا يقال الانتقال في الحس حركة لانا نقول الانتقال فيه دفعي ولاشي من الحركة بدفعي لوجوب كون الحركة تدريجية اهـ (قوله) قرباً وبعداً ، ليست هذه العبارة في الكتاب المحشى

الاربعة والزوج تصورا لا تقساماً بتساويين ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بتساويين وكل منقسم بتساويين زوج (١) ﴿واما المجريات﴾ فهي قضايا يحكم العقل بها (٢) بسبب تكرار المشاهدة مع قياس خفي (٣) وهوان وقوع التكرار على نهج واحد لا بدله من سبب (٤) وان لم يعرف ماهيته وكما علم وجود السبب (٥) علم وجود السبب (٦) وذلك كالحكم بان السقمونيا (٧) مسهل ﴿فان قيل﴾ هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجريات نظرية او بالحس فحسنية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها معها «قلنا» بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو تكرار المشاهدة من غير نظر ولا حدس واذا الى اليقين ﴿واما الحسيات﴾ (٨) ﴿فهي قضايا يحكم العقل بها بحس قوي﴾ (٩) من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضي دائماً بجانبه الذي يلي

(١) ينتج الاربعة زوج اهـ (٢) بواسطة الحس مع التكرار اهـ مواقف (٣) هو ان وقوع شيء عقيب فعل وقوماً دائماً واكثر ايلاب له من ان يكون هناك سبب وان لم يكن معلوم الماهية واذا علم حصول السبب حكم بوجود السبب قطعاً بل الحكم بان الضرب بالحشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل اهـ قد تضمنه كلام الشارح اهـ (٤) وهو يختلف باختلاف الاشخاص فلم يكن دليلاً على التكرار الذي لم يجرب اهـ شاه مير (٥) وهو الاثر الكامن في السقمونيا التي يحصل به الاسهال علم وجود السبب وهو الاسهال اهـ (٦) قطعاً ويتبين عن الاستقراء بان الاستقراء لا يقارن هذا القياس الخفي اهـ من شرح السعد على الرسالة (٧) بفتح السين والقاف والمد معروفة قيل يونانية وقيل سريانية اهـ مصباح (٨) الحس سرعة الانتقال من المبادي ﴿الى المطالب ويقابله الفكر فانه حركة الذهن نحو المبادي ورجوعها عنه الى المطالب فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحس اذ لا حركة فيه أصلاً والانتقال فيه ليس بحركة فان الحركة تدريجية الوجود والانتقال فيه الى الوجود وحقيقته ان تسنح المبادي المرتبة للذهن فيحصل المطلوب اهـ قطب ﴿قال الشريف عليه فيه سهالة في العبارة فان السرعة من الاوصاف العارضة للحركة ولا يوصف بها غيرها وقد صرح بان لا حركة في الحس أصلاً فلا يكون هناك سرعة حقيقية لكنه تسامح فجعل كون الانتقال دفعياً سرعة والامر بين اهـ الشريف (*) عبارة شرح المواقف ولا بد في الحسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجريات ثم قال والفرق بينهما ان السبب في المجريات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً هو انه لو لم يكن لعله لم يكن دائماً ولا أكثر من وان السبب في الحسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهيتها اهـ (٩) لان الحس اذا كان ضعيفاً لم يفد الظن اهـ

عليه ولكنها عبارة القطب فانه قال بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً اهـ عن خط شيخه (قوله) قال بعضهم ، هو الجلال اهـ (قوله) أو الحكم بعناده ، لجواز أن لا يحصل له ما حصل لخصمه من العلم وانما يجب تساوي الادراك في الاوليات

(قوله) والاحساس ، عطف على الامكان وسيأتي في باب الاخبار ان شاء الله تعالى بيان وجه هذا الاشتراط ويبين افادة الخبر المحفوف بالقرائن والمصدق بالمعجز للعلم ان شاء الله تعالى (قوله) ومقارنة القياس الخ ، أي مع مقارنة القياس الخفي الذي عرفته في الجبريات و (قوله) قد يحصل ، يفهم من هذا ان مقارنة القياس لا تلزم وما سيأتي من قوله ولاشتغال كل من الجبريات الخ مشعر بالازوم (قوله) وقد ذكروا أوجهاً للفرق ، « بياض في الامهات » (قوله) على ملاحظة قياس خفي ، اما الجبريات والحسنيات فقد عرفت ذلك واما المتواترات فلعل

﴿ ١٢٨ ﴾

الشمس فيحدث العقل (١) بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك (٢) واما المتواترات (٣) فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر الامكان لان المتنوع لا يحصل اليقين به وان كثرة نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فالاقرب ان العلم الحاصل منهما استدلالى فلا يدخل فيما نحن فيه « واعلم » ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما في الجبريات (٤) والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا أوجهاً للفرق غير ذلك ولاشتغال كل من الجبريات والمتواترات والحسنيات على ملاحظة قياس خفى (٥) نازع في ضرورياتها من نازع ونازع بعضهم في كون الجبريات والحسنيات من قبيل اليقينيّات (٦) فضلاً عن كونها ضرورية

كما يأتي في الاخبار لتوقعه عنده على حصول شروط المتواترات المعروفة وفي شرح المختصر والمتواترات وهي ما تحصل بنفس الاخبار قال الشريف انما قال بنفس الاخبار تنبيهاً على عدم الاحتياج الى قياس خفى على ما ظن (قوله) فضلاً عن كونها ضرورية ، اذ قد تكون اليقينيّات نظرية كما عرفت وتحقيق

والفطريات والمشاهدات اه شرح طبري على ايساغوجي ح (قوله) يفهم من هذا ، الظاهر ان المؤلف عليه السلام أراد أنه كما يحصل الحكم في الحدسيات بحدس قوي من النفس قد يحصل بتكرار المشاهدة وأما لزوم القياس فلا بد منه فلا يتدافع وقد يفهم من عبارة المؤلف هذا المعنى أعنى التعليل بحصول الحدس بتكرار المشاهدة اه ح (قوله) وقد ذكروا وجهاً للفرق ، هنا بياض في الام وقد ذكر السعد في شرح الرسالة بعض الالوجه لاهل وجه الفرق ما ذكره السعد في شرح الشمسية في أن السبب في الجبريات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات

(١) الحدس ذكره صاحب شمس العلوم وغيره في باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع وقيدته صاحب الصحاح بالكسر اه (٢) أي لما اختلف نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس اه (٣) قال في شرح المواقف ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه ، اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفى وان يكون مستنداً الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه ان يحصل الاحساس فذلك لا يقع للعلوم بالذات كالحسوسات اه (٤) والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدءاً للحكم الكلي والتجربة تظم الى المشاهدات قياساً خفياً يحكم العقل بسببه وأما الفرق بين التجربة والحدس فهو ان القرائن المفيدة للعزم في الحدسيات مغايرة للآثر بخلاف التجربة وقيل الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وتأثيرها من التجريبات وليس لفعل الانسان مدخل فيه اه من شرح الطوالع (٥) وهو ان وقوع التكرار على نهج واحد لا يكون اتفاقاً اه (٦) فجعلها من الظنيات اه

معلوم بالوجهين اه عبد الله بن علي الوزير ح (قوله) فاعلم المؤلف عليه السلام بنى ذلك الخ ، لا يتم هذا التوجيه اذ المؤلف قد جعل المتواترات من الغير الاستدلالي كما هو صريح كلامه في هذا الموضع في الشرح وقد أخرج المحفوف بالقرائن عنها فليتأمل اه سيدي محمد الامير التوجيه تام اذ قد صرح هنا بأنه لعله بناء على قول من جعلها من الاستدلالي لا على قوله نفسه تأمل اه عن خط سيدي الحسن بن اسحق عن خط سيدي احمد ح

انتصاب فضلا وبيان معناه مبسوط في حواشي الكشف بما لا يحتمله المقام (قوله) بل جعل كثير من العلماء، منهم شارح المختصر وينظر في وجه الاضراب ببل ولعل وجهه ان المنازعة في كونها يقينية لا يقتضي ادخالها في الظنيات لاحتمال التوقف بخلاف من أدخلها فيها (قوله) عموم الاعتراف والتسليم، لو قال أو التسليم لكان أظهر اذ عموم الاعتراف من العامة والتسليم من الخصم وقد أشار المؤلف الى هذا بقوله فيما يأتي بتسليم من الخصم (قوله) اما لمصلحة عامة، نحو كشف العورة مذموم ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو رقة، نحو مواساة الفقراء محمود «أو حمية» كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو ذكره في شرح الشمسية (قوله) أو غير ذلك، كمادات وشرابيع (قوله) ولكل قوم مشهورات، كقبض ذبح الحيوان عند أهل الهند وعلم قبضه عند غيرهم قال في شرح الشمسية وربما تبلغ الشهرة بحيث يلتبس بالاوليات ويفرق بينهما بان الانسان اذ خلى عن جميع الامور المغيرة لعقله حكم بالاوليات دون المشهورات

﴿١٢٩﴾

(قوله) مبسوط في حواشي الكشف، في حاشية السعد على الكشف فضلا مصدر لفعل محذوف يقع متوسطاً بين نهي واثبات لفظاً نحو فلان لا ينتظر الى الفقير فضلا عن اعطائه أو معنى نحو تقاصرت الهمة عن أدنى العدد فضلا عن أن تترقى والقصد فيه استبعاد الأدنى أعنى مادخله النفي بمعنى عده بعيداً عن الوقوع كالنظر الى الفقير وبلوغ الهمة واستحالة ما فوقه أعنى مادخله النفي بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه كالاغطاء والترقي وهو من قولك أنفقت الدرهم

بل جعل كثير من العلماء (١) الحديسيات من قبيل الظنيات وفائدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يجوز حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير (والا) يفيد اليقين (فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجعل (٢) أي فالقياس يسمى جدلاً ومادته المشهورات (٣) وهي قضايا يحكم بها العقل لاعتراف جميع الناس أو أكثرهم أو طائفة مخصوصة بها اما لمصلحة (٤) عامة أو رقة أو حمية أو غير ذلك (٥) ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم (٦) ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم ﴿فان قيل﴾ المشهورات قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل من غير اليقينية ﴿قلنا﴾ المراد ان المشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة الواقع بل المتبر فيها الشهرة وتطابق الآراء (١) منها ما ذكره في شرح التجريد في الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء يتناوله واعطاء غيره مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال ودنمه بخلاف الحديس فانه لا يتوقف على ذلك اه (٢) لانه يدفع المجادلة اه (٣) كاستحسان نصره الولي وخذلان العدو وكحكم الجبري بحسن نسبة أفعال العباد كماها الى الله والمعتزلي باثبات الواجبات على الله ونحو ذلك اه (٤) في حاشية نحو العدل حسن والظلم قبيح اه قطب (٥) كمادات وشرابيع نحو شكر النعم واجب اه (٦) في نسخة ودأبهم اه

ومافضل منه كذا أي بقي وفاعل الفضل ضمير النفي اه ح أي انتفى العطاء بالكيفية والذي بقي عنك عدم النظر وهكذا انتفى الترقى وبقي التقاصر (قوله) مبسوط في حواشي الكشف، في شرح قوله في الخطبة فضلا عن أن الخ اه ح (قوله) والتسليم من الخصم، لا مانع أن يكون التسليم من العامة فيكون عطفاً تفسيرياً ويدل عليه اقتصار الشارح في التفسير على عموم الاعتراف وكذا السعد في شرح الشمسية اه سيدي عبد الله الوزير والعامة خصم كالخصم فيما يأتي اه من خطاه (قوله) والتسليم من الخصم، بل عموم الاعتراف من العامة هو تسليمهم فهو عطف تفسيري ولذا اقتصر المصنف في الشرح على عموم الاعتراف كما اقتصر عليه السعد في شرح الشمسية والعامة خصم كالخصم الذي سيأتي لكان هنا عموم اعتراف وتسليم وفيه سياى مطلق التسليم اه فائدة السيد عبد الله بن علي، وهذا وهم فان المشهورات غير المسلمات ومع جعل التسليم تفسيراً لعموم الاعتراف يلزم أن يكون ايها وليس كذلك فعموم الاعتراف راجع الى المشهورات والتسليم الى المسلمات ويرشدك الى ذلك قوله ان الغرض من القياس الجدلي اما اقناع القاصر عن صنعة البرهان واما الزام الخصم فان الاول في المشهورات والثاني في المسلمات والمصنف لم يقتصر كما زعمه وإنما اقتصر في سياق تفسير المشهورات فذلك حجة عليه لاله والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم بن خالد رحمه الله ح (قوله) نحو كشف العورة مذموم، الاولى ما مثل به صاحب القطب فابحث وتأمل اه ح عن خط شيخه والذي مثل به العدل حسن والظلم قبيح اه ح (قوله) بحيث يلتبس بالاوليات، فاذا خلى العقل وحكمه فرق بينهما بادراك ما هو سبب الاذعان للمشهورات فعمل

(قوله) بالاعتبارين ، اليقين وعدمه (قوله) والمسلمات ، عطف على المشهورات (قوله) كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه ، بناء على أنه قد برهن عليها في علم الاصول كأن يقول الخصم خبر الواحد حجة لأنه قد ثبت ذلك في اصول الفقه فلا بد أن يأخذ المناظر له مسلماً (قوله) والغرض منه ، أي ﴿ ١٣٠ ﴾ من الجدل (قوله) كما يقال ، فلو قال الباري موجود مشار اليه لانتج

الباطل (قوله) مساعدته ، أي الوهم (قوله) امتنع عن المساعدة ، مثاله الميت حماد والجماد لا يخاف منه فإذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة وهي الميت لا يخاف منه فكس الوهم على عقبيه وأنكرها (قوله) لاشتباها بشيء منها ، أي من هذه الثلاث وهي الاولى والمشهورة والمسلمة (قوله) كما في المشترك ، كذه عين وتريد الذهب أو كل عين جارية

أنها مما لا تنفد اليقين اه من الطبري على ايساغوجي ح (قوله) اليقين وعدمه ، الظاهر ان الاعتبارين ماصارت به الاولى اولية وماصارت به المشهورة مشهورة اه املاح عن خط شيخه اذ لم يوجد في المشهورات عدم اليقين اه من خطه أيضاً وللفظ حاشية الظاهر ان المراد بالاعتبارين اعتبار حصول الحكم من تصور الطرفين كما في الاوليات واعتبار تطابق الآراء كما في المشهورات لا اليقين وعدمه كما قال المحشي اذ لم يعتبر في المشهورات عدم اليقين والله أعلم اه سيدنا احمد بن صالح أبي الرجال ح (قوله) فلا بد أن يأخذ المناظر له مسلماً ، نحو ان يقول المستدل الزكاة واجبة في القليل والكثير لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يفصل فيقول المعترض مخصوص

سواء كانت يقينية او لا فبعض (١) القضايا يكون اوليها (٢) ومشهوراً بالاعتبارين والمسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبني عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم (٣) الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقتناع القاصر عن درك البرهان واما الزام الخصم (والا) يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم (فغالطة (٤)) اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة (٥) على نحو المحسوس كما يقال كل موجود مشار اليه (٦) ولولا دفعها للعقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدته للعقل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة والشبهات وهي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباها بشيء منها ما من جهة اللفظ كما في المشترك (٧)

(١) وسواء تطابق الكل عليها كحسن الاحسان الى الالباء أو آراء طائفة مخصوصة اه (٢) هذا باعتبارها في قسمها وتسميتها مشهورات وأما باعتبار ماوقع من التقسيم هنا فلا بد من ارادة عدم شمولها اليقينية لجعلها في مقابل البرهان المشتمل على اليقين اه (*) قوله بالاعتبارين الاول اليقين ومطابقة الواقع والثاني الشبهة ومطابقة الآراء اه (٣) قوله كتسليم الفقهاء بعض مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكاة في حلي البالغة بقوله عليه السلام في الحلي زكاة فلو قال الخصم هذا خبر واحد ولا يسلم أنه حجة فيقول له قد ثبت هذا في علم اصول الفقه ولا بد ان يأخذها هاهنا مسلمة اه قطب (٤) وصاحب المغالطة ان قابل الجدلي فهو المشاغب وان قابل الحكيم فسوفسطائي فالشغب والسفسطة داخلان تحت قسم المغالطة فالقياس المشاغب ماقدماته مشبهة بالمشهورات والسفسطي ماقدماته مشبهة بالاوليات فإدانة المغالطة أعم اه مرآة (٥) قال صاحب القطب على الشمسية حيث قال وانما قيد بالامور الغير المحسوسة لان حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذب كما اذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء وذلك لان الوهم قوة جمانية في الانسان بها يدرك الجزئيات المترعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكم على المحسوسات باحكام كان حكماً صحيحاً وان حكم على غير المحسوس باحكام المحسوس كان كاذباً كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم قضاء لايتناهى ولان الوهم والحس سيقا الى النفس فهي منجذبة اليهما مسخرة لهما حتى ان الاحكام الوهميات ربما لم يتبين عندها من الاوليات ولولا دفع العقل والشرع وتكذيبهما احكام الوهم نفي التباسها بالاوليات ولم يكدرت رتفع أصلاً وما يعرف به كذب الوهم أنه يساعده العقل في المقدمات المنتجة اسقوط حكم فيها كما يحكم الوهم بالخوف من الميت مع أنه يوافق العقل في ان الميت حماد والجماد لا يخاف منه فاذا وصل الوهم والعقل الى النتيجة فكس الوهم على عقبيه وأنكرها اه (٦) فلو قال الباري موجود وكل موجود مشار اليه اتبع الباري مشار اليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اه (٧) كما لو قيل في عين الذهب هذه عين وكل عين جارية فهذه جارية او نحو ذلك اه من حاشية شرح الشمسية

بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة فيقول له هذا آحادي فيجيب بانك قد سلمت في الاصول جواز التخصيص بالآحادي اه جلال وهذا ما برهن قبل المناظرة في علم آخر وسلمه الخصمان اه منه (قوله) وكل عين جارية ، فهذه جارية اه من شرح الشمسية

(قوله) فانه يصدق مع الاجتماع لا الافتراق ، اذ يصدق ان الخمسة مجموع مركب من الروح والفرد لتركيبها من اثنين وثلاثة فيهم منه أنها زوج وانها فرد وهذا المعنى كاذب واللفظ يحتملها فانه ان لوحظ انضمام الفرد الى الزوج أولاً ثم حمل المجموع على الخمسة كان المفهوم صادقاً وان لوحظ حمل الزوج على الخمسة ثم حمل الفرد ﴿١٣١﴾ عليها كان المفهوم كاذباً (قوله) مكان

ما بالعرض ، فجالس السفينة متحرك بالعرض فلا يكون منتقلاً (قوله) مكان ما بالفعل الخ ، وذلك ان أجزاء الجسم في مقدم الشرطية قد فرض قبولها للقسمه الى غير النهاية فكانت أجزاء بالقوة اذ لو كانت بالفعل لكانت موجودة ويستحيل وجود مالا يتناهي واهزاء الجسم في تالي الشرطية أجزاء بالفعل لانها بين حاضرين وهما السطحان ووجود مالا يتناهي باطل فقد اخذ في المقدم ما بالقوة مكان ما بالفعل فجعل ما في التالي ما بالفعل فحصلت المغالطة وفي كلام المؤلف عليه السلام اشارة الى ما ذكره في علم اللطيف من أن الجسم هل ينتمي الى حد لا يصح فيه القسم والتجزى كاهو المختار أولاً وتحقيقه في موضعه (قوله) المعدولة ، كقولك الانسان لاجاد ولاشيء من الجاد بحيو ان ينتج لاشيء من الانسان بحيو ان وهو باطل فحصل الغلط من الاتيان بالسالبة موضع المعدولة في الكبرى فلو قلت وكل لاجاد حيوان لا ينتج الانسان حيوان وهو صحيح (قوله) وأخذ السور بحسب الاجزاء الخ ، يبحث عن مثاله في الحواشي ان شاء الله تعالى

وضرب زيد لاحتمال فاعلية زيد ومفعوليته (١) وكقولنا الخمسة زوج (٢) وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس (٣) السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى مكان آخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمه الى غير (٤) النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية (٥) فالأيتناهي يكون محصوراً بين حاضرين واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة (٦) واخذ السور بحسب الاجزاء (٧) مكان

(١) كما اذا قلت هذا ضرب زيد الخارج ويريد به الضارب وكل ضرب زيد خارج يوجب له الارش ويريد به من وقع عليه الضرب وفي الفعل صدر عنه ينتج هذا يوجب له الارش اه (٢) يحتمل ثلاثة معان احدها ان يكون كل واحد من الزوج والفرد محمولاً على الخمسة بالاستقلال وانه لم يعتبر اجتماعهما كما في زيد عالم وعاطل ، وثانيها ان يكون كذلك مع اعتبار الجمعية والاجتماع وثالثها ان المركب منها محمولاً والصادق حمله هو الاخير فقط اه ع ضد (٣) قوله جالس السفينة متحرك يعني بالعرض وقوله وكل متحرك يعني بالذات فالنتيجة فجالس السفينة منتقل من مكان الى اخر وهو غير مستقيم اه (٤) وجه الغلط لو كان قابلاً للقسمه لكان أجزاءه بالقوة لا بالفعل اه شرح مطالع (*) قوله لو قبل الجسم القسمه الى غير النهاية يعني بالقوة وقوله لكان بين سطحي الجسم أى جانيه وقوله اجزاء غير متناهية يعني بالفعل وقوله بين حاضرين هما الجانبان اه (٥) ينبغي أن يعلم أن مدعي الخصم ان الجسم الطبيعي ينقسم الى غير النهاية فيعترض بان الجسم مركب من ثمانى نقطات ولاشك في التناهي وبذلك يتجه بطلان التالي فيجيب بان الثمانى النقاط انما هي جزء الجسم التعليمي والزاغ انما هو في الجسم الطبيعي والتعليمي جسم بالقوة والطبيعي جسم بالفعل وبطلان التالي انما يتجه في التعليمي اما الطبيعي فبطلان اللازم ممنوع بل هو مصادرة مبدأ ذلك المنع بان الطبيعي مركب من أعراض والعرض من الكيف والقسمه انما يكون للسكم وهذا الدليل قياس شرطي والكبرى محدوفة تقديرها لكن لا يكون بين سطحي الجسم أجزاء غير متناهية ينتج أنه لا يقبل القسمه الى غير النهاية اه جلال (٦) والفرق بينهما ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة لانها متى صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة ولا ينعكس كما انه يصدق قولنا شريك الباري ليس بصيراً ولا يصدق شريك الباري غير بصير لان معنى الاول سلب البصر عن شريك الباري ولما كان معدوماً يصدق سلب كل مفهوم عنه ومعنى الثاني سلب البصر ثابت لشريك الباري والاو لا يكون موجوداً في نفسه حتى يمكن ثبوت شيء له وهو ممتنع اه من القطب باختصار (٧) كقولك بعض الزنجي أبيض وكل أبيض ليس بزنجي ينتج بعض الزنجي ليس بزنجي فحصل الغلط من اختلاف أحد السورين لان قولك بعض الزنجي أبيض أى سنه وعينه وهذا بحسب الاجزاء وقولك وكل أبيض ليس الخ بحسب الجزئيات اه من نظر المولى عبد القادر رحمه الله تعالى

(قوله) يبحث عن مثاله ، مثاله كل

انسان حيوان وكل الحيوان جسم ناي حساس متحرك بالارادة اه املاح عن خط شيخه ، ومثال آخر زيد انسان وكل انسان نوع فزيد نوع وهو باطل اه ح

(قوله) مكان الكل الافراي ، كما يقال زيد رجل وكل رجل لانه الدار بارادة الكل المجموعي ينتج زيد لانه الدار وهو باطل (قوله) وغير ذلك « يياض في الام » (قوله) الانسان له شعر الخ ، فالوسط هنا قولنا له شعر ولم يتكرر لان المذكور في الصغرى له شعر وفي الكبرى وكل شعر من غير لفظ له فلو قال وكل من له شعر الخ لانتج ولو كاذباً (قوله) لعلم كلية الكبرى ، اذ المراد من قولنا الحيوان جنس هو الماهية (قوله) وضع ما ليس بعلة علة ، كقولنا الحيوان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالضحك ليس علة الحيوانية وقد جعل علة في الكبرى لانه الاوسط فهو المستلزم للمطلوب (قوله) الانسان بشر ، فبشر مرادف الانسان فكانه قال في الكبرى وكل انسان ناطق وهو عين النتيجة (قوله) والفرض منه ، أي من قياس المغالطة (قوله) فاستثنائي ، قدم الاستثنائي لان حده وجودي والاقتراي عدي وأما في التقسيم فقدم الاقتراي كما هو القياس لما ذكره المؤلف عليه السلام ﴿ ١٣٢ ﴾

السور بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموعي مكان الكل الافراي وغير ذلك مما يوقع النقطة عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط (١) من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجاً للمطلوب ويظن كونه منتجاً اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل اولاً لا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى (٢) ومنه وضع ما ليس بعلة علة (٣) كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك حيوان فالانسان وحده حيوان ومنه المصادرة على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والفرض منه تغليط الخصم ودفعه واعظم فائدته معرفته لاجتنابه (و) لما فرغ من التقسيم الاول وهو الحاصل باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل (باعتبار الصورة) اعني الهيئة الحاصلة للقياس وهو (قسمان) لانه ان كان المطلوب او تقيضه مذكوراً فيه بالفعل فاستثنائي (اي يسمى القياس حيثئذ قياساً استثنائياً لاشتماله على اداة الاستثنا وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسماً فهو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بحسم وتقيضه مذكور فيه

(١) وفي نسخة وقد يكون اه (٢) لانها ضيغية اه (٣) فان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة اه من شرح المطالع

(قوله) وغير ذلك ، هنا يياض في النسخ وفي حاشية ما لفظه كعدم مراعاة وجود الموضوع في الموجبة كقولنا كل انسان وفرس فهو انسان وكل انسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الانسان فرس والغلط فيه ان موضوع المقدمتين ليس موجوداً اذ ليس شيء موجود يصدق عليه انه انسان وفرس وكوضع القضية الطبيعية مكان الكلية كقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس ينتج الانسان جنس وربما تغير العبارة ويقال الجنس ثابت للحيوان والحيوان ثابت للانسان والثابت للثابت لشيء ثابت لذلك الشيء فيكون الجنس ثابتاً للانسان ووجه الغلط ان الكبرى ليست كلية وكأخذ

الذهنيات مكان الخارجيات كقولنا الحدوث حادث وكل حادث فله حدوث فالحدوث له حدوث وكأخذ الخارجيات مكان الذهنيات كقولنا الجوهر موجود في الدهن وكل موجود في الدهن قائم بالدهن عرض لينتج ان الجوهر عرض فلا بد من مراعاة جميع ذلك لئلا يقع الغلط الخ كلام القطب في شرحه لرسالة الشمسية فخذ اه ح (قوله) فالضحك ليس علة الحيوانية ، ذكر شارح المطالع ما لفظه ان القياس علة للنتيجة فاذا لم يكن منتجاً بالنسبة اليها لم يكن علة كقولنا الانسان الخ وهو أظهر من كلام القاضي فتأمل اه ح عن خط شيخه اذ النتيجة الانسان وحده حيوان اه ح (قوله) أي من قياس المغالطة ، المغالطة قياس فاسد المعنى اما من جهة اللفظ أو المادة اه ح (قوله) لما ذكره المؤلف ، في قوله فيا يأتي لان العمدة فيه يتربك من الحليات الصرفة اه ح بزيادة

(قوله) أي الأصغر والأكبر والوسط ، وفي شرح التهذيب للعلامة الجلال (١٢٣) لاقتراح الحد الأصغر والوسط

والاوسط بالأكبر قال فيه وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتراح وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتراك كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها (قوله) الأول في القياس الاقتراضي، قد عرفت توجيه الطريقة في أمثال هذه العبارة في شرح هذا غاية السؤل في علم الأصول (قوله) لأن العمدة فيه تركب من الحليات الصرفة ، وذلك لأن الاقتراضي ينقسم إلى قسمين حلي وشرطي والعمدة في الاقتراضي هو الحلي ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه الملام ولا هو الحاجب للاقتراضي الشرطي قال في شرح المختصر لم يتعرض للاقترايات الشرطية لقله جدواها وكثرة شعبها وبعد أكثرها عن الطبع (قوله) لانحلال الشرطيات إليها ، أي إلى الحليات (قوله) وذلك ، أي ولأن الحليات من الشرطيات بمنزلة المفرد سميت أي الحليات بسيطة (قوله) صورته البعيدة ، إنما كانت بعيدة لأن النظر فيها إلى كل من المقدمتين قبل التركيب (قوله) وأقسامه خمسة إلى قوله مامن متصلتين ، ومثال المتركب من متصلتين قولنا إن كانت (قوله) وقيل وجه التسمية ، نسبة في حواشي شرح الشمسية لمصام الدين أ ه ح بتصرف كان

فإن قيل المطلوب وتقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لأن كلا منهما قضية (١) والمذكور بالفعل فيه ليس بقضية (٢) قلنا المراد بكون المطلوب أو تقيضه مذكورا في القياس بالفعل أن يكون الطرفان (٣) مذكورين فيه بالترتيب الذي في المطلوب أو في تقيضه (والا) يكن كذلك (فاقتراضي) أي يسمى القياس حينئذ قياسا اقتراضيا لما فيه من اقتراح (٤) الحدود أي الأصغر والأكبر والوسط كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث وليس (٥) هو ولا تقيضه المذكور أفيه بالفعل (٦) وأما بالقوة فهو مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة أعني الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما يكون الشيء مذكورا معها بالقوة (٧) « القسم الأول » من القسمين الحاصلين باعتبار الصورة (في) القياس (الاقتراضي) وقدم على الاستثنائي لأن العمدة فيه تركيب من الحليات الصرفة وهي (٨) من الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات (٩) إليها ولذلك سميت بسيطة بخلاف الاستثنائي فإنه لا يخلو عن الشرطيات وهو (باعتبار صورته البعيدة) أعني الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحلي والاتصال والانفصال (فتبين لأنه إن تركيب من الحليات الصرفة) كما عرفت (فصلي) أي يسمى القياس حينئذ قياسا حليا (والاقتراضي) أي يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء تركيب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحليات (وأقسامه خمسة (١٠) لأنه إن تركيب من شرطين فهو مامن متصلتين أو منفصلتين

(١) محتملة للمتنق والكذب اه فترت (٢) أي بل هو جزء قضية اه (٣) هما الموضوع والمحمول اه (٤) وقيل وجه التسمية كون مقدمتيه قرنتا بحرف العطف الدال على الجمع وهو معنى الاقتراح وهذا أظهر لمقابلته الاستثنائي من حيث اشتراك كل منهما على أداة وقعت التسمية باعتبارها اه شرح تهذيب للجلال (٥) قوله وليس هو أي المطلوب وهو النتيجة التي هي جسم حادث اه (٦) بالترتيب المذكور سابقا وهو أن يكون المطلوب عتقما في القياس بأن يكون الأول موضوعا والثاني محمولا وكما يكونان إذا استقلا وذلك حيث يكونان نتيجة اه (٧) فالمطلوب وهو كل جسم حادث غير مذكور بالفعل ولكنه مذكور بالقوة من قوله كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث يدل على المطلوب بالقوة اه (٨) قوله من الحليات الصرفة أي التي لم يسبق لها شرطية اه (٩) قوله لانحلال الشرطيات إليها يعني بحذف الأدلة اه (١٠) قوله وأقسامه خمسة إلخ لفظا بن جفاف والاقتراضي أن تركيب من متصلتين أو منفصلتين أو حلية ومتصلة أو حلية ومنفصلة الأول ما يتركب من متصلتين وهو لا يخلو أما أن تكون الشركة بينهما في جزء تام منهما معا أو تام من أحدهما غير تام من الأخرى أو غير تام منهما مع أي جزء سواء كان المقدم أو التالي فهذه ثلاثة أقسام للمتصلتين لكن القريب للطبع ما كانت الشركة فيه في جزء تام منهما معا وهو الذي تعقد فيه الأشكال الأربعة لأن الوسط وهو المشترك بينهما إن كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا

الاقتراح على نقل هذا الأخير من كلام الجلال هو الصواب وأما الأول فهو كلام الشارح والله أعلم اه سيدي محمد بن زيد ح

الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجوداً فالارض مضيئة ينتج ان كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة ومثال المتصلين قولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج الزوج اما زوج الفرد ينتج كل عدد اما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد ومثال الحلية والمتصلة قولنا كان هذا الشيء انساناً فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انساناً فهو جسم ومثال الحلية والمنفصلة كقولنا ﴿١٣٤﴾ كل عدد اما فرد أو منقسم بتساوين وكل منقسم بتساوين زوج ينتج كل

او متصلة ومنفصلة وان تركب من حلية وشرطية فهو امان حلية ومتصلة او من حلية ومنفصلة وينتج فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول (و) «ينتسم القياس الاقتراني ايضاً» (باعتبار) صورته (القريبة) اعني البيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين (١) الى (اربعة) اقسام لان الوسطان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول (و) كان الوسط (محمولها فالثاني او) كان (موضوعها فالثالث او عكس الاول فالرابع (٢) «اعلم» انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لا بد من بيانها فنقول موضوع المطلوب يسمى حداً اصغر لان الموضوع في اشرف (٣) المطالب وهو الموجبة السكينة يكون اخص من المحمول غالباً (٤) فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حداً أكبر لانه في اشرف المطالب أعم من الموضوع غالباً فيكون

عدد اما فرد أو زوج ومثال المتصلة والمنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء انساناً فهو حيوان وكل حيوان اما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا الشيء انساناً فهو اما أبيض أو أسود (قوله) باعتبار صورته القريبة ، اما كانت قريبة لانها بعد التركيب (قوله) محمول الصغرى موضوع الكبرى، أي يكون كذلك بالفعل واما بالقوة فهو محمول وموضوع في باقي الاشكال ايضاً لانها ترد الى الشكل الاول (قوله) في اشرف المطالب، أراد المؤلف عليه السلام أنه يعتبر في التسمية بما يكون من موضوع النتيجة ومحمولها في الاشرف ويانه أن الصغرى قد تكون كلية موجبة كما في بعض ضروب الشكل الاول والموضوع فيها يكون أخص غالباً فاعتبر في التسمية أخصية الموضوع في هذا الاشرف لاقبها عداه وان الكبرى أيضاً قد تكون موجبة كلية في بعض ضروب هذا الشكل والمحمول فيها يكون أعم غالباً فاعتبر في التسمية أهمية المحمول

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجود فالعالم مضيئ ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ وان كان تالياً فيها فهو الشكل الثاني كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وان كان مقدماً فيها فهو الشكل الثالث كقولنا كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيئ ينتج قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيئ وان كان مقدماً في الصغرى تالياً في الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة وليس البتة كلما كان العالم مظلم فالنهار موجود ينتج قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالعالم مظلم وبقي أمثلة التركيب من الشرطيات وشروطه في البسائط اه (١) أي في كل واحد من الخمسة تحصل الاشكال الاربعة اه (٢) وقد مثل الشيرازي الاشكال الاربعة فقال الشكل الاول كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث ومثال الشكل الثاني كل انسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الانسان بجماد ومثال الثالث كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق ومثال الرابع كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق اه (٣) انما كان صغراه اشرف المقدمتين لاشتغالها على ذات موضوع المطلوب التي هي اشرف من المحمول والمحمول انما يطلب لاجلها ايجاباً أو سلباً اه قطب (٤) احتراز مما تقدم وهو استواءها نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة فالعالم مساو الحيوان اه

في هذا الاشرف لاقبها عداه أعني السالبة فتأمل فالتقام محل اشتباه (قوله) غالباً ، وقد يستويان نحو كل حيوان حساس وكل حساس متحرك بالارادة

(قوله) أخصية الموضوع ، الظاهر من كلام المؤلف رحمه الله ان الاشرفية للمطالب لا للقياس وكلام المحشي يوهم العكس فتأمل والله أعلم اه ح قال من املا شيخه وخطه (قوله) وان الكبرى ايضاً ، عطف على ان الصغرى اه منه ح

(قوله) حداً أوسط لتوسطه
بالفعل في الشكل الاول والقوة
فيها عدها بين موضوع المطلوب
ومحموله (قوله) وما تنحل اليه
المقدمة، الانحلال والتحليل تفصيل
الكل الى الاجزاء (قوله) ولدخولها
تحت الضبط، في شرح الشمسية
ولانها أضبط وعارة المؤلف عليه
السلام أجود (قوله) ولانها أي
الكليّة أخص من الجزئية هكذا
في شرح الشمسية اذ بثبت
الكليّة تثبت الجزئية ولا عكس
وبافتقار الجزئية تنتهي الكليّة
ولا عكس (قوله) من جهة أي
من جهة كونه إيجاباً فقط

(قوله) لتوسطه بالفعل، المراد
كونه رابطاً بينهما لان المراد وقوعه
في الوسط احم من املا شيخه
وخطه (قوله) الانحلال والتحليل
النح، وهذا وهم التساوي بين
الانحلال والتحليل وليس كذلك
لان الانحلال مطاوع فيلائمه
الانقصال والتحليل فصل المحلل
ويلائمه التفصيل فتأمل والله اعلم
احم من املا شيخه وخطه (قوله)
وعبارة المؤلف عليه السلام أجود،
ووجهه ان اسم التفصيل يدل على
كونها أضبط من الجزئية وان
شاركها بخلاف عبارة المؤلف
فتأمل والله اعلم احم من املا
شيخه وخطه أيضاً

أكثر أفراداً فيكون الأكبر والمكرر (١) بين الأصغر والأكبر يسمى حداً أوسط
لتوسطه (٢) بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الأصغر تسمى
بالصغرى لانها ذات الأصغر (٣) والتي تشتمل على الأكبر تسمى بالكبرى لانها ذات
الأكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على المطلوب
وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول يسمى حداً لانه طرف للنسبة وهيئة
نسبة الاوسط (٤) الى طرفي المطلوب بالوضع والحل يسمى شكلاً (٥) واقران الصغرى
والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكليّة والجزئية تسمى قرينة (٦) وضرباً (٧) وانما
وضعت هذه الاشكال في هذه المراتب لان الشكل (٨) الاول هو النظم الطبيعي لا انتقال
الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الأكبر حتى يلزم انتقاله من
الاصغر الى الأكبر وهو انتقال طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين
الاتاج غير محتاج الى روية وفكر ومنتج للمطالب الاربعة (٩) ولا شرف المطالب الذي
هو الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين وهما الايجاب الذي هو اشرف من السلب
فان الوجود خير من العدم والكليّة التي هي اشرف من الجزئية لانها اتقع في العلوم
ولدخولها تحت الضبط ولانها اخص والاخص اكل من الاعم لاشتماله على امر زائد
ويتلوه الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث
وان اتج الاجباب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي، والكلي وان كان سلبياً
اشرف من الجزئي وان كان إيجابياً لانه اتقع في العلوم ولان شرف الاجباب من جهة

(١) قوله والمكرر بين الأكبر الخ لوقيل من حدود المقدمتين لكان أنسب وقد عرض على المؤلف
فاستقر به اه شامى (٢) قوله لتوسطه يعني كونه رابطاً لا أن المراد وقوعه في الوسط اه (٣) أي
صاحبه اه (٤) هذه عبارة القبط في شرح المطالع وعبارته في شرح الشمسية والهيئة الحاصلة من
وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين بحسب حمله عليهما ووضعهما أو حمله على أحدهما ووضع
للآخر يسمى شكلاً اه وفي شرح السعد للرسالة وغيره ونحو هذه العبارة أعنى قوله الهيئة
الحاصلة من وضع الاوسط الخ تأمل اه من خط قال فيه من خط القاضى على البرهاني رحمه الله
قوله بحسب حمله عليهما كالشكل الثاني وقوله أو وضعه لهما كالشكل الثالث وقوله أو حمله على
أحدهما ووضعهما للاخر كما في الشكل الاول والرابع اه (٥) والفرق بين الضرب والشكل ظاهر
ذن الشكل قد يتحد مع اختلاف الضرب كما في ضروب الشكل الاول وقد يتحد الضرب مع
اختلاف الشكل كالوجبتين الكليتين مع الشكل الاول والثالث اه شرح خير الله على ايساغوجي
(٦) ووجه تسميته قرينة وقوع الاقران فيه وضرباً كونه نوعاً والضرب من معانيه
النوع اه حقي (٧) والقول اللازم منها باعتبار حصوله منها نتيجة وباعتبار استحصاله منها
مطلوب اه من بعض شروح الشمسية (٨) عبارة القبط لان الشكل الاول على النظم الطبيعي
وهي أولى مما هنا وكذا عبارة شرح ايساغوجي اه (٩) الكليتين والجزئيتين بخلاف الثاني
فانه لا ينتج الا السلبيتين وبخلاف الثالث والرابع فانهما لا ينتجان الا الجزئيتين الا الضرب
الثالث من الرابع اه شرح ايساغوجي لخير الله

وشرف الكليات من جهات (١) ولان الثاني (٢) يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف
المقدمتين لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف (٣) لان المحمول يكون غالباً
خارجاً تابعاً (٤) والتبوع المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث
لموافقة الاول في الكبرى (٥) ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في المقدمتين فهو في غاية البعد
عن الطبع (٦) ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار وبعضهم عن القسمة ايضا
« اذا عرفت ذلك » فلا تاج كل شكل من الاشكال الاربعة شروط منها ماهو بحسب
الكيفية ومنها ماهو بحسب الكمية ومنها ماهو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط
بحسب الجهات اعتماداً على ما في الطولات مع اغفالها فيما سلف واما الشرائط بحسب
الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله (وشرط) الشكل (الاول) بحسب الكيفية
(انجاب الصغرى) والالام يتعد (٧) الحكم من الاوسط الى الاصغر (٨) لان الحكم في
الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط (٩) فلا يلزم من
الحكم عليه الحكم على الاصغر ويحقق ذلك صدق القياس تارة مع الانجاب وتارة مع

(قوله) من جهات من جهة كونها
اضبط وانفع وأكل (قوله) أبو
نصر، يعني التارابي (قوله) على
ما ثبت له الاوسط وهو العالم في
قولنا العالم مؤلف (قوله) والاصغر
وهو العالم ليس مما ثبت له الاوسط
لان الغرض أنه مسلوب عنه (قوله)
فلا يلزم من الحكم عليه الحكم
على الاصغر، بيانه ان الحكم على
الاصغر بالاكبر حينئذ يكون على
الاوسط المسلوب عن الاصغر
فيكون الحكم بالاكبر على غير ماله
تعلق بالاصغر فلا يحصل التلاقي في
الوسط المشترط في الانتاج (قوله)
ويحقق ذلك أي عدم لزوم المتقدم

(قوله) وهو العالم، مشكل عليه
وفي حاشية وجه التشكيل ان
الحكم في الكبرى على ما ثبت له
الاوسط والمراد به الدوات التي
ثبت لها ذلك الوصف وهو التغير
مثلا في قولنا العالم متغير الخ فان
الحكم في الكبرى على الافراد مع
ملاحظة ذلك الوصف لعل العالم
الذي هو موضوع الصغرى كما
تنادي به الطريقة في قول المؤلف
لان الحكم في الكبرى والله اعلم
اه املاح عن خط شيخه

(١) كما تقدم اه من خطه عليه السلام (٢) قوله ولان الثاني يوافق الاول وفي نسخة
موافق الاول وقوله في الصغرى هي الموجبة الكلية وقوله لاشتمالها على موضوع المطلوب
قال الجلال حيث بقي موضوع المطلوب منها في مثل محله في الاول اه (٣) وعبارة ذكرها في
شرح ايساغوجي تم الثاني لانه أقرب الاشكال الباقية اليه لما ذكرته اياه في صفراء التي هي
اشرف المقدمتين لاشتمالها على الموضوع الذي هو اشرف المحمول لان المحمول انما يطلب لاجله
انجاباً وسلباً اه (٤) وقد يكون داخل في الموضوع اذا حصل فيه مبالغة نحو زيد لسان أو عين اه
(٥) حيث بقي محمول المطلوب منها في مثل محله في الاول اه جلال (٦) حيث قالوا الاوسط ان
كان موضوعاً في احدي المقدمتين محمولاً في الاخرى فهو الاول وان كان موضوعاً فيهما
فهو الثالث وان كان محمولاً فيهما فهو الثاني اه (*) وهذه الاحكام امور وضعية اختيارية
لا وجوب فيها وانما دعا اليها الاستحسان والاخذ بالالين والاولي اه شرح مطالب (٧) أي
والا يشترط انجاب الصغرى اه (٨) فلا يصح الحكم عليه بالاكبر ببيانه ان الحكم عليه بالاكبر
حينئذ يكون على الاوسط المسلوب عن الاصغر فيكون الحكم بالاصغر على غير ماله تعلق بالاصغر
فلا يحصل التلاقي (٩) اه جلال (١٠) كقولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل فرس صهال فان
الحكم بصهالية الفرس لا يتعدى الى الانسان اذ الحكم في القياس بدخوله تحته اه شاه مير
(٩) ووجه الدلالة في المقدمتين وهو مالا جله لزمتهما النتيجة ان الصغرى باعتبار موضوعها
خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندرج الخصوص في العموم واجب فيندرج
موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفياً وإثباتاً
فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة اه عضد قال السعد قوله فثبت له أي
اتسبب الى موضوع الصغرى ما اتسبب الى موضوع الكبرى ولا خفا في ان اتسبب محمول
الكبرى الى موضوع الصغرى هو معنى التقائهما وهو النتيجة فلا معنى لقوله فيلتقي بسد
قوله فثبت الا ان يكون تفسيراً اه (*) الظاهر ان الحكم في الكبرى على الاوسط واذا كان
الحكم عليه بشئ بهد ان ثبت الاوسط للاصغر وحكم عليه به كانه الحكم عليه بحكم على

السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة واياما كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لاشيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان او صهال والصادق في الاول (١) الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بحمار او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب للعقم (٢) وشرطه بحسب الكمية (كلية الكبرى (٣)) والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اذا تقرر ذلك فاعلم ان الضروب المحتملة (٤) عند العقل في كل شكل ستة عشر ضرباً (٥) لان المهمة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم مع انها في حكم الكلية (٦) فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب (٧) الاربعة في الاربعة ستة عشر سقط منها في الشكل الاول باشتراط

(قوله) والصادق في الاول ، وهو وكل فرس حيوان (قوله) الايجاب ، نحو كل انسان حيوان يعني وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهي كاذبة (قوله) وفي الثاني وهو اوصهال اذ التقدير وكل فرس صهال (قوله) والسلب ، نحو لاشيء من الانسان بصهال (قوله) فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط ، فلا تصدق النتيجة وهي بعض الانسان فرس (قوله) والشخصية لا تعتبر في العلوم ، لعدم اطرادها (قوله) مع انها في حكم الكلية ، لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان (قوله) فالنظر مقصور على المحصورات الاربع وهي السكيتان والجزئيتان (قوله) وهي ، أي المحصورات الاربع (قوله) معتبرة في الصغرى والكبرى ، يعني ان الصغرى تكون أربع (قوله) والكبرى تكون أربع (قوله) وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر وذلك لانك اذا قرنت احدى الصغريات الاربع باحدى الكبريات الاربع حصل منه ستة عشر ضرباً

الاصغر بواسطة دخوله تحته وان كان الحكم على الاوسط بعد ان كان منقياً عن الاصغر فلا يلزم من الحكم على أحدهما تحكم الحكم على الآخر به وهو ظاهر فقي عبارة الشرح شيء وتوجيهها ان المراد بما ثبت له الاوسط ما ثبت له حكم الاوسط او يثبت له مفهوم كونه اوسطاً او مصادق عليه من الافراد اه سيدي هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى من هامش الزدى (١) قوله والصادق في الاول الايجاب وهو كل انسان حيوان يعني وليس هو النتيجة اذ النتيجة السلب وهي كاذبة اه (٢) في الصحاح في مادة عقم ما لفظه وأعقم الله رحمها فعمت على ما لم يعم فاعله اذا لم تقبل الولد ، الكسائي رحم معقومه أي مسدودة لانه ومصدره العقم والعقم بالفتح والضم اه وفي القاموس عقم كفرح ونصر وكرم وقما وقما ونضم اه (٣) وينتهي فيها الكيف وهو الايجاب والسلب أي سواء كانت موجبة أو سالبة اه (*) قوله وكلية الكبرى لان الصغرى لو كانت سالبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط المحكوم عليه بالاكبر ويتعذر الحكم بالاكبر على الاصغر فلا يحصل الانتاج لعدم الاندراج واما الثاني فان الكبرى لو كانت جزئية كان الحكم فيها بالاكبر على بعض الاوسط فيكون الاكبر بعض الاوسط ويموز ان يكون الحكم على الاصغر بالبعض الآخر من الاوسط لان المحمول أعم فلا يتحقق الانتاج كما لو قلنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس اه ابن جفاف (٤) يعني من غير نظر الى انتاج اه (٥) قال ابن جفاف لان الضروب الممكنة الالفة في كل شكل ستة عشر وذلك لان القضايا منحصرة في الشخصية والمحصورة والمهمة لكن الشخصية متزلة منزلة الكلية لانتاجها في كبرى هذا الشكل كما لو قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان وذلك لان زيدا الثاني هو الاول فحصل بذلك الاتحاد فاذا صار الحكم على الثاني حكماً على الاول فحصل الانتاج وأما المهمة فهي في قوة الجزئية فانحصرت القضية في الاربع المحصورات الكلية الموجبة والكلية سالبة والجزئية الموجبة والجزئية سالبة فاذا كانت الصغرى احدى الاربع والكبرى يحصل ستة عشر ضرباً الحاصل من ضرب أربعة في أربعة اه (٦) لانتاجها في كبرى هذا الشكل فاذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان اه قطاب (٧) قوله وحاصل ضرب الاربعة يعني الصغريات في الاربعة يعني الكبريات اه

الإيجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الأربع (١) وباشتراط كلية الكبرى أربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين (٢) هذا بطريق الحذف، وأما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة أما كلية أو جزئية والكبرى الكلية أما موجبة أو سالبة فكانت ضروبه الناتجة أربعة، الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية (نحو الحج مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب (٣)) فالحج واجب، والضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلانية فلا شيء من الوضوء يصح بلانية، الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية، الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادات يصح بلانية فليس بعض الوضوء يصح بلانية، ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الإيجاب على السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة (و) يشترط في الشكل (الثاني) بحسب الكيفية (اختلافهما) أي المقدمتين في (الكيف) أي يكون أحدهما موجبة والآخرى سالبة لأنها لو اتفقتا فهما إما موجبتان أو سالبتان وإياها كان يحصل الاختلاف (٤) أما إذا كانتا موجبتين فكقولنا كل إنسان حيوان وكل فرس أو ناطق حيوان والحق (٥) في الأول السلب وفي الثاني الإيجاب (٦) وأما إذا كانتا سالبتين

(١) الكلية والجزئية والإيجاب والسلب ضرب فيها الصغرى والسالبة الكلية والجزئية وضرب اثنين في أربعة ثمانية وهذه الثمانية ساقطة بسبب شرط الإيجاب في الصغرى اهـ (٢) الصغرى اهـ (٣) قلت هذه المقدمة غير مسلمة لأن كثيراً من مأمورات الشارع غير واجب مثل مأمور التذب ونستحب اهـ (٤) يعني في النتيجة الموجب للعقم اهـ (*) الموجب لعدم الانتاج وهو صدق القياس الوارد على صورة تارة مع إيجاب النتيجة وتارة مع سلبها وذلك يدل على أن النتيجة ليست لازمة لذاته لأنه يستحيل اختلاف مقتضى الذات اهـ عصاى على شرح إيساغوجي (٥) قوله والحق يعني في النتيجة وقوله في الأول يعني حيث قيل وكل فرس ناطق فتسقط المكرر والباقي هو النتيجة فتقول كل إنسان ليس بفرس وقوله وفي الثاني يعني حيث قيل وكل ناطق حيوان فتسقط المكرر كذلك والباقي هو النتيجة فتقول كل إنسان ناطق اهـ (٦) فلما صدق مع الإيجاب علم أنه لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب علم أنه لم يكن منتجاً للإيجاب فثبت أنه لم يكن منتجاً للإيجاب ولا سلب وانتاجه السلب والإيجاب محال لأنه اجتماع التقيضين وذلك الاختلاف دليل العقم وكذا لو كانتا متفقتين في السلب نحو لاشيء من الإنسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر كان الصادق السلب ولو قلنا بدل الكبرى ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الإيجاب فثبت الاختلاف اهـ جفاف

فكقولنا لاشيء من الانسان مجبر ولا شيء من الفرس او من الناطق مجبر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئاً منهما (١) والمعنى بالانتاج استلزامه لاحدهما (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية الكبرى) (٢) والا لازم الاختلاف اما على تقدير ايجابها (٣) فكقولنا لاشيء من الانسان فرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب (٤) وفي الثانيين السلب سقط بالشروط الاول (٥) ثمانية من ضرب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين، هذا بطريق الحذف واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع السالبتين فكانت ضرورية النتيجة اربعة «الاول» من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية (نحو الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول) فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى (٦) ليرتد الى الشكل الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه (٧) وهو المطلوب «الضرب الثاني» من كليتين

(قوله) فلم يستلزم القياس شيئاً منها، لانه لما صدق مع الايجاب لم يكن منتجاً للسلب ولما صدق مع السلب لم يكن منتجاً للايجاب لان المعنى بالانتاج استلزام القياس لاحدهما (قوله) والحق في الاولين أي الاولين في كل من المثالين فالاول من الاول بعض الحيوان فرس والاول من الثاني ليس بعض الحيوان بناطق (قوله) وفي الثانيين يعني من كل واحد من المثالين وذلك ظاهر (قوله) من ضرب الموجبتين، يعني الكلية والجزئية الصغريين (قوله) في الموجبتين، يعني الكلية والجزئية الكبرى (قوله) مع السالبتين، أي مع الصغريين السالبتين الكلية والجزئية (قوله) والسالبة الجزئية، أي والكبرى السالبة مع الصغريين الموجبتين يعني الجزئية والسالبة (قوله) فمع الصغريين، يعني الكلية والجزئية (قوله) فمع السالبتين، يعني الكلية والجزئية

(١) أي من الايجاب والسلب وقوله والمعنى بتشديد الباء اسم مفعول أي المراد وقوله لاحدهما أي اما النتيجة الموجبة أو النتيجة السالبة اهـ (٢) وتكون موجبة وسالبة وقوله والا أي لو لم تشترط كلية الكبرى لزم الاختلاف في النتيجة والاختلاف موجب للمقام اهـ (٣) قوله اما على تقدير ايجابها أي الكبرى مع كونها غير كلية مع سالب الصغرى اهـ (٤) قوله والحق في الاولين الايجاب أي ايجاب الاكبر للصغير ولم يرد به ان الحق في النتيجة الايجاب لان الوارد على ضرورة القياس لما لم يكن قياساً فلا يكون الحاصل منه نتيجة بل المراد ما يحصل بعد حذف الحد الاوسط اما ان يكون حقه الايجاب أو حقه السلب اهـ عصام من هامش شرح القطب (٥) قوله بالشروط الاول وهو اختلافهما في الكيف وقوله وبالثاني وهو كلية الكبرى اهـ (٦) قوله بعكس الكبرى أي لانها مخالفة للنظم الطبيعي وقوله ليرتد الى الشكل الاول يعني بذلك أي رده الى الشكل الاول أن تكون المقدمة الكبرى وهي الثانية كلية والمقدمة الصغرى وهي الاولى موجبة وتكون النتيجة موضوع الاولى ومحمول الثانية كما هو قاعدة الشكل الاول وقس ماسبقاً على هذا التفسير اهـ (٧) أي ينتج لاشيء من الغائب يصح بيعه بدليل الخلف وعكس الكبرى اما الخلف وهو في هذا الشكل أن يؤخذ تقيض النتيجة ويجعل صغرى لان نتائج هذا الشكل سوالب وتقيض السالبة الموجبة وهي التي تصلح لصغرية الشكل الاول وتجعل كبرى قياس كبرى لانها لسكيتها تصلح لكبروية الشكل الاول فينتظم قياس من الشكل الاول منتج لما يناقض الصغرى هكذا لو لم يصدق لاشيء من الغائب يصح بيعه صدق تقيضه وهو بعض الغائب يصح بيعه ولا شيء مما يصح بيعه مجهول ينتج بعض الغائب ليس مجهولاً وقد كانت الصغرى كل غائب مجهول هذا خلف فلما من تقيض النتيجة لان الهيئة منتجة بالضرورة والكبرى مفروضة الصدق فتمين أن يكون من تقيض النتيجة فالنتيجة حق

(قوله) ثم الترتيب ، يعني عكس الترتيب ان يجعل الصغرى كبرى ثم عكس النتيجة (قوله) ويتبين بالخلف ، قياس الخلف اثبات المطلوب بابطال نقيضه ووجه التسمية كونه يؤتى الى المطلوب فيه من خلفه اولاً لأنه ينتج به الخلف وهو الحال (قوله) اشارة الى الشكل الثاني ، يريد أن قياس الخلف جاري في جميع ضروبه على طريقة واحدة وهو ان يجعل نقيض النتيجة لاجابه صغرى وكبرى القياس لكليته كبرى هكذا نقل عن المؤلف ﴿ ١٤٠ ﴾ « واعلم » ان هذا الضرب انما يبين بالخلف لا بالعكس مطلقاً لا بعكس الكبرى

والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لاشيء من الغائب معلوم وكلما يصح بيعة معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعة ويتبين بعكس الصغرى (١) ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كلما يصح بيعة معلوم ولا شيء من المعلوم غائب فلا شيء مما يصح بيعة غائب وتنعكس الى لاشيء من الغائب يصح بيعة وهو المطلوب (٢) « الضرب الثالث » من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعة مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعة ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول (٣) « الضرب الرابع » من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب ليس بمعلوم وكلما يصح بيعة معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعة ويتبين بالخلف (٤) وهو هنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بأن يجعل النقيض لاجابه صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لولم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعة لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بيعة بجعل الصغرى هكذا كل غائب يصح بيعة وكلما يصح بيعة معلوم فكل غائب معلوم وقد كانت الصغرى بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف والا ارتفع التقيضان اه من شرح ابن جفاف وأما العكس فهو ان تعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعة فالغائب لا يصح بيعة وهو المطلوب ووجه دلالة ان عكس الكبرى لازم لصدقها وهي مفروضة الصدق والهبة منتجة بالضرورة اه (١) وتنعكس كنفها لكونها سالبة بخلاف الكبرى فتنعكس جزئية لاجابها والضرب من كليتين وقوله ثم الترتيب أي ثم بعكس الترتيب بأن يجعل الاولى ثانية والثانية اولى اه (٢) لان ذلك مثل نتيجة الضرب الاول من هذا الشكل الذي رد الى الشكل الاول بعكس الكبرى اه (٣) قوله كالضرب الاول في العكس سواء اه أي من الشكل الثاني فتقول لاشيء من المجهول يصح بيعة اه (٤) قوله ويتبين بالخلف لانها لا تصح مع عكس الكبرى لانها تنعكس جزئية وكونها كلية شرط والصغرى لا عكس لها لكونها جزئية سالبة فلم يبق الا ما ذكره وهو الخلف وهو صحيح في جميع الاربعة الضروب اه وفي شرح ابن جفاف على قوله ويتبين بالخلف وأما العكس فلا يستقيم لان الكبرى لا تنعكس الا جزئية ولا تصح لكبروية الشكل الاول والصغرى لا تصح لاجابها اه

لانها تنعكس جزئية والكبرى لا تصح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لانها لا تقبل العكس وتقتدر ثبوتها لا تقع في كبرى الشكل الاول هكذا في شرح الشمسية « قلت » اما ابن الحاجب وشارحه فقد بينا هذا الضرب بعكس النقيض الى قولنا كل ماليس بمعلوم لا يصح بيعة وهذا مع الصغرى ينتج المطلوب « قال » السيديانا بعكس النقيض مخالف للشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوي في بيان نتائج الترابين دون عكس النقيض وعلوه بان المستقيم لا يغير حدود القياس قال والحق جواز استماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية ولا دليل على رعاية الحدود في باب الاقيسة انتهى وقد سبق ما يؤيد هذا عن بعض شراح الشمسية ، وأما المؤلف عليه السلام فقد اعتمد في حد القياس على ما هو المشهور من عدم البيان بعكس النقيض وجعله مقدمة غريبة كما سبق فلذا عدل عما ذكره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره القبط من البيان بالخلف

فقط والله اعلم (قوله) ضم نقيض النتيجة لان نتائج هذا الشكل سالبة فنقيضها وهو الموجبة يصلح لصغرية الشكل الاول ويجعل كبرى القياس كبرى لانها لكليتها تصلح لكبروية الشكل الاول فيضم منها قياس في الشكل الاول ينتج ما يناقض الصغرى فيقال الخ هكذا في شرح الشمسية (قوله) هذا خلف ، والخلف لا يلزم من الصورة لانها بديهية الانتاج فيكون من المادة ولا يكون من الكبرى لانها مفروضة الصدق فتعين أن يكون من نقيض النتيجة فيكون عمالاً فالنتيجة حق

(قوله) لان الاولين أشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة ، فلا بد من تسديدهما ﴿١٤١﴾ على الآخرين (قوله) والاول ،

أي وقسم الاول على الثاني (قوله) والثالث، أي وقسم الثالث على الرابع (قوله) وأشرف من الثاني والرابع ، أي لان الاول أشرف من الثاني والثالث أشرف من الرابع (قوله) على صغرى الشكل ، الاول بينهما بخلاف الثالث والرابع (قوله) في الاولين الايجاب ، اذ تقول في أول الاول كل فرس حيوان وفي أول الثاني كل فرس صهال (قوله) وفي الآخرين الساب اذ تقول في آخر الاول لاني من القرس بناطق وفي آخر الثاني لاني من القرس بجمار (قوله) في الاول الايجاب ، اذ تقول بعض الانسان ناطق هذا في أول الاول وفي أول الآخر كذلك (قوله) من ضرب السالبتين، الجزئية والسالبة (قوله) في الكبريات ، الموجبتين والسالبتين (قوله) الموجبة الجزئية أي الصغرى من الكبريين الجزئيين أي السالبة والموجبة (قوله) فع الأربعة ، أي مع الكليات الأربعة الكلية الموجبة والسالبة والجزئية الموجبة والسالبة (قوله) فع السالبتين، أي الكبريين السالبتين الموجبة والسالبة (قوله) ينتج سالبة جزئية ، وأما لم ينتج هذان الضريان الكلية لجواز ان يكون الاصغر أهم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الامم أو سلبه عنها كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق أو لا شيء من الانسان بفرس واذا لم ينتج

وأما وضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من الآخرين ذاتاً ونتيجة واول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول يعنيها (و) يشترط في الشكل (الثالث) بحسب الكيفية (ايجاب الصغرى) لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى موجبة او سالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة كقولنا لاني من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لاني من الانسان بصهال او جمار والصادق في الاولين الايجاب وفي الآخرين السلب (و) يشترط فيه بحسب الكمية (كلية احدهما) اي المقدمتين لانها لو كانتا جزئيتين (١) لجا اختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة (٢) فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقاً أو فرساً والحق في الاولين الايجاب والآخرين الساب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات الأربعة وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذه طريق الحذف « واما طريق التحصيل » فالصغرى موجبة فان كانت كلية فع الأربعة وان كانت جزئية فع السالبتين فكانت ضروبه الناتجة ستة (٣) « الاول » من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية (نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي) فبعض المقتات ربوي وبنتين بعكس الصغرى (٤) ليرتد الى الاول فتقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب « الضرب الثاني » من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بخنسه متفاضلا فليس

(١) قوله لانها لو كانتا جزئيتين الخ ، عبارة شرح الرسالة واما كلية احدي المقدمتين فلانها لو كانتا جزئيتين احتمل ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر فلم يجب تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر كقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس فالحكم على بعض الحيوان بالقرسية لا يتعدى الى البعض المحكوم عليه بالانسانية وباعتبار هذين الشرطين تحصل الضروب ستة لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احدهما حذف ضربين آخرين وهما الكبريان والجزئيتان مع الموجبة الجزئية اه (٢) يعني مع ايجاب الصغرى لانه شرط اه (٣) لان اشتراط ايجاب الصغرى حذف ثمانية أضرب كما في الاول واشتراط كلية احدهما حذف آخرين من الكبريات الجزئيات مع الموجبة الجزئية اه قطب (٤) والخلف اه وطريق الخلف في هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجة لكتيته كبرى لان نتيجة هذا الشكل لا تكون الا جزئية وصغرى القياس لا يجابها صغرى لينتج ما ينافي الكبرى فيقال لو لم يصدق بعض المقتات ربوي صدق نقيضه وهو لا شيء من المقتات برروي وتجهله كبرى وتضمنه الى صغرى القياس هكذا كل بر مقتات ولا شيء من المقتات برروي فلا شيء من البر برروي وقد كانت الكبرى وكل بر ربوي وهو خلف اه من شرح ابن جحاف

بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا (١) ويتبين بعكس الصغرى كالاول (٢) « الضرب الثالث » من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض (٣) المقتات ربوي ويتبين كالاول (٤) « الضرب الرابع » من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض البر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين أيضاً بعكس الصغرى (٥) « الضرب الخامس » من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي (٦) ويتبين بعكس الكبرى (٧) ثم الترتيب ثم النتيجة تقول بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس ايضاً الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب « الضرب السادس » من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو كل بر مقتات وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بقياس الخلف (٨)

(١) والا فكل بر مقتات وكل مقتات يصح بيعه فكل بر يصح بيعه وهو يناقض المطلوب اهـ
(٢) تقول بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا اهـ شرح ابن جحاف بالمعنى (*) ليرتد الى الشكل الاول وينتج المطلوب هكذا ، بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اهـ من شرح ابن جحاف معنى (٣) والا فبعض البر مقتات ولا شيء من المقتات ربوي فليس بعض المقتات ربوي وهو يناقض الكبرى وأما العكس فهو أن تعكس الصغرى هكذا بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب اهـ شرح ابن جحاف (٤) أى في العمل والرجوع الى ضرب معين اهـ من نسخة المؤلف رحمه الله (٥) هكذا، بعض المقتات بر ولا شيء من البر يصح بيعه فليس بعض المقتات يصح بيعه وهو المطلوب اهـ (٦) والا فكل بر مقتات ولا شيء من المقتات ربوي فلا شيء من البر ربوي وهو يناقض الكبرى اهـ من شرح ابن جحاف (٧) وجعلها صغرى والصغرى كبرى وعكس النتيجة هكذا بعض الربوي بر وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب اهـ من شرح ابن جحاف (٨) وأما العكس فلا يتصور لان الكبرى لا تنعكس ولا تصلح لصغرية الشكل الاول انعمكت ام لا اهـ من شرح ابن جحاف (*) ولا يمكن بيانه بالعكس لا بعكس الكبرى لانها تنعكس جزئية والجزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول ولا بعكس الصغرى لانها لا تقبل العكس وتقدير ثبوتها لا تقع في كبرى الشكل الاول اهـ فطلب « قلت » واما ابن الحاجب وتبعه عضد الدين فقد بينا هذا الضرب بعكس التقيض الى قولنا كل ما ليس بمتاوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المطلوب قال المحقق الشريف بيانه بعكس التقيض مخالف للمشهور حيث جوزوا استعمال العكس المستوى في بيان نتائج القرائن دون عكس التقيض وعلوه بان المستقيم لا يغير حدود القياس والحق جواز استعماله أيضاً لكونه لازماً بخلاف المقدمة الاجنبية ولادليل على رعاية الحدود في بيان الاقيسة اهـ والمؤلف عليه

السكينة لم ينتج شيء من الضروب المنتجة للايجاب هكذا في شرح الشمسية (قوله) ويتبين أيضاً بعكس الصغرى ، وانما بين في هذه الضروب بعكس الصغرى لصالح كبراهن من حيث كليتها لكبروية الشكل الاول بخلاف الاخرين (قوله) ويتبين بقياس الخلف ، قال في شرح الشمسية لا بعكس الصغرى لان الجزئية لا تقع كبرى الشكل الاول ولا بعكس الكبرى لانها لا تقبل العكس وتقدير انعكاسها لا تصلح لصغرية الشكل الاول

وهو في هذا الضرب (١) ضم نقيض النتيجة الى الصغرى بأن يجعله كبرى لصغرى الاصل لينتج تقيض كبراه تقول لو لم يصدق بعض المقدمات ليس مما يصح يبعه بجنسه متفاضلا لصدق تقيضه وهو كل مقدمات يصح يبعه بجنسه متفاضلا فتجمله كبرى هكذا كل ر مقدمات وكل مقدمات يصح يبعه بجنسه متفاضلا ينتج كل ر يصح يبعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض البر ليس مما يصح يبعه بجنسه متفاضلا هذا خاف، وانما رتبت الضروب هذا الترتيب لان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخيرين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب (و) يشترط في الشكل (الرابع) بحسب الكيفية احد امرين ويشترط مع كل منها بحسب الكمية آخر وقد بين ذلك بقوله (ايجابها مع كلية الصغرى) (٢) واختلافهما في الكيف مع كلية السلب والكبرى) والا لزم اما سلبها أو ايجابها مع جزئية الصغرى او اختلافهما مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى وإيا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار أو الصاهل بانسان وأما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس أو ناطق حيوان أو الناطق الثالث (٣) فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس أو ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس أو الحيوان ليس بانسان « وأما الرابع » فكقولنا لاشيء من الانسان بفرس وبعض الناطق أو الحيوان انسان والحق في الاول

(قوله) للايجاب ، أي في نتائجها

السلام لما قد ذكر سابقاً في حد القياس ان البيان بعكس التقيض من البيان بالمقدمة الغريبة الغير الاجنبية واحتز عنه بقوله لذاته عدل عما اختاره ابن الحاجب وشارحه واعتمد ما ذكره في التظب من البيان بالخلف فقط اه (١) صوابه وهو في هذا الشكل لان الخلف بهذه الطريقة يجري في جميع ضروب الشكل الثالث اه ولعله من سهو القلم اه (٢) في شرح القطب شرط الشكل الرابع بحسب الكيفية والكيفية أحد الامرين وهو اما ايجاب المقدمتين مع كلية احدهما وذلك لانه لولا أحدهما لزم أحد الامور الثلاثة اما سلب المقدمتين أو ايجابهما مع جزئية الصغرى واختلافهما في الكيف مع جزئيتهما وعلى التقادير يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما اذا كانتا سالتين فليصدق قولنا لاشيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان والحق الساب أو لاشيء من الصاهل بانسان والحق الايجاب واما اذا كانتا موجبتين والصغرى جزئية فلانه يصدق قولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان مع حقية الايجاب أو كل فرس حيوان مع حقية السلب وأما اذا كانتا مختلفتين في الكيف جزئيتين فلان الموجبة اذا كانت صغرى صدق قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وان كانت كبرى صدق بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب أو بعض الناطق انسان والحق الساب اه من شرح القطب والله أعلم (٣) وفيه مثالان اشار الي الاول بقوله فكقولنا الخ اه

السلب وفي الثواني الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة (١) ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان (٢) ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة (٣) ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريقة الحذف (واما طريقة التحصيل) فالصغرى الموجبة السالبة تنتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة (٤) والصغرى السالبة السالبة مع الموجبة السالبة والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة السالبة فكانت ضروبه الناتجة خمسة (٥) «الاول» من موجبتين كليتين ينتج موجبة (٦) جزئية (نحو كل

(١) كليتان وجزئيتان هذه كلية والاخرى جزئية والعكس اهـ (٢) وذلك عند كلية الكبرى وعند جزئيتها اهـ (٣) الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية وجزئية والعكس الكبرى سالبة جزئية والصغرى موجبة كلية وجزئية اهـ (٤) لان شرط ايجابها مع كلية الصغرى الخ اهـ (*) في المختصر وشرحه للجلال والجزئية السالبة في هذا الشكل ساقط عند القدماء اذ لا بد في بيان انتاج هذا الشكل من عكس التقديمين أو قلبهما ثم عكس النتيجة فاذا كانت احدى مقدمتيه سالبة جزئية فالنتيجة مثابا وهما لا ينعكسان عند القدماء واما المصنف يعني ابن الحاجب فكان عليه ان يسقطها من كبرى هذا الشكل مع صغرى موجبة كلية لانه يرجع الى الاول بقلب التقديمتين فتصير السالبة الجزئية صغرى في الاول مع كبرى موجبة كلية وتحكم على الصغرى بانها في حكم موجبة فيكمل شرطا الاول عنده، مثاله كل فلك متحرك وبعض الساكن ليس بفلك فاذا قلبت التقديمتان صار هكذا بعض الساكن ليس بفلك وكل فلك متحرك لكننا عرفناك فيما سلف ان الصغرى اذا جعات في حكم بعض الساكن هو ليس بفلك احتيج الي ان يعدل بوضع الكبرى ليتحد الوسط والا فلا اتحاد واذا عدلنا به وقلنا وكل ما هو ليس بفلك متحرك كذبت هذه الكلية كما قدمنا لك كذب نظيرها هنالك وأما المتأخرون فانهم لما بينوا انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين بدليل الافتراض لم يقطعوها من صغرى هذا الشكل ولا كبراه اذا كانت احدى الخاصتين فكانت ضروبه عنده ثمانية لانهم لم يفترطوا في التفتقات ايجابا الا كلية الصغرى فيسقط اثنان ولا في التفتقات كيفا الا كلية احدهما فتسقط الجزئيتان موجبة مع سالبة وعكسه فهذه اربع والتفتقتان سالبا اربع كليتان جزئيتان كلية مع جزئية وعكسه فكان الساقط ثمانية والباقي ثمانية انتهى ولتحقيق ذلك فن آخر غير هذا وعلل المصنف سقوطها بقوله لانها لا تنعكس بالاستوى وانعكست بتقيض مفرديهما فلم يتحد الوسط كما نبهنا على مثله فيما سلف اهـ والله اعلم (٥) عند المتقدمين (٦) وعليه ابن الحاجب اهـ من شرح ايساغوجي لذكر ما سقط من عقم السالبتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة ومن عقمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد فكانت ضروبه الناتجة خمسة اهـ من الهداية مع حذف غير محل (*) وعند المتأخرين ثمانية (*) لسقوط اربعة أضرب باعتبار عقم السالبتين وضربين بعقم الموجبتين مع جزئية الصغرى وآخرين بعقم المختلفتين الجزئيتين اهـ قطب (*) لان شرطه عندهم ان لا يجتمع في مقدمتيه خلسان من السالب والجزئية بان لا يكونا سالبتين أو جزئيتين أو احدهما سالبة والاخرى جزئية الا ان كانت الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية اهـ من حواشي ايساغوجي (٦) وانما لم ينتج الكلية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر وامتناع حمل الاخص على كل أفراد الاعم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق سان مع ان الحق بعض الحيوان ناطق اهـ قطب

(قوله) والصغرى جزئية ،
هذه الجملة حالية (قوله) والسالبة
جزئية ، حال أيضا (قوله) مع
المحصورات ، أي الكبريات (قوله)
مع الموجبة السالبة ، أي الكبرى

(قوله) ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، في شرح التهذيب لبعض المحققين « اعلم » أن هذا الشكل لما خالف الاول في كليتي المقدمتين لم يأت لم ترتيب ضروبه باعتبار موافقة الشكل (١٤٥) الاول في شيء من المقدمات ولا رتب

أيضاً باعتبار نتائجها لعدم الاعتداد بها لبعدها عن الطبع (قوله) ثم الثاني ، قال في شرح الشمسية ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس بخلاف الخامس فإن صفراء جزئية (قوله) وفي أحكام آخر ، هي أحكام الاختلاط والمختلطات هي الاقيسة الحاصلة من خلط الموجبات بعضها مع بعض (قوله) في كتب الفن ، إلا المختصر وشرحه فكما في الكتاب لعدم تعرضه للموجبات أيضاً

(قوله) لبعض المحققين ، هو الجلال ا ه ح (قوله) لبعدها عن الطبع ، فرتبت باعتبار أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين والثاني لمشاركته له في ايجاب المقدمتين وأن كان الثالث والرابع مشتملين على كلية كلا المقدمتين ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب مع كلية المقدمتين ثم الرابع لكونه أخص من الخامس ثم الخامس لارتداده الى الشكل الاول بعكس المقدمتين ا ه من شرح الجلال على التهذيب يهدف لترتيب بقية الاقسام التي لم تذكر في الكتاب ا ه ح

عبادة تجب فيها النية وكل وضوء عبادة) فبعض ما تجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب (١) ثم عكس النتيجة (٢) تقول كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء تجب فيه النية وينعكس الى بعض ما تجب فيه النية وضوء وهو المطلوب (٣) « الضرب الثاني » من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة « الضرب الثالث » من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة يستغني عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين بمثل ما تقدم « الضرب الرابع » من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين بعكس المقدمتين تقول بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب « الضرب الخامس » من موجبة جزئية وصغرى سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين كالرابع (٤) ولم يعتبر (٥) في ترتيب هذه الضروب بانتاجها لبعدها عن الطبع (٦) بل اعتبر بها أنفسها فقدم الاول لأنه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكل السالب أشرف من الجزئي الموجب لمشاركة الاول في ايجاب المقدمتين (٧) وفي أحكام آخر ليس هذا مقام ذكرها « فان قلت » ان عدة اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكر مع الاختلاف في الكيف كلية احداها

(١) ليرتد الى الشكل الاول ا ه (٢) بأن تجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير هكذا كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية ومقتضى الظاهر ان تكون النتيجة كلية وهي كل وضوء تجب فيه النية لكن هذا الشكل ينتج الطالب الرابع المحصورة ما عدا الموجبة ان كلية فلا بد فيه حينئذ من عكس النتيجة أيضاً فيكون بعض ما تجب فيه النية وضوء ا ه (٣) ولا يصح الخلف اذ لا يصح انضمام النتيجة الى شيء من المقدمتين ا ه من شرح جهاف (٤) فيكون بعض المستغني عن النية مباح ولا شيء من المباح بوضوء ا ه (٥) قوله ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بانتاجها ، يعني فيقدم ما اتجج الاشرف ا ه (٦) في نسخة من الطبع ا ه (٧) ثم الثالث لارتداده الى الشكل الاول بعكس الترتيب ثم الرابع لكونه أخص من الخامس لاشتغاله على صغرى الشكل الاول ا ه

(قوله) لكونه أخص من الخامس ، لكلية مقدمتيه بخلاف الخامس فإن صفراء جزئية ا ه ح (قوله) المختصر وشرحه ، الظاهر ان الاستثناء منقطع ا ه ح من خط شيخه

(قوله) في الثلاثة أي الاضرب ، التي اخرجها اشتراطنا وهي السالبة الجزئية الصغرى مع الموجبة الكبرى والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الكبرى والسالبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى وقد تقدم أمنلتها في الثالث مما اختل فيه الشروط المعتبرة وفي الرابع من ذلك (قوله) كلية السلب الخ ، مفعول اشتراطنا (وقوله) واحدة ، خبر يكون أي تكون السالبة واحدة مع الخاصتين ومثال المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة يؤخذ من التهذيب بعون الله تعالى (قوله) المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض «ب» ليس «ج» وكل «آب» ينتج سالبة جزئية بعض «ج» ليس «آ» لأنه يترد من الضرب الرابع من الشكل الثاني بعكس الصغرى هكذا بعض «ج» ليس «ب» وكل «آب» فبعض «ج» ليس «آ» هكذا في شرح التهذيب لكن هذا العكس إنما يكون حيث كانت الصغرى إحدى الخاصتين من الموجبات فهذا التمثيل غير مفيد (قوله) وهو المركب ، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى كقولنا كل «ج» ليس «ب» وبعض «آ» ليس «ب» ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «آ» ويرتد إلى الضرب السادس بعكس الصغرى ولكن لابد أن تكون السالبة الجزئية إحدى الخاصتين كما عرفت

«قلت» انما تمت لهم الثمانية (١) الاضرب بشرط آخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة (٢) التي اخرجها اشتراطنا لكلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين أعني المشروطة الخاصة (٣) والعرفية الخاصة (٤) حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى (٥) وموجبة كلية (٦) كبرى إلى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية (٧) صغرى (١) الاولى الثمانية أضرب ووجه بان الاضرب بدل كإياه في الحديث من الالف الدينار اهـ أوبانه جار على مذهب الكوفيين كما هو معروف عنهم اهـ (٢) المذكورة بقوله والا لازم اما سلبها الخ اهـ (٣) هي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد الادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبالضرورة لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اهـ (٤) هي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع مع قيد الادوام بحسب الذات كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً لادائماً ولا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً اهـ (٥) قوله سالبة جزئية صغرى الخ ينتج سالبة جزئية اهـ (٦) قوله موجبة كلية كبرى نحو ليس بعض العبادات لا يجب فيها النية وكل وضوء عبادة فليس بعض ما لا يجب فيه النية وضوء بعكس الصغرى ليرتد إلى الشكل الثاني وينتج النتيجة بعينها وهذا على القول بان السالبة الجزئية تنعكس اهـ من شرح ابن جفاف (٧) قوله من موجبة كلية صغرى الخ نحو كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً اهـ جلال (*) نحو كل عبادة يجب فيها النية وليس بعض غير الوضوء عبادة

(قوله) كقولنا بعض «ب» الخ ، بيانه أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن وكل فلك متحرك ، ينتج سالبة جزئية هي بعض الساكن ليس بفلك وقوله بعد هذا بعض «ج» بيانه بعض الساكن ليس بمتحرك وكل فلك متحرك فبعض الساكن ليس بفلك اهـ من خطط زيادة للايضاح (قوله) فهذا التمثيل غير مفيد ، ومثاله الصحيح المفيد من سالبة جزئية مشروطة خاصة أو عرفية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الصغرى ليرتد إلى الثاني وينبغي أن تكون كبراه دائمة بحسب الذات والوصف كاهو

معتبر في الشكل الثاني أن يقال بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك دائماً وذلك بان تعكس الصغرى إلى قولنا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وتجمعه صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا بعض الساكن ليس بمتحرك مادام ساكناً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج من الشكل الثاني بعض الساكن ليس بفلك دائماً وهو المطالب اهـ ح (قوله) كقولنا كل «ج» الخ ، بيانه كل متحرك منتقل وبعض الساكن ليس بمتحرك ينتج بعض المنتقل ليس بساكن اهـ ح زيادة للتوضيح (قوله) بعكس الصغرى ، في نسخة بعكس الكبرى وعليه ما لفظه الكبرى غير صالحة للانعكاس لأنها سالبة جزئية الا ان تكون إحدى الخاصتين كما قال المحشي ، ومثاله والسالبة الجزئية الكبرى إحدى الخاصتين أن يقال كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الكاتب ليس بضاحك مادام كاتباً لادائماً ينتج بعض الحيوان ليس بكاتب وذلك بان تعكس الكبرى إلى قولنا وبعض الضاحك ليس بكاتب مادام ضاحكاً لادائماً وتجعل كبرى وصغرى الاصل صغرى هكذا كل ضاحك حيوان دائماً وبعض الضاحك ليس بكاتب مادام ضاحكاً لادائماً ينتج من الثالث بعض الحيوان ليس بكاتب دائماً وهو المطالب اهـ ح

(قوله) وهو المركب من سالبة كلية صغرى ، وموجبة جزئية كبرى مذكورنا لاشيء من «ب ج» وبعض «ا ب» ينتج سالبة جزئية هكذا بعض «ج» ليس «أ» ويرد في هذا ما عرفت «واعلم» ان القديما جزموا بعدم انتاج هذه الثلاثة الضروب والتأخرون لما اتفق لهم بيان انعكاس السالبة الجزئية اذا كانت احدى الخاصتين لاحظوها في كل من هذه الثلاثة فانتجت ، والمؤلف عليه السلام اختص بزيادة شرط الكلية والسلب في المتن فاقضى ان الاضرب الثلاثة لا تنتج عنده الا بذلك الشرط المزيد فكان اعتبار ما في المتن موافقا للقديما في عدم انتاجها مطلقا وكلامه في الشرح يقضي بموافقة المتأخرين في اشتراط احدى الخاصتين لانتاج هذه الثلاثة الاضرب وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ما عليه المتأخرون فاورد الامثلة وصحح الانتاج باعتبار الخاصتين فغده من موضعه اذ لا يخلو المقام وهو خلاصة ما في شرح الشمسية (قوله) وقد عرفت ان النتيجة سالبة جزئية ، يعنى في هذا الضرب الثامن (قوله) فلا تنعكس الا بالشرط المذكور ، وهو ان تكون احدى الخاصتين ﴿١٤٧﴾

(قوله) كقولنا لاشيء من «ب ج» الخ ، بيانه أن يقال لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع وبعض الحيوان كاتب ينتج سالبة جزئية هكذا بعض الساكن ليس بكاتب اهـ (قوله) ويرد في هذا التعريف ما عرفت ، ومثاله الصحيح من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى فينتج سالبة جزئية خاصة ان تقول لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً وبعض الحيوان كاتب

وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس، من الشكل الثالث ويرد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى (١) وموجبة جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت (٢) ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور (٣) اما اذ لم تكن السالبة في الثلاثة التي اغفلنا ذكرها احدى الخاصتين يحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج ينتج ليس بعض ما يجب فيه النية غير وضوء بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث وينتج النتيجة المطلوبة بعينها على القول بان السالبة الجزئية تنعكس كنفسها اهـ من شرح ابن جحاف (١) قوله من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى نحو لاشيء من العبادة لا يجب فيه النية وبعض الوضوء عبادة ينتج ليس بعض ما لا يجب فيه النية وضوء بعكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول وعكس النتيجة اهـ من شرح ابن جحاف (٢) قوله وقد عرفت ان نتيجته الخ يعنى في الضرب الرابع من الشكل الاول اهـ (٣) وهو ان تكون السالبة في تلك الثلاثة واحدة من الخاصتين أى الشرط الخاصة والعرفية الخاصة كما مر آنفاً اهـ

دائماً ينتج بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً لادائماً وذلك بان تبدل احدى المقدمتين بالآخرى ليرتد الى الشكل الاول هكذا بعض الحيوان كاتب دائماً ولا شيء من الكاتب بساكن مادام كاتباً لادائماً ينتج من الاول بعض الحيوان ليس بساكن مادام حيواناً لادائماً وينعكس الى قولنا بعض الساكن ليس بحيوان مادام ساكناً لادائماً وهو المطلوب ثم لا يخفى ان المراد بالنتائج هي الصادقة والخاصتان في صغرى هذا الضرب لا ينتجان مع الدائمتين الا كاذبتين لان لادوام عكس النتيجة يحكم بتخلف ضرورة سلب الاكبر أو دوامه عن الاصغر فلا ينتج هذا الضرب الصدق الا في ثمانية اختلاطات الخاصتين مع العامتين واثنتان في أربعة ثمانية اهـ (قوله) وقد اعتمد بعض شراح التهذيب ، هو الجلال والفظه في الشرح ، السادسة من سالبة جزئية خاصة صغرى وموجبة كلية كبرى نحو بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً واشترط كون الصغرى خاصة لأنه انما يتبين بالرد الى الشكل الثانى عكس الصغرى وهي سالبة جزئية لا تنعكس ما لم تكن احدى الخاصتين ولا بد أن تكون الكبرى معها من الست المنعكسة السوالب لأن الشكل الثانى ان لم يصدق الدوام على صغره فلا بد ان تكون كبراه من الست فيجب ان تكون كبرى هذا الضرب كذلك لأنه لما ارتد الى الثانى وجب أن يعتبر فيه ما اعتبر فيه فنتيجته كنتيجة الثانى ان صدق الدوام على احدى مقدمتيه فالنتيجة دائمة والا فكالصغرى محذوفاً عنها فيه اللادوام واللاضرورة وهي في هذا الضرب لا تكون الا العرفية العامة أعنى ان لم يصدق الدوام على احدى المقدمتين الخ ما ذكره فيه ومثال ذلك بالضرورة أو الدوام بعض المتحرك ليس بساكن مادام متحركاً لادائماً وكل فلك متحرك دائماً ينتج بعض الساكن ليس بفلك والله أعلم اهـ بتصرف يسير مفيد (قوله) يعنى في هذا الضرب الثامن ، بل المراد الضرب الرابع كما يناهى به رجوع الضمير اليه في كلام المؤلف والله أعلم اهـ

واستوضح ذلك (١) من نظيري الثالث ونظير الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا يحسن ذكر ذلك الشرط الا مع بيان الموجبات بساطها ومركباتها وبيان انعكاسها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود (٢) واعلم (٣) ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهي ان الطبيعي والسابق الى الذهن في بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الآخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شيء من النار يبارد وقيل فان النار اولى بان تكون موضوعة لسلب البارد والتفصيل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن امكن ان لا ينتظم على نهج الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا تكون عنها (٣) غنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة (٤) لا يترد الى الشكل الاول فتفسس الحاجة اليها عند استحصال المحمولات المتعلقة بها (القسم الثاني في) القياس (الاستثنائي) (٥) وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية (٦) جملة ان كان طرفا الشرطية في الاصل حليتين (٧)

(قوله) واستوضح ذلك ، أي حصول الاختلاف من نظيري الثالث أي الثالث مما اختل فيه الشروط المعتمدة في هذا الشكل الاول منها ما عرفت من قولنا ليس بعض الحيوان بالإنسان وكل فرس أو ناطق حيوان والثاني منها كل إنسان ناطق وبعض الفرس أو الحيوان ليس بالإنسان (قوله) ونظير الرابع ، وهو قولنا لا شيء من الإنسان فرس وبعض الناطق أو الحيوان إنسان (قوله) ولا يحسن ذكر ذلك الشرط ، وهو كون السالبة في الثلاثة الا ضرب احدي الخاصيتين (قوله) في القياس الاستثنائي ، قد عرفت توجيهه الظرفية بما تقدم (قوله) وهذا القياس ، أي الاستثنائي (قوله) الاولى شرطية ، مذكورة بطرفيها والثانية حلية هي وضع أحد طرفي تلك الشرطية أو رفعه مع لكن التي لصحتها اسمي استثنائية (قوله) في الاصل حليتين ، انما قال في الاصل لانها بعد التركيب قضية واحدة اذ أداة الاتصال والانفصال قد أزالنا تمام الطرفين

(١) قوله واستوضح ذلك من نظيري الثالث ونظير الرابع الخ يعني من مثاليه ومثال الرابع المتقدمة في صدر هذا الشكل في شرح قوله وإيجابها معاً مع كلية الصغرى وذلك عند التمثيل باعتبار اختلال الشروط فالسادس والسابع والثامن المتروكة من هذا الشكل هي الثلاثة المذكورة هناك اه (٢) قوله واعلم ان هذه الاشكال الثلاثة الخ ذكر هذه الفائدة العلامة الفنادي في فصوله اه (٣) قوله فلا تكون عنها غنية ، أي الاشكال الثلاثة اه (٤) قوله على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة الخ ، هو الضرب الرابع من الشكل الثاني والضرب السادس من الشكل الثالث اه وفي حاشية ما لفظه وهو ما بين بقياس الخلف والله أعلم لكن يقال ان قياس الخلف مرجعه الى قياس اقتراني وقياس استثنائي فينظر والله أعلم « والجواب » ان القياس الاقتراني لا يخلو من أحد الاشكال فيمكن أن يكون القياس الاقتراني من أي الاشكال الثلاثة اه والتحقيق ان قياس الخلف مبين للثلاثة الاشكال فلاضير في رجوع أيها الى القياس الاستثنائي والقياس الاقتراني ولو كان من الشكل الاول اه (٥) قوله القسم الثاني في القياس الاستثنائي ، قد مر ان القياس الاستثنائي ما تكون النتيجة أو تقيضها مذكوراً فيه بالفعل على هيئة النتيجة وترتيبها ولا يمكن أن تكون مقدمة من مقدمات القياس التامة والازم اثبات الشيء بنفسه أو تقيضه وهو محال فتعين أن يكون ذلك جزء مقدمة والمقدمة التي جزؤها قضية لا تكون الا شرطية فالقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احدهما شرطية والاخرى وضع أو رفع أي اثبات لاحد جزئها أو رفع ليلزمه وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه اه من شرح ابن جفاف (٦) سميت استثنائية لاشتغالها على أداة الاستثناء اه شريف (٧) أي قبل دخول آلة الشرط نحو ان كان هذا إنسان فهو حيوان فهو قبل دخول حرف

والا فشرطية (١) او حملية (وهو) قسمان (متصل (٢)) وهو ما تكون شرطية قضية متصلة (ونأمله) اي النتائج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله (وضع المقدم (٣)) فانه ينتج وضع التالي أي عينه لان صدق المزموم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثنى فيه تقيض التالي في المقدمة الاستثنائية (و) هذا معنى قوله (رفع التالي) فانه ينتج رفع المقدم اي تقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المزموم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثنى فيه عين التالي أو تقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء المزموم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاؤه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق المزموم ولا انتفاؤه لجواز ان يكون اللازم اعم من المزموم (٤) (و) القسم الثاني من القياس الاستثنائي (منفصل) وهو ما تكون شرطية منفصلة (ونأمله (٥)) أي النتائج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان أيضا أحدهما ما استثنى فيه (وضع كل) من المقدم والتالي أي عينه (في الحقيقية (٦) وممانعة الجمع) وقد عرفهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم تقيض الجزء الآخر لامتناع الجمع بينهما وأما استثناء تقيض أحد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا تقيضه لجواز ارتقاعهما في ممانعة (٧) الجمع (و) الثاني ما استثنى (رفعه) أي رفع كل من المقدم والتالي أي تقيضه (فيها) أي في الحقيقية (وفي ممانعة الخلو) لان استثناء تقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع خلو عنهما، وأما استثناء عين أحدهما فلا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في ممانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج (٨) وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه

الشرط من حمليتين هما هذا انسان وهذا حيوان وهو ظاهر اه متقوله من خط لي (١) قوله الا فشرطية أي الثانية الاستثنائية شرطية وذلك حيث كان طرفا الشرطية شرطيتين وقوله أو حملية أي حيث كان طرفاها شرطية وحملية اه (٢) وكان الاحسن لو قال الاستثنائية حملية ان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين أو احدهما والا فشرطية اه (٣) يعني ان كان من شرطيتين في الاصل فلا استثنائية شرطية مطلقا ان كان من شرطية وحملية فشرطية ان استثنى الشرطية وحملية ان استثنى الحملية، مثال الاخر ان كان هذا عددا فهو زوج واما فرد لكنه عدد فهو اما زوج أو فرد فبذلك حملية وان قلت لكنه ليس اما زوج أو فرد فهو ليس بمدف فهذه شرطية والله اعلم اه هكذا قيل واذا فسر الاصل في قوله من شرطيتين في الاصل بقيل دخول أداة الشرط على ما قيل في الحمليتين في الحاشية السابقة فبقي اشكال تأمل اه (٢) وذلك لاشتراكه على اتصال بين الشرط والجزاء اه شريف (٣) أي المنتج يعني الذي تحصل منه النتيجة هو وضع المقدم أي عينه أي استثناء عينه ينتج عين التالي وقوله ورفع التالي أي تقيضه فانه ينتج رفع المقدم أي تقيضه اه (٤) فلا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص ولا من عدم الاخص عدم الاعم فيسقط من هذه الاربعة الاثنان، لا يقال عدم الانتاج فيما اذا كانت اللازمة عامة اما اذا كانت مساوية فلا نتاج ضروري فان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالتأخر موجود لكن النهار موجود ينتج ان الشمس طالعة ولو قلنا لكن الشمس ليست بطالعة ينتج ان النهار ليس بموجود لانا نقول الانتاج هاهنا ليس بصورة القياس بل لخصوص المادة والمعتبر هو الاول اه من شرح خير الله على ايساغوجي (٥) كحيوان في المثال احتراز من ان يستوي نحو ان كان هذا انسانا فهو ناطق ونحو ان كان هذا حيوانا فهو متفلسف اه (٦) ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من ثبوت العام ثبوت الخاص اه علوي (٥) أي المنتج يعني ان الذي تحصل منه النتيجة هو وضع كل من المقدم والتالي أي اثبات عينه في الحقيقية الخ والنتيجة هي الجملة الواقعة بعد الجملة الاستثنائية (٦) قوله في الحقيقية، وهي التي يكون العناد بين جزئها في الوضع والرفع مما لانها لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً فلا يلزم من استثناء عين كل منهما رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ومن استثناء تقيض كل منهما وضع الآخر لامتناع الخلو عنهما فنتج النتائج الاربعة اه من شرح ابن جفاف (٧) يقال فكان القياس ان لا يسمى تقيضا اذ لا يرتفعان وانا ليسي ضد اه (٨) قوله فعرفت ان الحقيقية لها أربع نتائج، اثنتان باعتبار استثناء العين واثنتان باعتبار استثناء التقيض اه من شرح ابن جفاف

ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعته عن رفعه لامتناع الجمع بينها والخلو عنها وممانعة الجمع لها نتيجتان (١) رفع كل من الجزئين عن وضع الآخر (٢) لامتناع الجمع فقط وممانعة الخلو (٣) مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الآخر (٤) لامتناع الخلو فقط وكقولنا دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بزوج فليس بزوج وكقولنا دائماً إما أن يكون هذا شجراً أو حجراً لكنه شجر فليس بشجر لكنه شجر فليس بشجر وكقولنا دائماً إما أن يكون هذا لاشجراً أو لاجحراً لكنه شجر فهو لاججر لكنه شجر فهو لاشجر * واعلم * أن لاتنتاج القياس الاستثنائي شروطاً لا يحسن اغفالها فنقول * الشرط الاول * إيجاب الشرطية (٥) متصلة او منفصلة لأنه إذا لم يكن بين الأمرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود (٦) أحدهما او عدمه وجود الآخر او عدمه * والشرط الثاني * أن تكون المتصلة (٧) لزومية والمنفصلة عنادية لأن المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم (٨) أما الاول فلأن العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم

(قوله) لم ينتج وضع مقدمها ، وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم يعني كما هو شأن القضية اللزومية (قوله) أما الاول، أعني عدم انتاج وضع مقدمها وضع التالي (قوله) حاصل قبل العلم بوضع المقدم ، نحو أن كان الإنسان تامة فالحمار ناهق فالعلم بالناهقية حاصل قبل العلم بالناهقية وهو ظاهر إذ لو لم يعلم وضع التالي وثبوته لم يحصل الاتفاق ولم يصدق إذ الكاذب لا يوافق شيئاً

(١) قوله وممانعة الجمع لها نتيجتان ، في شرح ابن جفاف وممانعة الجمع تشارك الحقيقة في الاولتين اللتين باعتبار استثناء العين فيلزم من استثناء عين كل من الجزئين رفع الآخر لامتناع الجمع فيها لا الآخرين اللتين باعتبار استثناء التقيض فلا يلزم فيها من استثناء تقيض احدهما وضع الآخر لأنها لاتمنع الخلو نحو هذا اما شجراً او حجراً لكنه شجر فليس بشجر او لكنه شجر فليس بشجر ولا يلزم من الرفع شيء فلو قيل لكنه ليس بشجر لم يلزم أن يكون حجراً لجواز أن يكون امرأة غيرهما اهـ (٢) ولا ينتج رفع كل منهما عين الآخر لامكان ارتفاعهما بخلاف الحقيقة فانه ينتج وضع كل منهما تقيض الآخر كما عرفت اهـ جلال (٣) قوله وممانعة الخلو مثلها في شرح ابن جفاف وممانعة الخلو بعكسها فتشارك الحقيقة في الآخرتين اللتين باعتبار استثناء التقيض لامتناع الخلو فيها فيلزم فيها من رفع كل منهما وضع الآخر ولا يلزم من وضع أيهما شيء لجواز اجتماعهما فيها نحو هذا اما لارجل او لاسمأة لكنه رجل فهو لارجل او لكنه اسمأة فهو لارجل واما استثناء العين فلا يلزم منه شيء فلو قيل لكنه لارجل لم يلزم أن يكون اسمأة لجواز أن يكون شيئاً غيرهما اهـ (*) يعني لها نتيجتان بحسب استثناء التقيض اهـ (*) فالحاصل منها ثمانية اقسام لكن الاربعة ساقطة لعدم انتاجها فبقيت الاربعة فصار مجموع اقسام الاستثنائي ستة عشر قسماً عشرة منها منتجات وستة عقيبات اهـ خير الله على ليصاغوجي (٤) قوله عن رفع الآخر ، ولا ينتج وضع كل منهما تقيض الآخر لامكان اجتماعهما (٥) أي إيجاب اللزوم والعناد وإذا لم يكن بين الأمرين لزوم او عناد لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الآخر ولا عدمه اهـ من شرح ابن جفاف (٦) لأن الساب فيها رفع التلازم أو التعاند بين طرفيها كما علمت وانه ينبغي الاستدلال بوجود احدهما أو افتقائه على وجود الآخر أو افتقائه اهـ شرح جلال (٧) قوله أن تكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية أي لاتتفاقية فيهما اهـ (٨) لأن العلم بصدق الاتفاقية او كذبها موقوف على

(قوله) مستفاد من العلم بصدق التالي ، هذا مستقيم في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لمجرد صدق التالي لان صدقها حينئذ يكون عن مقدم وتال صادق وعن مقدم كاذب وتال صادق وأما الاتفاقية الخاصة فلا لانه اعتبر فيها توافق الجزئين على الصدق فلا تكون صادقة الا عن مقدم وتال صادقين (قوله) فلو استفيد العلم به أي بصدق التالي من العلم بالاتفاقية لزم الدور هكذا في شرح الشمسية (قوله) وأما الثاني ، وهو قوله ولارفع تاليها رفع المقدم (قوله) فلانه لا اتصال بين تقيضي طرفي الاتفاقية يعني فلا يلزم من رفع تاليها رفع المقدم (قوله) اما في الاتفاقية الخاصة الى قوله بمجرد توافق الجزئين على الصدق ، فهي أخص من الاتفاقية العامة لانه متى صدق الجزآن أعنى المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس أعنى لا يلزمه أنه متى صدق التالي صدق المقدم (قوله) بل لمجرد صدق التالي ، يعني وان كذب المقدم وأما العكس أعنى مجرد صدق المقدم مع كذب التالي فلا لان الاتفاقية حينئذ تكون كاذبة كما يأتي اذ الكاذب ﴿١٥١﴾ لا يوافق شيئاً قال في شرح الشمسية في

ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور (١) واما الثاني فلانه لا اتصال بين تقيضي طرفي (٢) الاتفاقية لابللزم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهي التي تكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين تقيضيها اتفاق لكذبها ولا لزوم لعدم العلاقة (٣) واما في الاتفاقية العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا للعلاقة بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقاً (٤) من الاولى اذ لا حاجة فيها ان صدق المقدم كقولنا ان كان هذا الخلاء موجوداً (٥) فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها (٦) فلا يلزم من صدق المتصلة الاتفاقية مع العلم بصدق احد طرفيها فلو استفيد العلم بصدق احد الطرفين او كذبه من الاتفاقية لزم الدور اه من شرح ابن جفاف (١) كذا ذكره القطب وفي المآلة ضرورة توقف صدق الاتفاقية على صدق كلا طرفيها اه (٢) وهما عدم الناطقية وعدم الناهقية اه (٣) قوله لعدم العلاقة ، والمراد بالعلاقة شيء بسببه يستلزم الاول الثاني كالعلية والتضاييف اما العلية قبأن يكون المقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولاً له كقولنا ان كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة أو يكونا معلولين علة واحدة كقولنا ان كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فن وجود النهار وضاءة العالم معلولان لظهور الشمس واما التضاييف قبأن يكونا متضاييفين كقولنا ان كان زيد أباً لعمرو كان عمرو ابنه اه قطب (٤) فانه متى صدق المقدم والتالي فقد صدق التالي ولاينعكس اه قطب (٥) والخلا معدوم دائماً اه (٦) فلا يكون بين تقيضيها اتفاق لكذبها كما مر اه

فبينهما عموم وخصوص (قوله) فلجواز صدق طرفيها أي كل منهما على انفراد وهذا جواب قوله وأما الاتفاقية العامة يعني انها وان كفى في صدقها مجرد صدق التالي فذلك لا يمنع عن جواز صدق الطرفين أعنى المقدم والتالي واذا جاز صدقهما لم يلزم من صدقهما مع كذب تاليها كذب مقدمها فلا ينتج رفع تاليها رفع المقدم ولعل هذا من المؤلف عليه السلام على سبيل القرض أي لو فرض صدق الاتفاقية المتصلة مع كذب التالي لم يلزم منه كذب المقدم لجواز صدقهما جميعاً وذلك انك قد عرفت من كلام شرح الشمسية ان الاتفاقية تكذب لكذب التالي فلو لم يحمل كلام المؤلف على أنه على سبيل القرض لنا في قوله مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية

(قوله) لكذبها الخ ، مشكل عليه في بعض النسخ وعليه ما قلناه عبارة المؤلف لكذبها أي التقيضين فلا يخلو كلام القاضي عن سهو من جهة التقديم والتأخير ومن جهة حمل كذبها على ماتري فتأمل اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه وينظر فالظاهر صحة كلامه اه ح

(قوله) وكذلك المنفصلة الاتفاقية ، وهي التي حكم فيها بالتنافي لالذات الجزئين بل لجرد اتفاق المناطة بينهما وان لم تكن المناطة لمفهومها كقولنا في الاسود والاكاتب ﴿١٥٢﴾ اما ان يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية وذلك لاتفاق تحقق السواد

كذب ناليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي يتنافى صدق الاتفاقية (١) وكذلك المنفصلة (٢) الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثناء فلا يكون مستفاداً منه ﴿والشرط الثالث﴾ كلية الشرطية (٣) متصلة او منفصلة ولا جازان يكون الزوم او العناد (٤) على بعض الاوضاع والاستثناء على بعض آخر فلا يلزم من وضع أحد جزئي الشرطية او رفعه وضع الآخر أو رفعه اللهم (٥) الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع (٦) أو يكون وضع الزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء (٧) فانه ينتج القياس حينئذ (٨)

(١) في حاشية مالفظة اذ لا تسمى اتفاقية الا بالصدق اه (٢) قوله وكذلك المنفصلة الاتفاقية عطف على قوله لان التصلة اه (٣) عبارة السيد الحسن الجلال في شرحه على التهذيب ، الثالث كون احدي المقدمتين يعنى الشرطية والاستثنائية كلية اه والمراد بكلية الاستثنائية كلية الوضع أو الرفع اه (٤) قوله أو العناد ، في بعض النسخ بالواو اه (٥) عبارة القطب أو رفعه اللهم الا أن يكون وضع الزوم والعناد بعينه الخ وهي أحسن اذ لم يذكر بعد قوله اللهم الا الطرف الثاني لا الاميل وهو قول المؤلف اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ اذ لا يخفى ما في ادخاله في الاستبعاد من الخلل اذ ذلك هو معنى كلية الشرطية متصلة أو منفصلة فينبغي الاكتفاء بقوله اتفاقاً متصلة أو منفصلة والا جاز الخ اه (٦) قوله وعلى جميع الاوضاع كأن يكون كلياً لا جزئياً اه (٧) حيث يكون الزمان واحداً أو نحو ذلك كقولنا ان قدم زيد الآن فهو مكرم لكنه قدم الآن ينتج أنه مكرم اه مرآه (٨) بدون الشرط اه طرى على ايساغوجي

تنبیه

قد كان سبق الوعد في الديباجة باننا نضع ما وجد من حاشية الدراية على شرح الغاية للعلامة البدر النير محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله والآن حين الايقاء بذلك الوعد خلا ان فيما وجدناه سقطاً من أثناء بحث الأحكام الى المقصد الثاني تعذر وجوده بعد تطلبه ، وفي آخر ما وجدناه بخط ولد مؤلفها السيد العلامة عبد الله بن محمد الامير مالفظة انتهى ما وجدته من الحاشية السجدة بالدراية على شرح الغاية للوالد البدر النير شيخ الاسلام والمسلمين محمد بن اسمعيل الامير بن بوابل رحمته ثراه ومن خطه نقلت هذا اه فتقول قال رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

« اعلم » انالم تتكلم على ما قدمه المصنف من الابحاث المترعة من علم المنطق لاهل الاول انه فن مستقل ليس من اصول الفقه وله كتب موضوعة معروفة وانما اول من ادخله في كتب الاصول وهزجه بها الغزالي وتبعه الناس كابن الحاجب والمصنف وقد خلا عنه مثل جمع الجوامع

وانتفاء الكتابة فلا يصدق ان لاتنفاء الكتابة ولا يكذب ان لوجود السواد ومثال مانعة الجمع وممانعة الظاهر مذكور في البسائط (قوله) لم ينتج وضع أحد طرفيها ، بمعنى صدق كل واحد منهما على انفراده (قوله) ولا رفعه أي رفع كل واحد منهما على انفراده فلا ينتج وضع المقدم عن رفع التالي ولا رفعه عن وضعه الى آخر ما سبق من النتائج الاربع في الحقيقة والمؤلف قد شملت عبارة جميع أقسام المنفصلة الاتفاقية وهي الحقيقية . وممانعة الجمع . وممانعة الظاهر (قوله) اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققاً الخ ، ينظر في ادخال هذا الطرف في الاستبعاد اذ ذلك معنى الكلية فينبغي الاقتصار على الطرف الثاني كما في شرح الشمسية حيث قال اللهم الا ان يكون الزوم والعناد بعينه وضع الاستثناء الخ (قوله) فانه ينتج القياس حينئذ ، ضرورة كقولنا ان قدم زيد في وقت الظهر مع عمرو أكرمه لكن قدم مع عمرو في ذلك الوقت فأكرمته

(قوله) ينظر في ادخال الخ ، بل يقال هو معنى كلية الاستثنائية

لا الشرطية وهو الموافق لكلام القطب مع التأمل فلا وجه للتنظير اذ صاحب القطب جملة ثلاثة أقسام فتأمل حتى التأمل اه من انظار القاضي احمد أبي الرجال ح

البحث الثاني

(في الموضوعات اللغوية) ﴿فصل﴾ هذا الفصل متضمن للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات (الوضع (١)) لغة جعل الشيء في حيز معين ﴿واصطلاحاً﴾ مشترك بين معنيين أحدهما تعيين اللفظ بأزاء معنى

(١) فائدة الفرق بين الوضع والاستعمال والحل أن الوضع هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا أمر متعلق بالواضع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما شتمل على مراده كحمل الشيء المشترك على معنيه لكونه مشتملاً على المراد وهذا من صفات السامع اه اسنوى

وغيره مع استيفائه لقواعد الأصول وثانيهما أن الذي أتى به المصنف منه شيء يسير لا يفي بمقاصد فن المنطق كما يعرف ذلك من عرقه والنزالي أول من غلا في علم المنطق وقال أنه لا يوفق بعلم من لم يتمنطق وليس الأمر كما قال

البحث الثاني

قال وبه يدل اللفظ لا بذاته «أعلم» أن أئمة النحو والبيان والأصول رسموا الوضع بأنه تخصيص شيء بشيء بحيث إذا أطلق الأول أو أحس فهم الثاني، ولا يخفى أن التخصيص اضيف إلى مفعوله وحذف فاعله، وفاعل المصدر يحذف كثيراً وأصله تخصيص الواضع شيئاً بشيء إلى آخره ضرورة أنه لا بد للتخصيص من مخصص «ان قلت» لم توضحوا على حذفه «قلت» لأنه لو ذكر لكان دوراً صريحاً ومع طيه كان دوراً مستوراً وإذا عرفت هذا فستعرف أنه لم يثبت تعيين الواضع وإذا لم يتعين فلا سبيل إلى النقل عنه بأنه حصص هذا اللفظ بهذا المعنى إذ النقل عن غير معين محال وحينئذ فقول أئمة اللغة هذا اللفظ معناه كذا ليس بالنقل عن الواضع ضرورة بل لا قوا العرب مثلاً أو تتبوا اللغات منهم وذلك بأن سموهم يطلقون لفظاً على معنى ويتكرر إطلاقهم عليه بحيث يدور اللفظ بدوران المعنى وجوداً وعدماً فعملوا بذلك أن اللفظ مدلوله كذا، والعرب أيضاً لم يلاقوا الواضع ضرورة أنه لا لقاء لغير معين بل تلقوا وسموا من سلفهم مثل تلقي من تلقى وسمع منهم وهلم جرا إلى أن تنتهي السلسلة إلى أبي البشر آدم عليه السلام فإنه لم يكن له سلف يتلقى عنهم إلا أن لك أن تقول أنه تلقى من الملائكة ما يعلمونه مع بقائه في الجنة أو أنه تعالى علمه معاني الألفاظ بالقرائن العقلية أو بالوحي ثم تلقى عنه نبوه وعرفهم بها، فلما عرفت أنه هو المدلولات فإن كان هو الواضع فلا ريب في ذلك وإن كان الله الهمة وعلمه فكذلك وتعليمه له ليس إلا بالهامه للمدلولات الألفاظ وأما تعريفه لا ولاده فلا يخار أمان يكون باللفظ موضوع فلا يخفى أنه يقتصر إلى تعريفه فإن كان باللفظ آخر لزم الدور أو التماسل وهما باطلان أو بالعقل ودلالته تحصل بالقرائن كالتريديد كما قررناه في فهم أهل اللغة عن العرب وفهم العرب من سبق وبالإشارة إلى شيء عند الإطلاق فيعلم أنه معناه، إذا عرفت هذا علمت أن قول الغاية وبه يدل أي يدل اللفظ بالوضع ومثله قولهم في رسم الوضع متى أطلق الأول فهم الثاني غير صحيح ضرورة أنها تطلق ألفاظ موضوعة ولا يفهم معناها ولو صدق قولهم متى أطلق الأول فهم الثاني لما تخلف فهم معنى لفظ موضوع عند إطلاقه لأنه لا يتخلف المدلول عن الدليل والمعلوم يقيناً خلافاً «فان قلت» قد قرروا أنه يشترط في

(قوله) جعل الشيء في حيز معين، ذكر بعض الناظرين أنه لا حاجة إلى قوله معين إذ المجهول في حيز لا بد وأن يكون في الواقع في المعين وقد يقال إن فائدته بيان الواقع لا للاحتراز كما ذكرنا مثل ذلك في قيد التفصيلية في تعريف أصول الفقه (قوله) مشترك بين معنيين، سيأتي قريباً ما يشعر بعدم الاشتراك في قول المؤلف عليه السلام وثانيهما وهو المعتبر والمراد باللفظ الوضع عند الإطلاق وكذا قوله فيما نقل عن التلويح فالوضع عند الإطلاق الخ ولم يذكر التبريم الاشتراك بل قال الوضع فسر بوجهين تعيين اللفظ بنفسه والثاني تعيين اللفظ بأزاء المعنى

(قوله) ذكر بعض الناظرين الخ، لقائل أن يقول الجسم المتحرك دائماً المنضرب لا يتعين حيزه فلفظه لا يكون موضوعاً لغة اه حسن مغربي ح (قوله) سيأتي قريباً الخ، لم يكن في كلام المؤلف ما يشعر بعدم الاشتراك، غاية ما في كلامه ان المعنى الثاني هو المعتبر وعسارة الشريف مشعرة بالاشتراك كما يظهر فلا يتم الاستظهار بها فتأمل والله أعلم اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح

وعلى هذا فالمجاز موضوع لعناه المجازي وثانيها وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع (١) عند الاطلاق (تعيين اللفظ (٢) للدلالة على معنى) وزيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم اليه اخرج اللفظ المجازي عن ان تكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي ضعفاً لان دلالة انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندي (١) لا يقال كون هذا المعنى هو المراد بالوضع عند الاطلاق ينافي الاشتراك لان شأن المشترك إما ان يحتمل على جميع معانيه أو يبقى معنى بجملا الى وقت قيام القرينة المعينة فاذا فهم منه احد المعنيين عند الاطلاق بدونها فذلك دليل على كونه حقيقة في المعنى المتبادر مجازاً في غير المتبادر لأن التبادر من ادلة الحقيقة وعنده من ادلة المجاز «لانا نقول» ارادة هذا المعنى بلفظ الوضع عند الاطلاق انما هو بقرينة وهي كونه المعتبر عند الجمهور فلا ينافي ذلك الاشتراك اه شيخنا (٢) قوله تعيين اللفظ جنس الحد والدلالة على معنى فصله وهما معلومان اه من شرح جفاف

فهم الثاني من اطلاق الاول علم السامع بالموضوع له «قلت» يرد عليه ما اوردناه أولاً بان يقال بآى شئ علم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى هل علمه بلفظ موضوع جاء الدور أو التماسل أو بغير لفظ فما هو حتى يتكلم عليه وأيضاً قد عرفت من رسم الوضع أنه تخصيص الوضع بآى شئ يعرف انه خصص هذا اللفظ بهذا المعنى فانه لاسبيل الى النقل عنه بانه خصص اذ لا يعلم فيبقى فينقل عنه فلا يعلم ان هذا اللفظ لهذا المعنى الا بالقرائن من ترديد ونحوه فبطل قولهم في رسم الوضع أنه متى اطلق الاول فهم الثاني ولم يبق في الالفاظ دلالة لفظية وبعد تقرر هذا نعلم انه لم يبق الا الدلالة العقلية الحاصلة عن القرائن المذكورة اذ اللفظية قد بطلت والطبيعية قد ابطوها ولا يحصى مما قلناه ومع معرفتك لما قررناه تعلم عدم صحة قول شارح النهاية واذ قد تقرر ان دلالة اللفظ موضوع واضح الخ لانا نقول انه لم يبق دليلاً على هذا التقرر بل ادعى في المتن دعوى مجردة بقوله وبه يدل اللفظ وكأنه يقول قد ابطال كون دلالة على معناه طبيعية فتعين كونها وضعية فتقول لا تعين لانه بقي قسم ثالث وهو كونها عقلية وهو الحق كما سمعته وبهذا تعلم أن قسمة الدلالات الى لفظية وعقلية وطبيعية قسمة غير صحيحة الا باعتبار ان اللفظ مدخلا في الدلالة اللفظية والا فهي عقلية وسيصرح في النهاية بانبات العقلية للالفاظ في آخر كلامه «نعم» بعد معرفة المخاطب بالموضوع له بالترديد وانقرائن تصير دلالة اللفظ عند اطلاقه على معناه ضرورية وكان الذين رسموا الوضع وقالوا متى اطلق الاول فهم الثاني نظروا الى الواقع في المحاورات بعد العلم بالموضوع له بالقرائن العقلية في أول الامر آخر الامر (١) دون أوله نعم ومع احاطتك لما ذكرناه تعلم علماً يقينياً انه لا بد من واضع للفظ ضرورة انه لا قول بلا قائل ولا فعل بلا فاعل وقد ردده بين البشر والرب ثم ظاهر عباراتهم ان محل النزاع في كل لفظ موضوع فتقول معلوم ضرورة عقلية وشرعية أنه تعالى لم يوجد البشر في أول ايجاده للعالم فانه قد تقدم خلقه للملكة والسموات والارض وغير ذلك وقد يتيقن شرطاً ان الملكة كانوا يسبحونه ويقدسونه قبل ايجاده لآدم عليه السلام ونحن نسبج بحمدك وتقدس لك ومعلوم ان قوله تعالى انى جاعل في الارض خطاب قبل ايجاده لآدم وقوله للسموات والارض انبتا طوعاً أو كرهاً قبله فهذا ابرهان يقضى أنه تعالى وضع الالفاظ قبل ايجاده للبشر فكيف هذا الاطلاق في مسألة النزاع فالحق ان بعض الالفاظ واضعها الرب شيئاً وبعضها الاظهر انه واضعها (١) لعل قوله اول الامر متعلق بقوله بعد العلم بالوضع وقوله آخر الامر متعلق بالواقع والله اعلم

(قوله) وعلى هذا فالمجاز موضوع،
يعنى وضماً نوعياً لا اعتبار الوضع
لنوع العلاقة فافراد المجاز
موضوعاً باعتبارها وسياقاً ان
شاء الله تعالى بيان الوضع النوعي
قريباً

(قوله) وتبعه شيخنا ، هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث رحمه الله تعالى فإنه حذف قيد بنفسه في كتابه الإيجاز في علم الإعجاز وقل ما ذكره المؤلف عليه السلام في حواشي شرح التلخيص في بحث الحقيقة (قوله) من أنه لا حاجة إلى تلك الزيادة، بناء على أن قوله للدلالة فصل يخرج به وضع المجاز (قوله) لأن تعيين المجاز من إضافة المصدر إلى المفعول أي تعيين الواضع لفظ المجاز الخ (قوله) ليس للدلالة ، فوضع المجاز قد خرج بهذا القيد من غير احتياج في إخراجها إلى قيد بنفسه (قوله) متحققة فيه ، الضمير عائذ إلى اللفظ في قوله تعيين اللفظ لا إلى المجاز إذ لو عاد إلى المجاز لم يناسبه التعميم بقوله سواء عين الخ (قوله) سواء عين لما يتعلق بالموضوع له ، أي لما عين بينه وبين الموضوع له علاقة من العلاقات المشهورة فيكون مجازاً ومقتضى قوله إذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه أن يقال سواء عين للدلالة أم لا (قوله) أولاً ، أي أو لم يعين اللفظ لما يتعلق به فلا يكون مجازاً « قيل » بل خطأ وفيه نظر إذ الإطلاق في هذا القسم مع نصب القرينة وهو مشعر بالقصد وقد يقال لا مانع من أن تنصب القرينة على اللفظ وتقص (قوله) وقد أفاده في التلويح ، بقوله لا بواسطة هذا التعيين وبقوله لكأن دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة ﴿ ١٥٥ ﴾ بحالها لكن كون صاحب التلويح

قصد هذه الافادة معارض بتصريحه بالتقيد بنفسه في تفسير الوضع حيث قال فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وصرح في هذا النقول بمثل هذا يعرف بالتأمل وقد رجع المؤلف فيما يأتي في بحث عدم اشتراط النقل في أحاد المجاز إلى كون التعيين في المجاز للدلالة حيث قال وتعيين المجاز للدلالة بمعونة القرائن والتلويح أو رد كلام التلويح ولم يتعرض لهذه الافادة وعصام تأول مافي التلويح « وأما الاعتراض على قول المؤلف الدلالة متحققة وعلى ما أفاده في التلويح بأن ذلك لا يفيد مطلوبه من الاستغناء عن ذلك القيد (قوله) يخرج به وضع المجاز ،

وتبعه شيخنا رحمه الله تعالى من أنه لا حاجة إلى تلك الزيادة لأن تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له (١) ليس للدلالة بل لجواز الاستعمال إذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين (٢) لما يتعلق بالموضوع له (٣) أو لا وقد أفاده في التلويح حيث قال الوضع (١) قوله لما يتعلق بالموضوع له مافي لما موصولة وقوله بالموضوع له وهو المعنى المناسب كالجراة مثلاً اه (٢) قوله سواء عين ، يعني عند الواضع اه (٣) قال عصام في شرحه رسالة الوضع معنى كلام السعد في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتحصيل أصل الدلالة فإن أصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الحاصلة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فإنه لتحصيل أصل الدلالة غالباً اه (٤) قوله سواء عين : ما يتعلق بالموضوع له أولاً ، مثاله لو قلنا رأيت أسداً برى فإن أسداً عينه الواضع لمنه المجازي بوضعه قاعدة كلية هي أن كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الصارفة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه فالاسد في هذا المثال جزئي من جزئيات هذه القاعدة التي وضعها الواضع وضعاً نوعياً دال على الرجل الشجاع لدخوله تحتها قبل هذا التعيين للرجل الشجاع في هذا المثال ونحوه فلا دخل لهذا التعيين في الدلالة لثبوت الدلالة بالوضع بالقاعدة الكلية وهذا التعيين إنما هو لجواز الاستعمال لا غير ، وإذا ثبت ذلك خرجت هذه الجزئيات بقيد الدلالة ولا يحتاج في إخراجها إلى قيد بنفسه وتدخل القاعدة الكلية في الوضع فإنه عند الإطلاق ما يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهذا هو الوضع النوني المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز اه من شرح ابن جعاف

مشكل عليه وبوجه أنه يخرج لفظ المجاز لا وضعه اه ح عن خط شيخه الحسن (قوله) والضمير عائذ إلى اللفظ الخ ، بل الظاهر إعادته إلى المجاز ولعل الذي أوقع القاضي رحمه الله في هذا أن المجاز من حيث هو مجاز لا بد فيه من التعيين ولم ينظر أن عدم التعيين إنما هو على جهة الفرض فتأمل اه املا من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح (قوله) سواء عين للدلالة أم لا ، الكلام مسوق في عدم تعيين المجاز للدلالة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) معارض بتصريحه الخ ، يقال قد علم من قول صاحب التلويح بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين أنه لا دخل للتعين في الدلالة من المجاز وإن قيد الدلالة يخرج للمجاز وتصريحه بالتقيد بنفسه في تفسير الوضع يكون قيدا واقعياً والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) وعصام تأول مافي التلويح ، قال عصام الدين في شرح الرسالة الوضعية معنى كلام سعد الدين في التلويح أن تعيين المجاز ليس لتعيين أصل الدلالة فإن أصل الدلالة حاصل من غير تعيين فهو لتحصيل نوع من الدلالة وهو نوع الدلالة المعتبرة في طريق الافادة والاستفادة وهي الخاصة بالتعيين لاجل ذلك المدلول بخلاف تعيين الحقيقة فإنه لتحصيل أصل الدلالة غالباً اه ح عن خط شيخه

لأن الدلالة في ذلك هي الدلالة بالفعل وهي التي تحققت بالقرينة لا بالتعيين ولم تكن الدلالة بالفعل حاصلة عند التعيين بل عند الاستعمال
 فقير وارد لأن المراد تعيين اللفظ للدلالة عند الاستعمال وهي عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه
 « واعلم » أنه يرد هاهنا أن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى المطابقي تعيين الدلالة على الجزء اللازم فإذا استعمل اللفظ المطابقي فيهما
 مجازاً كان تعيينه تعييناً للدلالة عليهما ويؤيده ماسياً عن الشريف وعن المؤلف في اعتراضه الآتي حيث قال فأنما يكون معنى لازماً
 لما وضع الخ (قوله) قد يكون بثبوت قاعدة الخ ، يعني أن الوضع النوعي كما ذكره الشريف وضع علم لا يختص بمادة مخصوصة من
 المواد بل يكون بثبوت قاعدة الخ (قوله) كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الخ ، نحو كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو متعين
 للدلالة بنفسه على ذات من يقوم به الفعل فإن هذا يدخل تحت وضع كل اسم فاعل في أي مادة مخصوصة كضارب وقائم وقاتل ونحو
 ذلك مما لا ينحصر فلا يختص الوضع النوعي بمادة معينة مخصوصة بخلاف الوضع الشخصي فإنه وضع اللفظ المعين

﴿ ١٥٦ ﴾

النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو
 متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه له (١) ومثل هذا من باب
 الحقيقة منزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل وقد
 يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ تعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
 القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه
 بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
 اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالاته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله
 مجاز (٢) فالوضع عند الإطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه (٣) سواء كان
 ذلك التعيين بأن يفرد اللفظ أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع
 المأخوذ في تعريف (٤) الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والتسمي الأول (٥) من النوعي

للمعنى المعين كرجل و فرس وأسود
 وأبيض لمعانيها المخصوصة (قوله)
 بمنزلة الموضوعات الشخصية
 بأعيانها ، يعني في عدم الاحتياج
 في فهم المعنى من اللفظ إلى قرينه
 (قوله) بل أكثر الحقائق الخ ،
 كالمعنى والمجموع والمصدر
 والمنسوب وطامة الأفعال
 والمشتقات والمركبات وبالجملة كل
 ما يدل على معناه هيئته (قوله)
 سواء كان ذلك التعيين بأن يفرد
 اللفظ كالموضوع بالوضع الشخصي
 كرجل و فرس وأسد وأبيض
 لمعانيها المخصوصة (قوله) أو
 يدرج في القاعدة ، كوضع ضارب
 لمعناه في تعيينه لمعناه ليس بأن
 الواضع أفرد لفظه بل بدخوله في
 القاعدة الكلية كما عرفت
 (قوله) المأخوذ في تعريف الحقيقة

(١) مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لمردن
 من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو
 لجمع من مسمى ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك السميات إلى غير ذلك أهـ تلويح
 (٢) لتجاوز المعنى الأصلي أهـ تلويح (٣) قوله للدلالة على معنى بنفسه ، شكل على نفسه في
 بعض النسخ وفي حاشية ما لفظه لعل وجه التشكيل ما نقله سيلان أنفاً على قوله وقد نقله في التلويح أهـ
 (٤) فثبتت به الحقيقة وينتهي به المجاز أهـ املا فيقال في الحقيقة لللفظ المستعمل في الوضع له والمجاز
 اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أو نحو ذلك أهـ (٥) هو قوله قد يكون بثبوت قاعدة كلية الخ أهـ

يعني اثباتاً و (قوله) والمجاز ، يعني سلباً « واعلم » أن ما ذكره المؤلف عليه السلام أورده صاحب التلويح دفماً لاشكال أورده
 (قوله) لأن المراد تعيين اللفظ الخ ، العبارة الملائمة لسياق كلام المؤلف أن يقول مثلاً لأن المراد تعيين لفظ المجاز لما يتعلق بالموضوع
 له لجواز الاستعمال والدلالة عند الاستعمال حاصلة بالفعل متحققة بالقرينة فيستغنى عن قيد بنفسه والله أعلم أهـ من أنظار القاضي أحمد أبي
 الرجال ح عن خط شيخه (قوله) واعلم أنه يرد ههنا الخ ، الظاهر أنه لا يرد الاعتراض بالجزء واللازم البين على تقدير عدم الاحتياج إلى
 قيد بنفسه إذ المراد بوضع الحقيقة تعيين اللفظ للدلالة على المعنى فبقيد الدلالة خرج جميع المجازات إذ معنى الوضع فيها تعيين اللفظ لما
 يتعلق بالموضوع له لجواز الاستعمال للدلالة فإذا استعمل لفظ السك والالزام في الجزء أو اللازم مجازاً كان تعيينه تعييناً لجواز
 الاستعمال للدلالة وحصول الدلالة عليهما من اللفظ المطابقي أنما هو لأجل علاقة الجزئية والالزام لامن التعيين وأما ورود على تقدير
 الاحتياج إلى قيد بنفسه فظاهر والله أعلم أهـ من أنظار القاضي أحمد أبي الرجال ح من خط شيخه (قوله) أورده صاحب التلويح ،
 صاحب التلويح هو السعد أيضاً والخواشي متأخرة عنه أهـ ح

السعدني حواشي شرح المختصر حيث قال بقي اشكال قوي وهو انه اذا اريد بالوضع المذكور في تعريف الحقيقة الوضع الشخصي فخرج كثير من الحقائق كالمصغر والمنسوب وان اريد مطلق الوضع أهم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف لأنه موضوع بالنوع « ثم أجاب » في التلويح بانقله المؤلف هنا وانما اندفع الاشكال لأن المراد بالوضع ليس هو الشخصي فقط ولا ماهو أهم من الشخصي والنوعي مطلقاً بل المراد به ماهو أهم من الشخصي والقسم الأول من النوعي أغنى الذي لا يحتاج في فهم معانيه الخصوصية من ألقائها إلى قرينة بل مجرد تعيين الواضع بثبوت القاعدة كاف في دلالتها عليها (قوله) وعلى تقدير عدم خروجه، أي خروج وضع المجاز لغيره فبعد الدلالة بل لا بد في خروجه من قيد بنفسه (قوله) لا يخرج جميع المجازات، أي لا يكفي تلك الزيادة في خروج الجميع لدخول المجاز المستعمل في اللزوم في الحد مع تلك الزيادة « واعلم » ان المؤلف جعل هذا الاعتراض مبنياً على تقدير الاحتياج إلى تلك الزيادة حيث قال على تقدير عدم خروجه الخ فبدر ان هذا الاعتراض لا يتوقف على ذلك التقدير اذ الاعتراض بدخول اللزوم وارد وان لم يحتج إلى تلك الزيادة لدخول المجاز المستعمل في اللزوم في قيد الدلالة فيرد الاعتراض أيضاً وأيضاً سياق الكلام في بيان الاستغناء عن تلك الزيادة فقطضي بناء هذا الاعتراض على هذا السياق ان يكون الاعتراض مؤيداً للاستغناء عنها لكن ذلك لا يمكن في هذه العبارة ولو جعل هذا اعتراضاً مستقلاً كما هو مقتضى عبارة الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص بان يقال وعلى تقدير الاحتياج إلى تلك الزيادة يرد اعتراض آخر وهو أنه لا يخرج جميع المجازات لتوضيح الكلام « ويجاب » عن جعل الاعتراض بدخول اللزوم متوقفاً على تقدير الاحتياج إلى تلك الزيادة بأنه انما يتصور الاعتراض بدخوله على تقدير اعتبار تلك الزيادة في الحد والاحتياج إليها اذ على تقدير الاستغناء عنها لا ورود للاعتراض أصلاً لتوضيح الكلام واندفع الاشكال فتأمل ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للاعتراض باللفظ المستعمل في الجزء مع أنه لا يخرج بتلك الزيادة أيضاً وعبارة الشيخ في حواشيه وأيضاً ﴿ ١٥٧ ﴾ لا يخرج جميع أجزاء المجاز فانه يدل على

المعنى المجازي بالقرينة وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي وذلك اذا كان المعنى المجازي جزءاً من المعنى الحقيقي أو لازماً بيناً انتهى (قوله) فان ما يكون معناه لازماً لما وضع له الخ، كالصبر اللزوم تصوره من تصور

هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحقيقها بدونه فلا يحتاج إلى زيادة قيد بنفسه (١) وعلى تقدير عدم خروجه (٢) لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة فان ما يكون معناه لازماً لما وضع له غير منفك عنه في التصور (٣) دلالاته عليه بنفسه (١) ومع تمام هذا فزيادة قيد بنفسه في التلويح ليس على ما ينبغي اه (٢) أي اللفظ المجازي بدون القيد المذكور اه (٣) بان يكون جزءاً أو لازماً بيناً اه وهو حيث يراد باللازم البين مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم انظعمونا ناراً اه

المعنى (قوله) دلالاته عليه بنفسه، هذا مبني على أن التعيين للدلالة على المعنى المطابق لتعيين الدلالة على لازمه وكذا على جزئه ويؤيده ما نقله في المطول عن كثير وهو القول بان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللزوم في ضمن الملزوم « وأيد » السيد المحقق في حواشيه ما ذكره في دلالة التضمن وصاحب الجواهر في دلالة الالتزام في بحث اشتراط العلاقة في المجاز « قال » السيد اللفظ الموضوع للكل اذا لم يكن موضوعاً للجزء واطلق على الجزء كان مجازاً ويفهم منه الجزء في ضمن الكل فان النفس عند سماع اللفظ تنتقل منه إلى المعنى الموضوع

(قوله) فيرد الاعتراض أيضاً، قد عرفت عدم ورود هذا الاعتراض ﴿ ﴾ على تقدير علم الاحتياج إلى قيد بنفسه ولو فرض وروده فتوجيه المحشي بان المؤلف لو جعله اعتراضاً مستقلاً لتوضيح الكلام وارتفع الاشكال غير ظاهر اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال ح عن خط شيخه ﴿ ﴾ أي اعتراض المحشي على كلام المؤلف لأنه وان كان اللزوم داخلاً في قيد الدلالة فقد خرج بقيد التبيين للدلالة اذ تعيينه لجواز الاستعمال تأمل اه حسن يحيى ح (قوله) لتوضيح الكلام، جواب لو جعل الخ اه ح (قوله) باللفظ المستعمل في الجزء، لا ينبغي ان الجزء لازم للكل فذكر اللزوم مغن عنه اه اسمعيل بن محمد ح (قوله) وذلك اذا كان المعنى المجازي الخ، فلا يصح اخراجه بقيد نفسه حيث اريد به ان لا يكون بواسطة القرينة اه شيخ لطف الله ح (قوله) ويؤيده ما نقله في المطول، لم يكن في كلام المطول ما يظهر به التأييد على هذا فتأمل اه من أنظار القاضي احمد أبي الرجال مراد المؤلف ان اللفظ المطابق اذا اطلق على الجزء واللازم مجازاً فهو دال عليه بنفسه وما نقله في المطول عن كثير في بيان الدلالة التضمنية والالتزامية فلا تأييد به اه من أنظاره أيضاً ح عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل

لفهمهم جزؤه في ضمنه ثم بواسطة القرينة تدرك أنه ليس بمراد وان المراد هو الجزء والجزء مفهوم في ضمن الكل لكنه مراد لاني ضمنه وبين فهم الجزء في ضمن الكل وادارته لاني ضمنه بون بعيد فدلالة التضمن هي فهم الجزء في ضمن الكل لا ارادته في ضمنه فاذا اطلق اللفظ على الجزء مجازاً تنتهي ارادته من اللفظ في ضمن الكل لأن الجزء حينئذ هو المقصود فهو تمام المراد وأما فهم الجزء في ضمن الكل فباق والقرينة في مثل هذا المجاز لاتعلق لها بالفهم لأن الجزء مفهوم من دونها بل الارادة وقال في الجواهر الملزوم اذا فهم فهم اللازم قطعاً من غير احتياج لللازم في كونه مفهوماً الى قرينة « نعم » يحتاج اللازم في كونه مراداً الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة لكن لا يلزم من احتياج اللازم الى القرينة في كونه مراداً احتياجه اليها في كونه مفهوماً كالمشارك بالنسبة الى معانيه ولذا قيل في فصل المجاز ذكر الملزوم واداة اللازم يحتاج الى قرينة ولم يقل ذكر الملزوم وفهم اللازم يحتاج الى قرينة « قلت » ومقتضى كلامهما أن دلالة اللفظ المستعمل في الجزء واللازم مجازاً باقية في كونها تضمنتاً أو التزاماً لمطابقة وهو خلاف ما ذكره في المطول وحواشي شرح المختصر حيث قال اللفظ اذا استعمل في الجزء واللازم مجازاً كان دلالة عليه مطابقة لاتضمنتاً أو التزاماً وعبارة المؤلف عليه السلام فيها يأتي في بحث كون العام المخصص مجازاً تقضي بمثل ما في المطول حيث صرح بأن الباقي تمام المراد وانه انما يعرف كونه تمام المراد بالقرينة وقبلها انما يعلم أنه داخل تحت المراد وجزء منه « قلت » وينظر في الاعتذار عن قولهم بأن فهم الجزء في ضمن الكل مع أنه قد اشتهر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهو لا يناسب القول بأن فهم الجزء في ضمن الكل ولا يمكن أن نعتذر عن ذلك بما اعتذر به بعض (١٥٨) المحققين عن ما اختاره الجمهور من القول بأن دلالة التضمن تابعة للمطابقة

والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف (١) عن فهم المعنى الحقيقي لا غير (٢)

(١) وكلام سعد الدين رحمه الله في شرحي التلخيص مقرر لهذا القيد اه (*) عبارة حاشية الشرح الصغير للشيخ لطف الله وانما القرينة ليعلم أنه المراد دون المعنى الحقيقي اه وعندي أن عبارة مولانا الحسين لا تخلو عن نكتة سرية ليست في عبارة الشيخ اه من خط المولي ضياء الدين رحمه الله أقول لعل النكتة المذكورة هي ان القرينة المعتبرة في المجاز هي الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي لا الصارفة عنه المبينة للمراد أيضاً كما عرف في محله وعبارة مولانا الحسين صريحة في الاول وعبارة الشيخ في الثاني والله أعلم اه (٢) قوله لا غير أى لا غير الصرف من الدلالة على اللازم اه

اذا حاصل اعتذاره ان فهم الجزء متقدم على فهم الجزئين لاعلى فهم الكل لأن فهم الجزئين فهم تفصيلي وفهم الكل من اللفظ فهم اجمالي وتقدم الجزء على الكل في الذهن باعتبار الفهم التفصيلي دون الاجمالي فان الذهن ينتقل عند سماع اللفظ الى مجموع المعنى الذي هو الكل ثم الى تفاصيله ولذلك

قد يحتاج بعد معرفته برسمه الى معرفته بجمده فاذا انتقل الى تفاصيله تعلق بالاجزاء واحداً فواحداً الى أن يصير الكل ملحوظاً بملاحظة اخرى هي الملاحظة التفصيلية فدلالة التضمن متأخرة عن الملاحظة الاجالية متقدمة على الملاحظة التفصيلية هذا خلاصة ما ذكره فتأمل فيه والله أعلم (قوله) والقرينة فيما هذا شأنه انما هي للصرف ، أورد بعض المناظرين أن القرينة في كل مجاز

(قوله) والقرينة في مثل هذا المجاز ، انما قال في مثل هذا المجاز اشارة الى اطلاق الكل على الجزء لأنه قد يكون للقرينة تعلق بالفهم كما في بعض الدلالات الالتزامية اعصام من حواشيه على حاشية الشريف (قوله) قلت ومقتضى كلامهما ، قلت لاقتضاء في كلامهما بذلك كيف وقد صرح هنا الشريف بقوله فهو تمام المراد وهو المعنى المطابق فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) ومقتضى كلامهما ، ليس في كلامهما ما يدل على ذلك وانما وهم المحشي من بقاء فهم الجزء في ضمن الكل بعد استعماله مجازاً في الجزء وهو حقيقة التضمن ولم يتنبه ان ارادته مجازاً قد اخرجته الى المطابقة بواسطة القرينة كيف وقد صرح الشريف بأنه تمام المراد كما ترى وهذا معنى المطابقة كما أعلن به السعد في حاشيته بقوله حتى اذا استعمل اللفظ في الجزء واللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المسمى لم يكن تضمنتاً أو التزاماً بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى أي ماعني باللفظ وقصد اه ولوقلنا بما ذكره المحشي لزم عدم الفرق بين استعمال اللفظ في دلالة على الجزء تضمنتاً واستعماله في الجزء مجازاً اذ الدلالة فيها تضمنيه على كلامه ويلزم أن لا يلزم التضمن المطابقة والله أعلم اه حسن يحى الكبنمي رحمه الله (قوله) ولا يمكن أن يعتذر ، الظاهر ان زيادة لفظ « لا » سبق قلم اه ح عن خط شيخه (قوله) بما اعتذر به بعض المحققين ، ولعل الشريف (١) في حواشيه شرح المختصر أورد مثله تنمة لكلام العضد في بيان اتحاد دلالتى المطابقة والتضمن في انتقال الذهن من اللفظ اليهما ابتداء بخلاف الالتزام اه حسن يحى (٢) بل الجواهر اه ح (قوله) ثم الى تفاصيله ، قال الشريف

للاصرف أيضاً فلا ينبغي التقييد بقوله فيها هذا شأنه ويمكن أن يجاب بأن قوله إنما هي للاصرف يعني لاغير الصرف من الدلالة على المعنى المجازي الذي هو اللازم فإن فهم من لفظ المزوم غير متوقف على القرينة كما عرفت بخلاف سائر المجازات فإن القرينة فيها للصرف وللدلالة على المعنى المجازي والله أعلم (قوله) اللهم إلا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد، يعني فإن الدلالة عليه من هذه الحثية متوقفة على القرينة لأن اللفظ المزوم قد أريد به مجرد اللازم ولو قال من حيث أنه هو المراد بالحصر وترك الاستبعاد لكان أولى كما هو مقتضى عبارته الشيخ رحمه الله تعالى المنقولة آنفاً وعبارة المؤلف عليه السلام أيضاً في بحث التخصيص (قوله) عند أهل العرف وأرباب البلاغة، لأن المتكلم بالمجاز إذا لم يقصد ﴿١٥٩﴾ المعنى المجازي لم يعد كلامه بليغاً

وقد سبق أيضاً عن السيد المحقق وغيره التصريح بأن القرينة إنما هي من حثية الإرادة (قوله) أو يقال المراد بكونها، أي دلالة اللفظ بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر أي لا يراد بدلالته بنفسه أن لا يكون بواسطة القرينة ليرد اللفظ المستعمل في اللازم بل يراد أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر سواء كان ذلك الشيء هو القرينة أو غيرها وفهم اللازم بواسطة فهم المزوم لا بواسطة القرينة (قوله) هذا أول الكلام في الواضع، هل هو الله أو غيره أو يتوقف في ذلك «أعلم» أن ابن الحاجب وشرائح كلامه جعلوا الكلام على الموضوعات اللغوية في أربعة أبحاث التكلم على حدودها ثم أقسامها ثم ابتداء وضعها ثم طريق معرفتها والمؤلف عليه السلام

واستوضح ذلك بما إذا وقع بصره على زيد من رأسه إلى قدمه دفعة واحدة فأنك تراه وترى جزئه

اللهم إلا أن يقال المراد الدلالة عليه من حيث أنه مراد فأنها هي الدلالة المعتبرة عند أهل العرف وأرباب البلاغة وأنها تتوقف على القرينة أو يقال المراد بكونها بنفسه أن لا يكون فهمه بواسطة شيء آخر وفهم اللازم (١) من اللفظ بواسطة فهم المزوم (وبه يدل اللفظ لا بذاته (٢)) هذا أول الكلام في الواضع

(١) قوله وفهم اللازم من اللفظ وأما الجزء فأنما يكون معنى مجازياً إذا كان ملحوظاً مفصلاً ممتازاً عما عداه وفهمه بهذا الاعتبار بعد فهم الكل وبواسطته أنه من حواشي السمرقندي على شرحه للرسالة السمرقندية (٢) قوله لا بذاته، إذ ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة ذاتية إذ يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده ولا يلزم منه محال بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للحيض والطهر وما تقيضان والجون للأسود والأبيض وما ضدان ولو كانت دلالاته عليهما بالمناسبة الذاتية فإن دل على أحدهما بهما في ذلك الاصطلاح فأنما أن لا يدل على الآخر فيه بهما لزم تخلف ما بالذات أو يدل عليه معه بهما لزم اختلاف ما بالذات وتختلف ما بالذات واختلافه محالان وكلما لزم منه محال فهو محال فثبت أن دلالة اللفظ بالوضع لا بالمناسبة الذاتية كما يقوله عباد الله من شرح ابن جفاف ثم قال (فصل) ولا بد من واضع له ضرورة احتياج الفعل إلى فاعل، وأما تعيينه فقد اختلف فيه على أقول فعند جمهور أئمتنا عليهم السلام والبهشية هو البشر واحداً أو جماعة ثم يحصل التعريف بالإشارة والترديد كما في الاطلاق يتعلمون اللغات بالتريد مرة بعد أخرى مع القرائن، وقال أبو الحسن الأشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى علمها آدم عليه السلام وهذا معنى ما عزي إلى المرتضى وأبي مضر والبغدادي وأكثر الأشعرية أنها توقيفية قال أبو الحسن والنعائم بالوحي أو بخلق أصوات تدل على الوضع واسمائها لواحد أو جماعة أو خلق له ولهم علماً ضرورياً بأنها قصدت الدلالة على المعاني وقال أبو علي وأبو اسحق الأسفراييني القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله سبحانه وغيره محتمل لأن يكون واضع البشر وأن يكون توقيفاً من قبله تعالى وعن الإمام وابن أبي الخير وبعض الأشعرية الجميع ممكن ولم يثبت تعيين الواضع لا البشر ولا التوقيف مطلقاً ولا في القدر المحتاج إليه لبطلان أدلته كما سيأتي إن شاء الله تعالى وهذا

تأثر المؤلف رحمه الله أنه منه

رؤية واحدة فإن نسبت هذه الرؤية إلى زيد تسمى رؤيته وإن أضفت إلى جزء من أجزائه تسمى رؤية ذلك الخ الله حسن ح (قوله) هذا أول الكلام في الوضع، وفي نسخة أو أن الكلام قال المصنف الموجود بعد هذا من الحواشي قد صار عند مولانا ضياء الاسلام حفظه الله وحماه وقد صحح بحمد الله وأما المنقول في هذا الصادر من أول الحاشية إلى هنا فيكون عوضاً عن الحاشية التي قد صارت عنده حفظه الله أح

أغفل الأول وقدم الثالث ثم الرابع وآخر الثاني فينظر في وجه ذلك (قوله) يعني أن دلالة اللفظ الخ، هذا اظهر لمعنى السببية المستفادة من قوله وبه (قوله) هو الواضح في شرح المختصر المخصص للدلالة هو ارادة الواضح (قوله) ويلزمه أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم، هكذا في شرح التلخيص فيحتمل أنه أراد بعدم الاختلاف أن لا يكون بعضها لغة العرب وبعضها لغة العجم لأن الدلالة اذا كانت ذاتية فلا وجه لتخصيص النسبة بلغة دون لغة ويحتمل أنه أراد به عدم جواز تعدد اللغات حيث لا بد بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد ذكر معناه الشلبي وقد دفع الاحتمالين فغده من موضعه ان شاء الله تعالى (قوله) وان يفهم كل أحد معنى كل لفظ، لا ممتنع انفكاك الدليل عن المدلول كما ان كل واحد يفهم من كل لفظ أن له لافظاً ذكره في المطول وهو وجه مستقل كما ذكره الشلبي (قوله) وأن لا يقع الاشتراك بين المتنافيين كالجون للاسود والابيض قال في المطول اذ يستلزم أن يكون المتهوم من قولنا هو جون اتصافه بالمتضادين ودفعه ﴿١٦٠﴾ الشلبي بأن اللازم انتقال الذهن الى ملاحظة المعنيين ولا محذور في ذلك

يعني ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص (١) هو الوضع ومخصص وضعه لهذا دون ذلك هو ارادة الواضح فضمير به للوضع وضمير لا بذاته للفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمان الصيمري (٢) فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمة بمعنى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم (٣) وان يفهم كل واحد معنى كل لفظ وان لا يقع (١) قوله الى ان المخصص، هو الوضع يعني لدلالة اللفظ على معنى دون معنى اه (٢) قوله الى قول عباد بن سليمان الصيمري، في العضد وأهل التكسير وبعض المعتزلة اه التكسير بالناء والكاف والسين المهملة والياء أى علم الحروف اه سيد (*) صيمره كهينمه بلد قرب الدينوراه قاموس قال ابن أبي شريف الصيمري هو بالضاد المعجمة وبعد التحتية ميم مفتوحة ويجوز ضمها نسبة الى صيمره قرية في آخر عراق العجم وأول عراق العرب قرية من دينور وهو من معتزلة البصرة من اصحاب هشام بن عمرو القوطي بضم التاء وسكون الواو وطاء ههمله وكان الجبائي يصفه بالخندق اه (٣) فيه بحث لانه ان أراد دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس وواضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز ان يكون تخصيص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لا يجوز ان تعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال والدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره اه شلبي

كما في الدلالة الوضعية ولا يلزم ما ذكره من اتصاف المعنى بالمتضادين وقد قرر هذا الاستدلال في شرح المختصر بتقرير سالم عن دفع الشلبي (قوله) فينظر في وجه ذلك، يقال اما وجه اغفال الاول فقد أغنى عنه تعريف الوضع في عبارة المؤلف فربما كان ذكره موهماً للتكرار وأما تقديم الثالث فلكون معرفة الواضع أحق بالتقديم ثم بعد ذلك معرفة الطرق ثم التقسيم بعد ما ذكر اه من أنظار القاضي احمد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه ولفظ حاشية لا يخفى أنه يمكن ان يمنع اغفال المؤلف للبحث الاول وربما عدل عن عنوانه هذا البحث بالموضوعات اللغوية الى عنوانته بالوضع ثم تكلم على حده وأنت خبير بانه لا حرج

له عن مخالفة المختصر سيما في مجرد ترتيب أو عنوان على ان لهذه المخالفة نكتة تستدكر ان شاء الله تعالى اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فينظر في وجه ذلك، لعل وجه ذلك أن يقال أنه لا حاجة الى تحديد الموضوعات لتعقلها من تحديد الوضع وأما تقديم ابتداء الوضع ثم طريق معرفتها فهو المناسب اذ معرفة ابتداء الوضع مقدمة على طريق المعرفة واذا عرفت هذا علمت مناسبة تأخير القسم الثاني اذ هو متوقف على معرفة انتهاء الوضع ثم معرفة الطريق والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد بن اسحق ح (قوله) فغده من موضعه الخ، في الحاشية الشلبيه في بحث الحقيقة والمجاز مافظه قوله لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب أن يفهم الخ الظاهر أن كلا منهما وجه مستقل ففي الوجه الاول بحث لانه ان أراد ان دلالة الالفاظ لما كانت ذاتية لم يبق وجه في كون بعض اللغات لغة العرب وبعضها لغة العجم اذ ليس وواضع بعضها العرب وواضع بعضها العجم فلا وجه لتخصيص النسبة فهو ممنوع لجواز أن تخصص النسبة باعتبار المستعمل الاول وان أراد أنه لا يجوز أن تعدد اللغات بل يجب أن يتحد الدال على المعنى الواحد فهو أيضاً ممنوع لجواز أن يتعدد الدال بحسب الذات على معنى واحد وان أراد معنى ثالثاً فلا بد من تصويره اه ح

وقد ذكر الشافعي في تحقيقه كلاماً تركناه لعدم ابتناء تقرير كلام المؤلف على ما ذكره الشريف فلذا أوردنا في تقريره ما ذكره في المطول (قوله) ولا ينقل أي ويلزم أن يمتنع نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق إلا المعنى الثاني كما في الاعلام المنقولة أو غيرها من المنقولات الشرعية والعرفية (قوله) لا يفيد شيء منها القطع، إشارة إلى أن المسئلة كما ذكره الشريف علمية فالمطلوب فيها القطع لاعمالية فيكتفي فيها بالظن «قال» وإن مال إليه الأمدي قال الشريف وقد يؤيد بأن مباحث الانفاظ قد يكتفي فيها بالظواهر وليس المطلوب فيها تحصيل الجزم والقطع والالم يثبت المطلوب في أكثر المسائل (قوله) فوجب التوقف، أي عن القطع كما هو الظاهر من السياق وصرح به السعد حيث قال التوقف إنما هو عن القطع بإحدى المذاهب لعدم إفادة الأدلة القطعية وأما إذا أريد الظهور والرجحان فانتفاء الأدلة القطعية لا توجب التوقف لجواز أن ﴿١٦١﴾ توجد أدلة ظنية «قلت» فقول

الاشتراف بين المتنافيين (١) ولا ينقل وله تأويل مشهور (٢) وحاصله ﴿ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من النسبة (٣) وإذا قد تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضح فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على أربعة مذاهب «أولها» وهو اختيار الامام يحيى عليه السلام وابن أبي الخير والقاضي أبي بكر الباقلاني الجميع من الاقوال الآتية يمكن وأدلتها لا يفيد شيء منها القطع (٤) فوجب التوقف وهو ما أشار إليه بقوله (ولم يثبت تعيين الواضع بطلان أدلته) كما ستعرفه «وثانيها» وهو قول البهشية ان الواضع هو البشر واحد أو جماعة والتعريف بالإشارة (٥) والقرآن

(١) كالنهل للعطشان والريان والمتضادين كالجون للأسود والابيض لاستلزامه أن يكون المفهوم من قولنا هو ناهل أو جون اتصافاً بالمتنافيين أو المتضادين وهذا أولى من قولهم لأن الاسم لا يناسب بالذات التقيضين والمتضادين لأنه ممنوع اه مطول (٢) قوله وله تأويل مشهور التأويل السكاكي في مفتاحه اه (٣) وقيل أراد أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى فلا يحتاج إلى الوضع يدرك ذلك من خصه الله كالثقافة ويعرفه غيره منه حكى أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الاسماء فقبل له ما سمي اسم اضغاث من لغة البربر فقال أجده في بيتاً شديداً وأراء اسم الحجر وهو كذلك قاله الاصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد اه شرح الباب للقاضي زكريا على كتابه غاية الوصول اه (٤) اذ كل هذه المذاهب ظنية قال عضد الدين وهذا هو الصحيح قال الشيخ لطف الله يفهم من كلامهم ان المقصود في هذه المسئلة القطع قال الجرجاني المسئلة علمية فالمطلوب فيها القطع لاعمالية فيكتفي فيها بالظن اه (٥) كان يشير بيده إلى كتاب ويقول لمن قد عرف معنى خذ بقرينه خذ الكتاب والقرينة كان يقول لمن علم معنى من ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فانه يعلم بذلك معنى هذا اللفظ وحاصله أنا لا نسلم انحصار استحصال طريق المجهول في الافظالم لا يستحصل بغيره من الاشارة والقرائن على أنه لا يحصل تعريف من علمه الله سبحانه لمن لا يعلمه الا بذلك فالإلزام مشترك اه شرح لطف الله من شرحه على الفصول

واحداً أو جماعة باب انبعث داعيته أو داعيتهم إلى وضع هذه الانفاظ بأزاء معانيها ويسمى هذا المذهب بالاصطلاح كما ذكره الشافعي (قوله) بالإشارة والقرائن، أي حصل تعريف الباقي بالإشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون اللغات بتريد الانفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة أو اشارة أو غيرها كأن يقال خذ هذا الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم أن اللفظ بأزائه

(قوله) في شقيقة، في نسخة شمشية وظن عليه والصواب هذا وفي نسخة في بحث الحقيقة اه بصرفه مفيد (قوله) على ما ذكره الشريف، مما يعرف بمطالعة اه منه ح (قوله) كأن يقال خذ هذا الكتاب، شكل عليه في بعض النسخ وعليه ما نقله عبارة الشيخ في شرح الفصول فالإشارة كأن يشير بيده إلى الباب ويقول لمن عرف معنى خذ، خذ هذا الباب والقرائن كأن يقول لمن عرف معنى من

(قوله) بالوحي ، يعنى بإرسال ملك الى واحد أو جماعة من عباده يعرفهم كون الاقفاط موضوعة للمعاني (قوله) أو بخلق الاصوات ، مصر ذلك بتفسيرين إما بأن يخلق الله تعالى الاصوات والحروف التي هي الاقفاط الموضوعة في جسم واستماعها واحداً أو جماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بانها وضعت بازاء معانيها وأما بأن يخلق الله أصواتاً أو حروفاً تدل على أن تلك الاقفاط موضوعة وظاهر كلام المؤلف ان خلق الاصوات طريق مستقل كما في شرح المختصر وجعل الآمدي خلق الاصوات وخلق العلم الضروري طريقاً واحداً واعتمده الشلبى قال لأن الكلام في ابتداء تعليم الوضع فيمجرد سماع لفظ من جسم بدون العلم السابق بوضع ذلك اللفظ لا يفهم معناه ما لم ينضم الى خلق الاصوات العلم الضروري ثم قال وكذا الوحي فلا يكون شيء من هذين الوجهين مستقلاً في كونه طريق التوقيف (قوله) أو علم ضروري ، يعنى بالغات وان واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة (قوله) القدر المحتاج اليه في التعريف أي تعريف بعضهم بعضاً ما يتعلق بالاصطلاح مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى (قوله) وغيره ، محتمل للامرين ان يكون توقيفياً أو اصطلاحياً بعد حصول ما يحتاجه أهل الاصطلاح في الوضع (قوله) تقرير الاحتجاج الخ ، « اعلم » أن ابن الحاجب وشرح كلامه قرروا احتجاج البهشية بانها لو كانت توقيفية لزم الدور بدلالة الآية ولزوم الدور باطل فيبطل المنزوم ويانه أن قوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أي بلغتهم دل على سبق اللغات للإرسال ولو

كان حصول اللغات للناس بالتوقيف لهم ولا يتصور التوقيف الا بإرسال الرسل اليهم لسبق الإرسال اللغات فيلزم الدور لتقدم كل من الإرسال واللغات على الآخر « قال » السعد لاجابة الى ذكر الدور في بطلان كونها توقيفية اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال بل متأخرة عنه واللازم باطل لانها سابقة بدلالة الآية فالمؤلف عليه السلام لم يتعرض للدور في تقريره اعتياداً منه على ما ذكره السعد لكن يشكل حينئذ قول المؤلف عليه السلام فان اجيب بان الآية

وهو المشار اليه بقوله (لا البشر) « ونألتها » وهو قول الاشعري انها توقيفية يعنى ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي (١) او بخلق الاصوات او علم ضروري (٢) وهو المشار اليه بقوله (ولا التوقيف مطلقاً) أي من غير تفرقة بين محتاج اليه في التعريف وغيره « ورايعها » وهو قول أبي علي وأبي اسحق الاسفرائيني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل (٣) للامرين وهو المشار اليه بقوله (اوفى المحتاج) حجة البهشية قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) أي بلغتهم ، تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال بل متأخرة

(١) بان يوحى سبحانه الى آدم عليه السلام ولا رد عليه ما استدلت به البهشية من لزوم الدور أو التسلسل لأن الآية تختص رسول له قوم وآدم لم يكن له قوم حتى يرسل بلسانهم اه شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٢) يوجد الله تعالى واحداً أو جماعة بالغات وان واضعها وضعها لتلك المعاني المخصوصة اه شيخ لطف الله (٣) وقيل عكسه أي القدر المحتاج اليه في التعريف اصطلاحى وغيره محتمل له وللتوقيف والحاجة الى الاول تدفع بالاصطلاح اه من شرح الجمع

الخ لأن الجواب مفروض من قبل القائلين بالتوقيف ففي قولهم الآية تدل على سبق اللغات تسليم ما ذكرته البهشية من قولهم في احتجاجهم واللازم باطل لأنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية وفي قولهم دون التوقيف والتعليم منافاة لمعلم وهو القول بالتوقيف ، وكذا يشكل قول المؤلف « واجيب » بانها لا تضاف الا بعد توقيفهم الخ لانه جواب من قبل البهشية وفيه تسليم كونها توقيفية ومعنى خذ ومعنى البيت خذ الكتاب من البيت وليس في البيت الا كتاب فعبارة المحشي غير ظاهرة في المقصود اه ح من خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) لكن يشكل حينئذ قول المؤلف الخ ، الظاهر عدم توجه الاشكال على عبارة ابن الامام اذا اراد هذا الجواب وجوابه كما يبنى على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور يبنى أيضاً على تقريره ببيان الملازمة مع بطلان اللازم اذ منشأ ذلك توهم القول بانحسار سببية التوقيف في الإرسال وهو معتبر في كلا التقريرين والمؤلف عليه السلام وان لم يصرح بالمقدمة الناطقة بذلك فعبارة حيث قال أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الإرسال تنادي عليها ، اذا عرفت هذا فقول المؤلف فان اجيب الخ هو فرض جواب من جانب التوقيفية ومحصله عدم دلالة الآية على سبق التوقيف حتى يتبين بطلان اللازم من القول به أو يتوجه الدور فلا يتم تقرير الاحتجاج باي الطرفين ، وقوله اجيب بانها لا تضاف الخ هو من جانب المحتجين على عدم التوقيف ولا شك في اقتضاء

والمؤلف عليه السلام أخذ هذا الجواب المشار اليه بقوله فان اجيب الخ وجوابه من كلام السعد كن ايراد السعد له مبنى على تقرير الاحتجاج بلزوم الدور والمؤلف لم يتعرض له فايراده وايرا جوابه في كلام السعد سالم عن هذا الاشكال ، وبيانه انه قال « فان قيل » الآية تدل على سبق اللغات والاوزاع دون التوقيف والتعليم ليدور أي يلزم الدور من الآية ثم قال « قلنا » مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة إنما يكون بعد توقيفهم وتعليمهم فاستقام في كلامه توجه هذا السؤال من قبل هذا القائل بالتوقيف « وجوابه » من قبل البهشية اما توجه السؤال من قبل القائلين بالتوقيف فلأنهم يتخلصون به عن لزوم الدور الثاني عن توقيف القوم وتعليمهم « وحاصله » أن الذي دلت الآية على سبقه هو نفس اللغات والاوزاع ولا توقف له على الارسال إنما يتوقف على الوحي باللغات والاوزاع الى آدم قبل ارساله الى القوم فيكون هناك وحي باللغات والاوزاع ولا ارسال له الى قوم لعدمهم ثم بعد وجودهم وتعليمهم منه عليه السلام اللغات والاوزاع اربل اليهم ويكون هذا مبنياً على القول بان النبي أهم من الرسول وكذا استقام في كلام السعد توجه الجواب من قبل البهشية الذي ذكره السعد بقوله قلنا مبنى الدور الخ وهو المشار اليه بقول المؤلف اجيب الخ ، وذلك ان حاصله في كلام السعد منع لزوم الدور فيكون هذا الجواب اثباتاً للمقدمة المنوعة وهي التوقيف اللازم منه الدور وذلك ان اضافة اللغات اي لسان اليهم في قوله تعالى بلسان قومه يقتضي توقيفهم وتعليمهم فيلزم الدور ﴿ ١٦٣ ﴾ (قوله) فان اجيب ، بانه أي

عنه لكنها سابقة بدلالة الآية الكريمة فليست توقيفية (١) فان اجيب بان الآية تدل على سبق اللغات والاوزاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تضاف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب (٢) بانه يجوز تغير الارسال كخلق الاصوات او علم ضروري (٣) فقد اجيب (٤) بانه خلاف المعتاد فلم يقطع بعده فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية (١) فان قيل هذا إنما يدل على ان ليس الواضع هو الله تعالى ومعرفة البشر له بالتوقيف ولا يدل على أنه هو البشر كما هو مذهب البهشية لجواز أن يكون الواضع جنياً أو ملكاً قلت هذا مندفع بانه لا قائل بالمذهب الاخر اه مير زاجان (٢) هذا السؤال أورده السعد في دفع الدور حيث قال فان قيل الآية تدل على سبق اللغات والاوزاع دون التوقيف والتعليم ليدور قلنا مبنى الدور على أن لغة القوم بطريق الاضافة إنما تكون بعد توقيفهم وتعليمهم اه عبد القادر بن احمد (*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيفية على البهشية اه منه ايضاً (*) يعني فان أجاب من قال أنها توقيفية على قول البهشية أنها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال نجيب بانه يجوز التوقيف بتغير الارسال اه (٣) يخلقه الله تعالى في قلب رسوله فيلقه الي غيره اه نظام (٤) يعني فقد أجابت البهشية اه عبد القادر بن احمد

خلق الاصوات وخلق العلم الضروري لافي الوحي فلو ذكره لم يتم الجواب الذي سيأتي حيث قال والجواب أنا لانسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال يعني بل بالوحي (قوله) فقد اجيب ، ذكره ابن الحاجب و (قوله) خلاف المعتاد ، يعني لم تجر عاده تعالى بذلك كما ذكره الشريف

الاضافة التوقيف وحينئذ يتوجه النقض باحد الطرفين فوقع التخلص من جانب التوقيفية بانه لا ينحصر في الارسال ، اذا تقرر هذا فلا يتوجه الاشكال عليهم بتسليم ما ذكرته البهشية في بيان بطلان اللازم حيث قالوا لكنها أي اللغات سابقة بدلالة الآية اذ ليس في تسليم دلالة الآية على سبق اللغات دون التوقيف ما يناقض القول به خصوصاً مع ما آل اليه الكلام من القول بعدم انحصار سببه في الارسال كما عرفته وكذا لا يرد عليهم منافية قولهم دون التوقيف لمدهام ﴿ ﴾ اذ المراد بقي دلالة الآية على سبق التوقيف لئلا يتم احتجاجهم لانفي أصل التوقيف وكذا لا يتوجه الاشكال على البهشية بانه يلزم من قولهم في الجواب عن الجواب لا يضاف اليهم الا بعد توقيفهم تسليم كونها توقيفية اذ هو جواب الزاوي واذا أعطيت النظر حقه علمت صحة كلام ابن الامام وعدم ورود الاشكالات والله أعلم اه للقاضي احمد بن صالح رحمه الله ح ﴿ ﴾ الظاهر أن مراد سيلان في قوله منافية لمدهام أن الضمير يعود الى البهشية وهو يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه وقد شكل على قوله الظاهر اه (قوله) إنما يتوقف على الوحي باللغات الخ ، يحقق هذا

(قوله) والجواب أنا لانسلم أن التوقيف لا يكون الا بالارسال ، هذا الكلام ذكره السعد في الحواشي وتوجيهه ظاهر في كلامه على ما عرفت من تقرير الاحتجاج بلزوم الدور لأنه اذا منع هذه المقدمة أعنى كون التوقيف لا يكون الا بالارسال اندفع الدور وأما توجه ذلك في كلام المؤلف ففيه خفاء لأن هذه المقدمة لم تكن مذكورة في كلامه عليه السلام « واعلم » أن وجه هذا المنع ما عرفت من أنه يجوز أن يكون التوقيف بدون الإرسال بأن يتقدم الوحي بالغات الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعد أن يتعلم القوم اللغات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرسل اليهم كما أشار الى ذلك الشريف ويكون ذلك بناء على أن النبي أعم من الرسول وأما توجيه المنع بأن التوقيف يكون بخلق الاصوات أو علم ضروري فقد عرفت أنه خلاف المعتاد لكن يرد على التوجيه الاول ما أشار اليه الشريف من أنه لا فرق حيث يبين توقيف آدم وغيره ممن له قوم من الرسل قال الشريف قلدا أشار في شرح المختصر الى دفع هذا بقوله اذا كان آدم هو الذي علمها لا قوم رسول حيث لم يقل لا رسول قوم « قال » السعد يعنى لانسلم أن التوقيف لا يتصور الا بالارسال « نعم » توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور الا بالارسال وأما توقيف الرسول فيكتفي فيه الوحي والاعلام من الله تعالى ثم قال وقد يقال المراد أن دلالة الآية على سبق اللغات إنما هو في حق الرسول الذي له قوم قادم مخصوص من ذلك اذا لا قوم له عند البعثة اذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام نعم يتم ذلك في حق من له قوم من الرسل يرد عليه ما عرفت من كلام الشريف من أنه لا فرق بين آدم وغيره ممن له قوم من الرسل فكان الاولى ان يقول نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يتصور الا بالارسال الخ ما ذكره السعد ليندفع ما ذكره الشريف ويقول والجواب أنا لانسلم دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول إنما ذلك في حق الرسول الذي له قوم قادم مخصوص الخ وتوضيح المقام أن المؤلف عليه السلام جمع في هذا الجواب بين وجهين ذكرهما السعد في تقرير ﴿١٦٤﴾ هذا الجواب كل منهما مستقل « أولها » قوله لانسلم الى آخر ما سبق نقله

والجواب (١) أنا لانسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال «نعم» يتم ذلك (في حق من له قوم) من الرسل (٢) اما اذا كان آدم عليه السلام هو الذي علمها فهو مخصوص (١) قوله والجواب هو من جانب القائلين بالتوقيف اه (٢) ولهم ان يجيبوا بأن آدم عليه السلام لم يكن رسولا الا بعد وجود الرسل اليهم وهم أولاده فيتم الاحتجاج ويعضده قوله تعالى وما ترسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين اه

« وثانيهما » قوله وقد يقال الخ فقول المؤلف عليه السلام لانسلم أن التوقيف لا يكون الا بالارسال إشارة الى الوجه الاول وقوله عليه السلام نعم يتم ذلك

في حق من له قوم من الرسل الخ إشارة الى الثاني فلو قال لانسلم أن التوقيف لا يكون الا بالارسال نعم يتم ذلك في حق قوم الرسول فان توقيفهم وتعليمهم لا يتصور الا بالارسال الخ لكن كالأوجه الاول في كلام السعد ثم يقول بعد ذلك أو لانسلم أن دلالة الآية على سبق اللغات في حق كل رسول بل في حق من له قوم من الرسل اما اذا كان آدم هو الذي علمها الخ لكن إشارة الى الوجه الثاني واستقام المعنى وان دفع اليراد وإنما وسعنا الكلام في هذا المقام لأنه من مضائق الكتاب وروما لتوضيح ما قصده المؤلف عليه السلام وأن كانت هذه المسئلة كما قال الشيخ لطف الله رحمه الله لا فائدة تنبني على الخلاف فيها قال ولهذا قال الانباري شارح البرهان ذكرها في الاصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الدليل قليل النيل والله أعلم (قوله) هو الذي علمها ، بلفظ المبني للمفعول من التعليم (قوله) فهو مخصوص الخ ، « قلت » وصح اطلاق اسم الرسول على آدم وان لم يكن له عند البعثة قوم يرسل اليهم لأن هذا الاطلاق وتسميته رسولا إنما هو على لسان نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم فلا اشكال كما قد يتوهم والله أعلم

التفسير للجواب المذكور فانه لا فرق عليه بين هذا والجواب الآخر أعنى قوله والجواب أنا لانسلم الخ فتفسير هذا الجواب الذي هنا مناير لما فسرناه تأمل اه حسن ح (قوله) والجواب أنا لانسلم الخ ، وأيضا فهو تبين لغير الارسال ومن الارسال لوجي فلو ذكره لم يصدق عليه انه غير الارسال فقل بما لا يدخله الاحتمال اه حسن بن يحيى ح (قوله) لكن يرد على التوجيه الخ لكنه لا يرد الا على كلام الشريف في الجواب على البهيمية ولفظه بعد ذكر دليلهم ، الجواب انه تعالى سلم آدم الاسماء اللغات باسمها كما دلت عليه الآية وغيره يعلم منه الى آخر جوابه فلا يرد مع التامل على التوجيه الاول ولا على اول كلام المؤلف أيضا اه من خط حسن يحيى الكبكي ح

(قوله) ولأنهما اسماء في اللغة، لكونهما علامتا لمعانيهما كالاسماء (قوله) أنا هو في اصطلاح النحاة، أي اصطلاح نحوي طرأ فلا يحمل عليه القرآن (قوله) والجواب من وجوه الخ، الاجابة الثلاثة جعلها في شرح الفصول للشيخ رحمه الله تعالى وشرح المختصر تأويلات قالوا فتارة في التعليم وهو الاول والثالث وتارة في الاسماء وهو الثاني وجعلها عليه السلام سنداً لمنع ليتوجه الرد بان الاول والثالث كلام على السند ولو قدم المؤلف الثالث على الثاني لكان أنسب لأنه تأويل في التعليم كالاول (قوله) ما وضع، ظاهر السياق أنه بصيغة المعلوم لكن تفسيره بقوله أي ماسبق وضعه يناسب المجهول (قوله) وهذا أدخل في التبكيث الخ، لأن ﴿١٦٥﴾ الملائكة اذا عجزوا عن معرفة ما لهم طريق الى معرفته وهو ما قد وجد

بوضع سابق كان التبكيث بعجزهم عنه ادخل لسهولة معرفته بخلاف ما لو كانت اللغات بتوقيف الله تعالى فانهم عجزوا عن ما لم يكن قد وجد بوضع سابق انما يوجد بتوقيف الله تعالى والتبكيث عليه ليس كالاول فوجه التبكيث في هذا الوجه يفارق وجه التبكيث فيما سبقت وهو الالهام لأن يضع وذلك أن آدم عليه السلام عرف بالالهام أمراً خفياً دقيق المسلك وهو أن يضع فالحاصل ان التبكيث ان اعتبر بالنسبة الى الملائكة كان وجه الادخلة عدم معرفة الملائكة عليهم السلام لما تسهل معرفته كما في مانح فيه وان اعتبر بالنسبة الى آدم كان وجه الادخلة أنه عرف بالالهام أمراً خفياً كما في الوجه الثالث فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين على وجه ادخلة التبكيث هنا بأنه ليس خفياً كالوجه الثالث وما ذكرنا يعرف التمايز فلذا قال المؤلف كما لا يخفى على المتأمل (قوله) وشرح المختصر، ولفظ شرح المختصر يتفصى عن هذه الآية بتأويلها فتارة في التعليم الخ

من عموم الآية اذ لا قوم له عند البعثة (١) احتج الاشعري (٢) بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) فانه دل على انه تعالى واضع الاسماء وعلمها آدم دون البشر وذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل (٣) ولان التفهيم بعسر بدونها (٤) ولأنها اسماء في اللغة (٥) والتخصيص بالنوع المقابل لها انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه «احدها» منع ان يكون معنى قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» وضع اللغات وتعليمها آدم لم لا يكون معناه علمه (ما وضع) أي ماسبق وضعه من خلق آخر وهذا ادخل في التبكيث (٦) كما لا يخفى على المتأمل «وثانيها» وهو المراد بقوله (او الحقائق) منع كون

(١) قال الاسنوى وأحسن من هذا أن يقال الوحي قد يكون الى نبي وهو الذي اوحى اليه لكن لا يتباين وقد يكون الى رسول وهو المبعوث لغيره ولهذا قالوا كل رسول نبي ولا يتعكس والآية انما تنفي تعلمها بالوحي الى رسول فيجوز أن يكون حصل التعليم بالوحي الى نبي اه وعبارة ميرزا جان «أقول» يمكن الجواب عن الحجة بمنع كون التوقيف بالارسال لجواز كون التوقيف بالوحي الى النبي والنبي أعم من الرسول اه (٢) لما اكمل الكلام على ابطال قول البهشية بنصرة قول الاشعرية شرع في ابطال قول الاشعرية لئتم له اختيار التوقف، واعلم ان انتشار الكلام في هذا الشرح يخفى به مراد المؤلف وما كتبناه في الحاشية يظهر «اده» ولا ينبغي المبالغة في الاعتراض والرد في مجرد العبارة كما فعل سيلان رحمه الله مع امكان تأويلها كما فعلنا انما يبالغ العالم في نصرة الحق لافي العبارة التي يمكن توجيهها اه (٣) هذا ان حملت على المعنى المنقول اليه وان حملت على المعنى الاصل فيكذلك لان موضوعها الاصل هو السمات أي العلامات ولا شك ان الاسماء والافعال والحروف سمات الاشياء اه اسنوى (٤) فلا بد من وضع الحروف والافعال من الله سبحانه لئتم الغرض اه من حاشية العضد (٥) لأن اسم الشيء هو اللفظ الدال عليه بالوضع اه من حاشية السعد (٦) وجه التبكيث بعجزهم عن معرفة ما عرفه آدم عليه السلام بالالهام من الامر الخفي لكن لا يتم الا لو اهتموا ما لهم آدم عليه السلام فمجزوا عن معرفته ولا جزم به اه سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق

و (قوله) أو الحقائق، يقال مامعنى تعليم الحقائق هل عرضها عليه من دون تعريفه باسمائها فهذا لا يفعله الحكيم لعدم فائدته أو المراد وعرفه باسمائها فهو المراد ثم كيف يروج هذا التأويل مع قوله تعالى أنبؤني باسماء هؤلاء هل هذا الاخلاف مادلت عليه الآية أو المراد أنه عرضها تعالى وهو عليه السلام أعنى آدم سماها فاستدلال بحمل النزاع

ولا يخفى أن التفصي منع لزوم الاستدلال فالكلامان متحدان اه سيدي حسن يحيى الكبيسي ح (قوله) فالحاصل ان التبكيث الخ، التبكيث بالنسبة اليه ان ألهم هو دونهم وبالنسبة الى الملائكة من حيث عجزهم لاهو اه ح عن خط شيخه ينظر في كيفية التبكيث بالنسبة الى آدم فقيه خفاء اذ الظاهر انه على ذلك التقدير ليس بالان نسبة الى الملائكة اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فلا يتوجه اعتراض بعض الناظرين الخ، لعل مراد المحقق رحمه الله كما يرشد اليه آخر كلامه صرف الامر بالتأمل الى ما يعرف به التمايز بين

(قوله) مع تغليب العقلاء ، وذلك لأن الضمير المذكور إنما هو للعقلاء المذكورين فالولا التغليب لا يختص بالعقلاء « وقد أجاب » في شرح المختصر بأن التعليم للاسماء والضمير للمسميات وإن لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة الدال عليها وهي الأسماء لدالاتها على المسميات وتدل على أن التعليم للاسماء وإضافتها إلى المسميات إذا الظاهر من الإضافة المغايرة (قوله) أو ألهمه له ، أي لأن يضع وذلك لأن التعليم إذا كان المراد به الإلهام كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم كان معنى ألهمه ، الأسماء ألهمه ، وضعها ، علمناها (قوله) والجواب ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر (قوله) في الأول ، أي في الوجه الأول والثالث من الوجوه الثلاثة (قوله) بمخالفة الظاهر ، إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعريف وضعها لمعانيها فالحمل على إلهامه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر ولأن الأصل عدم وضع سابق (قوله) لا يقاوم ما ذكرناه من الأدخلية أي الأدخلية في التبكيك في الوجه الأول والثالث ومعنى عدم مقاومته أنا نغفر مخالفة الظاهر لأجل تلك الأدخلية لكون ذلك أقوم في الاحتجاج لكن إذا كان الكلام في هذه المسئلة في الظهور فالأدخلية لا تقاوم خلاف ﴿ ١٦٦ ﴾ الظاهر ولأجل هذا قال المؤلف عليه السلام مع أنه كلام على السند يعني فلا يقبل

الآية تدل على أنه تعالى علمها آدم لجواز أن يكون المراد بالأسماء المسميات بدليل قوله تعالى « ثم عرضهم على الملائكة » والضمير للأسماء (١) ولا يصلح لها إلا إذا أريد بها المسميات مع تغليب العقلاء « ونالها » وهو ما أشار إليه بقوله (أو ألهمه له) منع دلالتها على المطلوب لجواز أن يكون المراد به الإلهام لأن يضع نحو قوله تعالى « وعلمناه صنعة لبوس (٢) لكم وهذا أيضاً أدخل في التبكيك واقوم في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام والجواب في الأول (٣) والثالث بمخالفة الظاهر لا يقاوم ما ذكرناه من الأدخلية مع أنه كلام على السند (٤) ولو سلم (٥) فالظاهر قد يعدل عنه للدليل

(١) إذ لم يتقدم غيره أه عضد (٢) أي ملبوس أه (٣) قوله والجواب في الأول الخ ، يعني كما أجاب به العضد حيث قال والجواب أنه خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعريف الأسماء الخ وقوله لا يقاوم خبر والجواب أه (٤) السند عبارة عن الشيء الذي يكون المنع مبنياً عليه ومعنى كونه مبنياً عليه فهو أن يكون ملزوماً للمنح فإن وجود اللازم مبنى على وجود ملزوم ، لأن الجزم بوجود اللازم لا يحصل إلا بوجود الملزوم على الإطلاق وقال المحققون الكلام على السند قبل المنع جائزاً من السمرقندي (٥) قوله ولو سلم يعني قبول الكلام على السند ، وفي حاشية مألوفة لعل التسليم لجواب الثالث فقط إذ الدليل إنما قام فيه وقد وجدت هذا نظراً لبعضهم أه

و (قوله) أو ألهمه ، أقول هذا خلاف المراد من علم والاستدلال بعلمناه صنعة لبوس لكم لا دليل أن المراد ألهمناه بل المراد قلنا له اصنع كذا واصنع كذا إذ ذلك الأصل في لفظ التعليم ، وأما حديث أنه ألهم إسماعيل هذه اللسان فقد أورد أنها قد كانت العربية لغة يعرب ثم أضعها من بعده باختلاط اللسان فألهم إسماعيل ما كان أضيع

إذ لا يتوجه إلى السند منع ولا إبطال كما ذكره أهل علم المناظرة بل إنما يتوجه إثبات المقدمة الممنوعة قالوا إلا إذا كان السند مساوياً للمنح بحيث يلزم من إبطاله إبطال المنع فإنه يتوجه إليه الإبطال وتوضيح ما ذكره وبيان المساوي وغيره أوردناه في حاشية على الحاشية « وقد أجيب » بأنه أي الجواب عن الأول والثالث إثبات للمقدمة الممنوعة كما ذكره السعد لما عرفت سابقاً من دلالة الإضافة على إثبات المقدمة الأولى ودلالة تبادل تعريف وضعها من تعليم الأسماء على إثبات المقدمة الثانية لا كلام على السند فلذا قال المؤلف عليه السلام فلو سلم فالظاهر قد يعدل عنه الخ

وجهي الأدخلية في الجواب الأول والثالث ورتب على ذلك عدم توجه الاعتراض ولا ينبغي أنه وقع الأمر بالتأمل قبل ذكر الأدخلية المترتبة على الجواب الثالث التي هي مظنة أن ينشأ عنها السؤال عن تمايز وجهي الأدخلية في الأول والثالث فكيف يصح صرف الأمر بالتأمل إلى ذلك وأنت خير بأن وجه الأدخلية في الثالث أخفى منه في الأول فكن الأمر فيه بالتأمل أولى ولعله مراد المعارض ولو قيل في جوابه ترك الأمر بالتأمل في وجه أدخلية الثالث مع كونه أخفى للعلم بأوليته لم يكن بعيداً تأمله له أنه يحقق أحد بن صالح أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) إضافتها إلى المسميات ، في قوله تعالى أسماء هؤلاء أه ح (قوله) والجواب ، أي جراب ابن الحجاب وشارحه أه وقوله ذكره الخ يعني بأنه خلاف الظاهر لا إلى آخر ما ذكره المؤلف أه ح (قوله) لا يقاوم ما ذكرناه الخ ، في حاشية مألوفة قف وتأمل فقد خلط الخشي الكلام كما ترى أه ح عن خط شيخه (قوله) فالأدخلية لا تقاوم خلاف الظاهر ، يحقق فالظاهر عدم الفرق في مقاومتها له بين أن يكون الكلام في أفادة الأدلة الظهور أو القطع كما لا ينبغي أه حسن يحيى الكبامي ح

وهو قائم على إرادة الإلهام (١) قال صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اسمعيل هذا اللسان الهاماً أخرجته الحاكم في المستدرک وصححه «ورابعها» أنا وإن (سلمنا) أن المراد من تعليم الاسماء ما ذكره (منعنا التعميم) لجواز أن تراد الاسماء الموجودة في زمان آدم (٢) لا غير أو يراد به لغة من اللغات قال أبو طالب في المجزى ليس في الآية دلالة على أن الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع اللغات فمن أين أن الاسامي التي هي من لغة العرب قد نص تعالى عليها (٣) بأن علمها إياه انتهى «وخامسها» أنا وإن (سلمنا) العموم (منعنا البقاء) لجواز أن يكون من بعد آدم قد نسبها (٤) فاصطلح جماعات على ما نسمعه

(١) هذا إنما يتم على جزء الدعوى اعني الإلهام دون الآخر اعني ما وضع تأمل اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم السجولي (٢) واللام للعبد الخارجي كما هو الظاهر من إضافة الاسماء الى الموجودين الحاضرين ويبعد أن يراد بها الاستغراق للموجود ومن سيوجد والاية لا تدل على التعميم نصاً بل هي ظاهرة في الموجودين فقط كما أشار اليه أبو طالب في المجزى اه من شرح ابن جفاف (٣) يقال المدعى الظهور لقريئة اللام والتأكيد اه (٤) قال ابن متويه اعلم أنها متى وقعت مواضع من جماعة كثيرة على لغة فغير جائز مع بقاء عقولهم أن يذهبوا عنها باجمعهم فلا يصح ما يحكى عن أولاد نوح عليه السلام أنها تبلبلت أنسنتهم فسمي ذلك الموضع بابلاً لهذا الوجه «قلت» والمانع من ذلك هو امتناع خرق العادات لاعلى جهة اظهار الاعجاز كما قدمنا تحقيقه وهذا من الخوارق اذ العادة جارية مستمرة على خلافه اه دامغ «قال» انركشى تكلموا في فائدة هذه المسئلة فمنهم من نقاها كالانبارى شارح البرهان وقال ذكرها في الاصول فضول «وقال» الماوردى في تفسيره فائدة الخلاف ان من جعل الكلام توقيفياً جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام اه «قال» ابن أبى شريف وقال غير ابن الانبارى الخلاف فيها طويل الذيل قليل التيسل وإنما ذكرت في الاصول لأنها تجري مجرى الرياضات التي يرتاض بالنظر فيها اه

خلاف الظاهر

(قوله) ان سلمنا منعنا التعميم ، أقول يقال كيف يمنع بعد قوله تعالى الاسماء كلها (قوله) منعنا البقاء ، أقول اسند هذا الذبح بجواز نسيان اللغة من بعد آدم وهذا السند من باب فرض الخيال ولكن ليس من دأب المناظر التكلم على السند والسند الآخر وهو قوله لاختلاف اللغات لا يدل على عدم البقاء على أنه انضم الى لغة آدم غيرها وبعد ضعف مساقفه المصنف في متنه وشرحه تعرف ضعف هذه الاجوبة وينهض عندك الاستدلال على أن الواضع هو الرب تعالى ويزيد الآية قوة آثار ومعلوم يقيناً أن تسمية يوم القيامة وما فيه من الكائنات والجنة وما فيها من النعم والنار وما فيها من النقم ليس من وضع البشر اذ لا يعلمون ذلك ووضع الاسم فرع عن العلم بالاسم فقد اتضح لك غاية الانضاح بأن الواضع هو الرب لبعض الانفاظ قطعاً ويحتمل أن في بعضها الهاماً منه للبشر كالهامه لمن لا يعقل فهم معاني الانفاظ مثل ايجائه الى التحل أن تأكل من كل الثمرات وقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس أن أول ما خلق الله من شيء القلم وامره أن يكتب ماهو كائن الى يوم القيمة والكتاب عنده ثم قرأ وأنه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وأخرج ابن أبى شيبة وعبد ابن حميد وأبو الشيخ في العظمة عن سابق في قوله في ام الكتاب قال في ام الكتاب ماهو كائن الى يوم القيمة وأخرج عبد بن حميد وابن النذر عن الربيع بن أنس في قوله «انه لقرآن

(قوله) اللهم اسمعيل الخ ، أي ألهمه لأن يضع فيكون قد حصل الوضع من البشير فيعدل لأجله عن ظاهر قوله وعلم آدم الاسماء بأن يحصل على الإلهام للوضع ولأنه لا قائل بأن البعض من اللغات بالتوقيف والبعض الآخر بوضع البشر ولا ينبغي أن قوله ولو سلم إنما هو تسليم للجواب عن الوجه الثالث فلم يتعرض للجواب عن الوجه الأول (قوله) منعنا التعميم ، قد أجاب في حواشي شرح المختصر بأنه خلاف الظاهر لأن المتبادر التعميم ولا سيما مع التأكيده ان إثبات للمقدمة المتنوعة لا كلام على السند (قوله) منعنا البقاء ، هكذا ذكره السعد ودفعه بأنه

سيدى احمد بن محمد

(قوله) لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح متعلق بالتعريف والمراد تعريف بعضهم بعضاً ما يتعاق بالاصطلاح ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى كما في ﴿١٦٨﴾ عبارة الشيخ العلامة وحواشي السيد العلامة لأن الذي يتعلق بالاصطلاح هو

من اللغات المتكثرة المختلفة التي يبعد أن يعلمها الحكيم تعالى شخصاً واحداً مع غناء أحدها وهذا معنى قوله (لاختلاف الالسنه) احتج المفصلون بأنه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح (١) بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو على آخر وهكذا اما الى نهاية فيدور (٢) اولاً فيتسلسل «والجواب» بمنع الملازمة بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله (والترديد والقرائن ينفي التسلسل (٣)) يعني ان الجواب بهما (٤) ينفي

(١) أقول استدلال الاستاذ على كون بعض اللغة توقيفياً بأن الاصطلاح على ان اللفظ موضوع لمعنى مامن المعاني مسبوق بالفاظ دالة على معرفة الاصطلاح فتلك الالفاظ ان استفيد دلالتها من الوضع لزم الدور وان كان من التوقيف لزم الطلوب وأجاب المصنف بأن معرفة الاصطلاح تحصل من القرائن كما في حق الاطفال اهـ من غاية الوصول للحلي شرح المختصر (٢) يعني أن العقل يحكم بالترتيب بينهما بان يقول وجد ذلك فوجد هذا وهذا معنى دور التقدم وهو غير جائز بل واقع في المتضايقين فان كلا منهما يتوقف على الآخر في التعقل والخارج بمعنى أنه لا يوجد بدون الآخر ويكون تعقله وتحققه مع الآخر اهـ من خط المولى عز الاسلام محمد بن اسحق رحمه الله (*) بمعنى أنه يتوقف الآخر على السابق والسابق عليه اما بين اثنين مثلاً أو بين ثلاثة أو نحو ذلك وهذا معنى قوله لا شراك التسلسل المتعارف والدور اهـ (٣) والدور هنا يعني مسبوقية الشيء بما هو مسبوق بذلك الشيء وان كان سابقاً زمانياً لذاتياً كما في الدور المصطاح فان سبق الشيء على نفسه بحسب الزمان أيضاً ظاهر الاستحالة على أنه لا حاجة الى ذكر الدور اذ يكفي أن يقال لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسل بل متأخرة واللازم باطل بدلالة الآية اهـ من حاشية السعد (٤) فيه اشارة الى وجه أفراد ضمير ينفي تأمل اهـ

ككرم في كتاب مكنون «قال هو القرآن والكتاب المكنون اللوح المحفوظ وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن قتادة في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة قال هي عند الله ثم قد أخبر تعالى ان اسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصافته يجده أهل الكتابين مذكوراً في التوراة والانجيل وأنه بشر مريم بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وقال تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً أخرج القرياني وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس في قوله لم نجعل له من قبل سمياً قال لم يسم أحداً يحيى قبله فهذه التسمية منه تعالى وضعها تماماً لهذا العبد الكريم وفي قوله لم نجعل ما يدل أنه جاعل هذه الالفاظ ومن نظر في التفسير المأثورة في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وضماها الى ما ذكرناه لم يبق معه ريب ان الله واضع اللغات وعلم الملكة منها ما يحتاجونه في عبادته وتقديسه وتحميده وتسيده ثم علم آدم ما يحتاجه البشر من ذلك ثم اختلفت اللغات بتداخل بعض الالفاظ في بعض وتبديل بعض الحروف ببعض والا فاللغة واحدة هي ما علمه الله آدم والعجب من قول صاحب الغاية أنه يتم الاستدلال للهشمية بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قوميه في حق من له قوم فانها لو كانت في حق من له قوم لانتقل البحث الي من قبله من لا قوم له كآدم فانه لا قوم له فلا يصح في حقه الاستدلال

الشيء الذي يراد تعريفه مثلاً فهو معمول التعريف وظاهر عبارة المؤلف ان التعريف حصل بنفس الاصطلاح وليس كذلك مثلاً اذا فرضنا أن الأسد واضعه البشر فهو المتعلق بالاصطلاح فتعريف بعضهم بعضاً أن الأسد موضوع لمعناه يجب أن يكون بالفاظ، مثل هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فلا بد أن يكون وضع هذه الالفاظ مثلاً بالتوقيف والتسلسل ان لم ينته التوقف أو دار (قوله) بالتوقيف، متعلق بقوله لو لم يكن (قوله) التوقف، أي القدر المحتاج اليه في التعريف (قوله) والجواب بمنع الملازمة، أي لانسلم أن الوضع يجب أن يكون بالفاظ بل يكفي اطلاق مفرد مثلاً ويريد المتكلم به معنى ثم يفهم السامع المراد بقرينة الترديد كالاطفال والحيوانات تعلم مراد تصويت الانسان لها وتصويت بعضها لبعض بقرينة حسية هي نوع من الالهام ثم ينتهي ذلك الى تجريب تام يفيد الضرورة «فان قيل» لو كان الكل توقيفياً لزم الدور أيضاً لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذي يتأني به التوقيف وهي أيضاً بالتوقيف «والجواب» ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحي

(قوله) وظاهر عبارة المؤلف الخ، يقال هو متجوز بالمصدر عن اسم

للمفعول فلا يرد عليه اهـ عن خط شيخه (قوله) أي لانسلم أن الوضع الخ، الظاهر أنه على حذف مضاف أي تعريف الوضع تأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) بقرينة الترديد، لا بد من القرينة والترديد والتركيب الاضافي بعد ذلك اذ هو مراد المؤلف اهـ عن خط شيخه

ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور أيضاً نوع منه لاشتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تنامي التوقفات ويختص الدور بكونها في امور متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية (مسئلة وطريق معرفتها) اي اللغات امران احدهما (التواتر) فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد وما يعلم وضعه لمعناه (و) ثانيهما اخبار (الاحاد) فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبة التي لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفي فيها بالظن وقد شكك بعضهم (١) في الامرين فقال اكثر الالفاظ دوراً على الالسن كلفظ الله تعالى وقع فيه (٢) الخلاف اسرياني هو (٣)

(١) هو الرازي في المحصول، والملاحدة، وقد أجاب الرازي عن التشكيك ذكره الشيخ لطف الله اه (٢) لو قيل ان هذا السؤال مندفع من اصله لانه لاخلاف في ان الاسم الجليل لمعناه تعالى وهو الظاهر من التواتر لم يبعد اه لي (٣) ضبط في نسخة صحيحة بضم السين وسكون الراء اه

بالآلة فالحق أنه ما ارسل من رسول بعد آدم الا باسان قومه التي قد علموها ودارت بينهم ألفاظها وأما آدم فلا قوم له فهو مخصص من عموم وما أرسلنا من رسول فكانه قيل الا آدم فانا أرسلناه باسان علمناه ألفاظها وتراكيبها واذا عرفت ما حققناه علمت أن ارجحية المسئلة لا يقتصر دليلها عن دليل ما يثبتونه من مسائل الاصول وستمر لك مسائل هذا الفن وتعلم ان كثيراً منها أو أكثرها لا يبلغ قوة دليله الى قوة رتبة دليل هذه المسئلة وعلمت ان قول الشريف أن هذه مسئلة علمية لا يكفي فيها الظن بل لا بد من القطع غير مسلم اذ مسائل الاصول كلها أو أغلبها ظنية مع كونها تسمى عندهم علمية وقول العلماء ان مسائل الاصول قطعية كلام غير صحيح وقد بسطنا تحقيق ذلك في رسالة مستقلة وتعلم أن قولهم أنها من الفضول محل تأمل فانه قد ثبت أنه تعالى متكلم بالاجماع واذا كان متكلماً فهل يتكلم باوضاع البشر قبل إيجادهم أو بالفاظ علمها عباده وكتب بها كل كائن الى يوم القيامة ومنه أقوال العباد (قال مسئلة) وطريق معرفتها، أقول المتبادر عود الضمير الى الموضوعات اللغوية اذ هي المقدمة لا اللغات والمراد معرفتنا ايهاا حذف فاعل المصدر (وقوله) التواتر، هو نقل جماعة عن جماعة يحيل توأطهم على الكذب مع استواء الوسط والطرفين مستندين الى الحس كما يأتي «قلت» لا يخفى أن النقل لابد ان ينتهي الى منقول عنه وقد تقدم ان الوضع تخصيص الواضع شيئاً بشيء الخ فالمراد معرفتنا تخصيص اللفظ بمعناه والمخصص هو الواضع وقد عرفت أنه عند المصنف لم يتعين واذا لم يتعين فالي من ينتهي النقل ان قلت الى العرب فقد عرفت أنهم لم يقولوا قد خصصنا هذا اللفظ بهذا المعنى ولا عرف مرادهم من الالفاظ الا باطلاق اللفظ على معناه عند قرائن حفت بالاطلاق ودلت على المراد كما قررناه آنفاً وعندهم أخذ أئمة أهل اللغة ثم نقلوا اليها ما فهموه من اطلاقات العرب المحفوفة بالقرائن، نعم معرفتنا نحن للالفاظ ومعانيها حصل من نقل أئمة اللغة لما فهموه لانهم نقلوا عن العربي انه قال هذا اسم لهذا وان وقع نادراً من العربي الاخبار بان هذا اللفظ معناه كذا كقوله ابن سائله عن المحمل الصغير فقال ان اسمه شقذف قيل له فهذا الاكبر منه قال شقذاف فالعربي هذا انما هو فذلك من قرائن الاطلاقات فلا يتم دعوى التواتر لاشتراطهم فيه ان يستند المخبرون الى الحس، ومعلوم انه لم يستند أئمة اللغة الناقولون الا الى اقرائن العقلية ولا يحصل عنها التواتر على ان النقلة لا يتم فيهم شرط التواتر واما مثل الماء والارض فمعرفتنا للاسماء والمسميات من قبيل الاوليات يعرفها من

(قوله) وقد شكك بعضهم، هو الامام الرازي ذكره الشريف

(قوله) ومم، أي وعلى تقدير الاشتقاق فقد اختلفوا في أنه من أله أو وله (قوله) أو موضوع انما جعل الموضوع قسم المشتق لأن مراده من الموضوع ما وضعه الواضع بعينه والمشتق موضوع لا بعينه بل وضعاً اجمالياً كذا نقل عن المؤلف عليه السلام وفي حاشية السعد قوله أو موضوعاً أي ابتداء ﴿١٧٠﴾ من غير أن يؤخذ من أصل فلذا جعل قسمياً للمشتق وقريب منه في حاشية الشريف

أم عربي (١) مشتق ومم، أو موضوع أي غير مشتق ولم فإظنك بنيره (٢) وأيضاً الرواة معدودن كالحليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقواهم وإيضاً فانهم اخذوا ممن تتبع (٣) كلام البلغاء والغلط عليهم جائز « ووجه » الدفع أن القدر في التواتر مذكورة لما علم قطعاً بالتواتر أنه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار البديهييات (٤) « والثاني » لا يضره الاحتمال للاكتفاء فيه بالظن (لا العقل مستقلاً) (٥) فلا يكون وحده طريقاً إليها لأن وضع لفظ معين اعني معين من الممكنات

(١) والصحيح انه عربي كما ذهب اليه الجمهور من العلماء لا دبراني أو سرياني كما ذهب اليه العلامة أبو زيد وقيل انه صفة والجمهور انه علم سرياني من غير اعتبار اصل أخذ منه ، منهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وسبويه والحليل والزجاج وابن كيسان وأمام الحرمين والخطابي وقال الامام المتصور بالله عليه السلام في الاساس فرع والجلالة اسم الله تعالى بإزاء مدح وليست بعلم اه (٢) وأيضاً رد على القول بجري التواتر في اللغة أنه لا بد في التواتر من أن يكون أهل التواتر الناقول له مستندين إلى الحسن فبعد انتهاء نقله آخر رتبة من رتب التواتر لم يعرف ذات الواضع لانه لم يثبت تعيينه ببطان أدلته كما صرح به المصنف سابقاً وإذا لم تعرف ذاته فكيف يعرف ما قاله حتى يكونوا مستندين إلى الاحساس بقائلته والجواب ما ذكره الرازي في المحصول من أن العلم الضروري حاصل بأنها في الازمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني وأنا نجد أنفسنا جازمة بأن السماء والارض كانا مستعملين في هذين العنيتين المسميين ونجد الشبه التي ذكرها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات انتهى المقصود من كلامه ، وانت خبير بأن هذا الجواب أفاد أن ثمة علماً ضرورياً ولم يعلم كيفية طريقه وأما أن طريقه التواتر فلا يتم مع عدم معرفة الواضع فضلاً عن معرفة ما قاله فلا يقتصر المؤلف عليه السلام على جواب الرازي ووجه الدفع أقدم ان في التواتر مذكورة لكان صواباً اه شيخنا (٣) في نسخة من تتبع وهو الصواب في عبارة العضد اه (٤) في حاشية ما نقله المصدر في نسخة الوالد زيد اليقينيات ونسخ بما ضرب عليه هنا يعني البديهييات اه (٥) عادة المؤلف رضى الله عنه الاشارة الى دليل كل مسألة في التواتر فكان حق العبارة ان يقول مستقلاً لانه من الممكنات اه

لا يعرف التواتر من الصبيان والبله مع انها لم تكامل فيها شروط التواتر ومنه لفظ الله فان معناه معلوم كسمى السماء والارض ، وأما قول الرازي أسرياني أم عربي الى آخر كلامه فلو سلمنا ما قالوه من التواتر لم يقدح ما قاله الرازي لانه اختلف فيه أسرياني أم عربي لجواز انه تواتر في المبرانية وتواتر في العربية فاختلف العلماء لاجل ذلك ، وأما قوله مشتق ومم الخ فليس من محل النزاع إذ هو خلاف في مادة لفظه ، وأما قوله أيضاً الرواة معدودن الخ فكلهم صحيح كما أشرنا اليه آنفاً أنه لم يكمل شرط التواتر ، وأما قول المشرح ان القدر في التواتر مذكورة فكلهم لا يليق بالتحقيق « نعم » الحق هو ما أسلفناه من ان الذي سماه تواتراً ليس

(قوله) ولم، أي لموضع ذاته تعالى ابتداء من غير اشتقاق أو باعتبار كونه معبوداً أو كونه قادراً أو كونه بحيث تعبير العقول من ادراكه أو للمفهوم السكلي قال المحققون من أهل الحواشي وأنت تعلم ان ماعدى قوله ولم لا دخل له كثيراً في اثبات المطلوب (قوله) لا العقل مستقلاً فلا يكون وحده طريقاً إليها الخ المراد بهذا البحث كما في شرح المختصر وحواشيه وشرح الشيخ رحمه الله دفع ما يتوهم من كون النقل مستقلاً في معرفة اللغات من غير مدخل للعقل فذكروا أن ذلك ليس بمراد لأن النقل قد يحتاج في افادته العلم بالوضع الى ضمنية عقلية كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله بل قد يحتاج الخ قالوا اذ صدق الخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وانه عقلي لا يعرف بالنقل لاستزامه الدور أو التسلسل والمؤلف عليه السلام جعل المراد بالبحث في هذا المقام بيان ان العقل لا يستقل بمعرفة الوضع يعني بل لا بد من ضمنية النقل بهذا عكس ما ذكره وليس هو المراد في هذا المقام أيضاً وقد رجع المؤلف عليه السلام الى ما ذكره بقوله بل قد يحتاج الى العقل في افادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضمنية الى النقل ذن

كلام المؤلف مشعر بان المراد عدم استقلال النقل كما ذكره وبما ذكرنا ظهر ان قوله بل قد يحتاج الخ وان استقام معناه بالنظر اليه

(قوله) من أله أو وله ، في القاموس كرجل ووجد وفي المصباح من باب تعب وفي حاشية العلوي من أله بالفتح اذا عبد اه ح

لكنه إيجاب لما لم يتقدم ذكره لأن الذي تقدم ذكره هو قوله والعقل لا يستقل بمعرفتها فقتضى إيجابه أن يقال بل قد يستقل العقل وهو غير صحيح المعنى وليس هو المراد أيضاً ويمكن أن يقال في توجيه كلام المؤلف أن قوله في المتن لا العقل مستقلاً دفع لما يقال ظاهر العبارة يقتضي الحصر في النقل بالتواتر والآحاد « ووجه » « الدفع » أنها وإن اقتضت الحصر فلم يرد بالحصر نفي دلالة العقل وأسأل نفي استقلاله لكن هذا التوجيه وإن استقام به الكلام لم يندفع به عدم استقامة الإيجاب بل كما عرفت فكان الأولى أن يقال وأنا يحتاج إليه الخ فتأمل والله أعلم . وعبارة شرح المختصر « واعلم » أن النقل قد يحتاج في إفادة العلم بالوضع إلى ضمنية عقلية كما يروي الخ إذا لا يراد بالنقل أن يكون مستقلاً بالدلالة على الوضع من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك كما عرفت وهي واضحة في تأدية المقصود ولو قال المؤلف وطريق معرفتها التواتر والآحاد ولو مع ضمنية العقل لوافق ﴿ ١٧١ ﴾

والعقل لا يستقل (١) بمعرفتها بل قد يحتاج إليه في إفادة النقل (٢) العلم بالوضع بحيث يكون ضمنية إليه كما يروي أن الجمع المحلي باللام يدخله الاستثناء وأن الاستثناء للأخراج فيعلم من هاتين المقدمتين التقييتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهي أن كلما دخله الاستثناء يجب أن يعم المستثنى أن الجمع المحلي باللام موضوع للعموم (٣) (ولا القياس) فلا يكون طريقاً إليها تثبت به وهذا اختيار الأخوين والغزالي والامدني والباقلاني (٤) وابن الحاجب وهو الذي يؤخذ من سوق كلام أبي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه بآثبات اللغة به والنزاع في إطلاق لفظ موضوع لمعنى على

(١) لأن العقل إنما يستقل بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأما وقوع أحد الجائزين فلا يهتدى إليه، والافتات من هذا القليل لأنها متوقفة على الوضع اه اسنوى (٢) من إضافة المصدر إلى الفاعل أي محتاج إلى العقل في أن يفيد النقل العلم بالوضع اه (٣) وهذا لا يخرج من القسمين إذ لا يرد بالنقل أن يكون مستقلاً بالدلالة من غير مدخل للعقل فيه إذ صدق الخبر لا بد منه وأنه عقل اه عطف (٤) في رواية السبكي عنه ذكره في الفصول اه

كذلك والمثال الذي ذكره من الأوليات فانه ينشأ الطفل فيسمع من كل من يحاوره ويحاط به أن هذه السماء وهذه الأرض ثم لا يزال يردد عليه ويكرر له حتى يصير من الأوليات ومثله الماء والنار ونحوها مما تكثر الحاجة إليه في الخطاب وبعض الالفاظ يسعها من الواحد بعد الواحد مع قرائن قد تخفى فتقبل التشكيك في معناها لأن غاية ما حصل له الظن بها ثم مثلنا يقف على لفظ لا يعرف معناه أو يطالع كتاباً من كتب اللغة فيعرف لفظاً ما طريق له سمعاً ومعنى ما ولى له فكراً فهذا نقل آحادى كمن يبحث عن معنى لفظ فيجده في القاموس فهذا يحصل له الظن

فانه جعل نتيجة المقدمتين التقييتين مستقلة وأشار إلى أن ذلك قياس اقتراني وضم إليهما والى نتيجة المقدمتين العقلية وأشار إلى أن ذلك قياس استثنائي فينتج ما ذكره المؤلف حيث قال فيعلم من هاتين المقدمتين التقييتين أن الجمع المحلي باللام يجوز أن يخرج منه أي فرد أو أفراد ثم قال وبضمنية حكم العقل بانه لو لم يكن عاماً لم يجوز فيه الأخراج بعلم العموم وما ذكره الشريف أقرب في تحصيل المطلوب وقرب منه في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله والله أعلم (قوله) والنزاع الخ ، يعني ليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب فإن مسمى الأول ذكر من ذكر آدم وأصل حد البلوغ ومسمى الثاني ذات من له الضرب علم ذلك بالنقل فلا يكون إطلاق شيء منهما في موارد الجزئية المشتملة على هذا المسمى وإن لم نسمع من أهل اللغة قياساً وليس النزاع أيضاً فيما ثبت تعميمه بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع (قوله) وضم إليهما ، الأولى وضم إليهما ح من خط شيخه

بحيث لا يشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجها تحتها هكذا ذكره الشريف ، ثم ذكر ان مائتة تعميمه بالاستقراء حيث قال الاستقراء قد يتوهم كونه قياساً فان النحويين يقولون هذا قياس ويريدون به ثبوته بالاستقراء وحصول قاعدة كلية تندرج فيها جزئيات غير مسموعة وأما نحو ضارب ورجل فليس مما يتوهم فيه أنه قياس قال فلا حاجة الى نفيه (قوله) على أنه أي ذلك المعنى الذي لم يعلم بالنقل والاستقراء أنه من أفراد الموضوع له (قوله) مسمى له ، أي اللفظ الموضوع للمعنى وهو متعلق بمحذوف أي بناء على أنه مسمى ﴿ ١٧٢ ﴾ له ولو قال الحاقاً بالمعنى الموضوع له اللفظ كما في شرح المختصر لكان أولى

معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء أنه من أفراد معنى ذلك اللفظ على أنه مسمى (١) له بجماع تدور التسمية معه وجوداً وعدمه كاطلاق لفظ الحجر على النبيذ الحاقاً له بالعقارب بجماع وهو التخمين العقل واطلاق السارق على النباش بجماع الاخذ خفية والزاني على اللاتط بجماع الايلاج المحرم ، احتج الاولون بما اشار اليه بقوله (لانه) أي جعل القياس طريقاً (٢) الى اثبات اللغات (اثبات بالمحتمل) وانه غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه (٣) كما يحتمل باعتباره (٤) بدليل منعهم طرد الادم والابل والقارور والجدل والاخليل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال (٥) « واما الثانية » فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بغير قياس مع قيام الاحتمال (٦) وانه باطل اتفاقاً (٧)

(١) اي بناء على انه الح والحلاف أيضاً في غير الاعلام واما هي فلا يقاس فيها اتفاقاً اهمن هامش شرح المحلي (٢) في شرح ابن زرع على الجمع « فائدة » الخلاف ان الثبوت للقياس في اللغة يستغنى عن القياس الشرعي فايحاج الحد على شارب النبيذ والقطع على النباش بالنص ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع اه (٣) أي منع اعتباره والتعدي سببه كما يحتمل التصريح منه باعتباره والتعدي به اه شريف (٤) أي الجامع كتسميتهم بالظفر للعضو المعروف من الانسان وغيره من الحيوانات ولما ظهر من الارض لمعنى في هذه المعاني هو الظهور اه من شرح ابن جفاف (٥) ويرتب عليه احتمال الوضع اه شريف (٦) وجه الملازمة لوصح اثبات اللغة بالقياس لصح اثباتها بمحتمل من غير القياس لعدم الفرق بين محتمل ومحتمل لكنه لم يصح اثباتها بمحتمل فلم يصح اثباتها بالقياس اه (٧) كما لو قيل في نوع من الحيوان مثلاً يسمى هذا فرساً الحاقاً بالنوع الصاهل من غير جامع اه

بان معناه هو ما نقله في القاموس لثقة الناقل وشبهة تبخره في الفن وموافقة نقله لنقل غيره من أئمة الفن وان جاز عليه الخطا كما قد يقع في محلات وكما تعقب الجوهري وقيل انها تعقبات لا تقدر في رجحان ما نقله (قال) اثبات بالمحتمل ، اقول اراد انه يحتمل ان يريد الواضع الحاق النباش بالسارق في الاسم بجماع الاخذ خفية ويحتمل انه يصرح انه لا اعتبار بالجامع فلا الحاق وحينئذ تسمية النباش سارقاً بالقياس تسمية بدليل محتمل ويحجب عنه بان الاحتمال لا يمنع فان جواز التصريح بالخلاف ثابت في انظواهر كاعمومات كيف والاحتمال فيها أقوى اذ قيل ما من عام الا وقد خص ولم ينبع جواز التصريح بالخلاف من العمل بالظواهر

في كونه فرعاً للمعنى الموضوع له اذ يتعلق قوله بجماع بالالحاق وقد صرح المؤلف عليه السلام بعد هذا بالمقصود فقال الحاقاً له بالعقارب (قوله) بجماع ، وهو التخمين المشترك بينهما الذي دارت معه التسمية فاه لم يوجد في ماء العنب لا يسمى خراً بل عصيراً واذا زال عنه لم يسمى خراً بل خلا فيظن حين دارت التسمية مع المعنى وجوداً وعدمه أن المعنى مزوم للتسمية فأينما وجد المعنى وجدت التسمية بذلك الاسم (قوله) اما الاولى ، أي الصغرى القائلة بان اثبات اللغة بالقياس اثبات بالمحتمل « والثانية » أعنى الكبرى المشار اليها بقوله وأنه غير جائز فيقال وكما هو اثبات بمجرد المحتمل فهو غير جائز ينتج اثبات اللغة بالقياس غير جائز (قوله) فلانه يحتمل ، أي لأن المعنى الذي دار معه التسمية يحتمل تصريح الواضع بمنعه أي منع اعتباره كما يحتمل التصريح منه باعتباره (قوله) بدليل متعلق ، باحتمال التصريح بمنعه (قوله) الادم والابل ، يعني في غير الفرس مع أن الاول دائر مع السواد وجوداً

وعندما الثاني مع التخليط من السواد والبياض (قوله) والقارورة الخ ، مع أنها دائرة مع القرار والقوة والظيلان (قوله) وغيرها ، كالماء الدائر مع السموك أي الارتفاع وجوداً وعدمه وكذا العيون ولا يطلق على كل ماله عروق بل على النجم الاحمر المعروف (قوله) فعند السكوت ، أي سكوت الواضع عن الامرين أي المنع والاعتبار كما في صورة محل النزاع يبقى المعنى على الاحتمال وهذا معنى قول المؤلف يكون الاحتمال أي ثبت الاحتمال (قوله) وأما الثانية أي الكبرى فلانه يلزم منه الخ ، يعني يلزم من الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال الحاصل من ملاحظة المعنى الحكم بوضع اللغة بغير قياس اذا قام الاحتمال لانه بالحقيقة مناط الحكم هكذا ذكره الشريف

(قوله) وقد اجيب، ذكره السعد (قوله) مجرد الاحتمال، الشامل للمساوي والمرجوح ﴿١٧٣﴾ (قوله) فالمقدمة الاولى، أي الصغرى

«وقد اجيب» بأنه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة (١) لحصول مرجح وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليسا على السواء وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالاً راجحاً فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان مساوياً او مرجوحاً ثابتاً لا مطلقاً بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالاً مرجوحاً واحتمال عدم اعتباره احتمالاً راجحاً لا ابتناء الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالتخامرة المطلقة مثلاً وقت التسمية بالجر وابتناء الثاني على احتمالين أحدهما ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى أصلاً لا مشتركاً (٢) ولا خصوصاً اذا اُصل في اللغات عدم التعليل (٣) بخلاف الاحكام الشرعية فأمّا مراعى فيها المصالح، وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع كالتخامرة المخصوصة بماء العنب والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحاً واحتمال عدم الاعتبار راجحاً ولو سلم فغاياته استواء الاحتمالين وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجرداً عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتاً بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات بمجرد الاحتمال من غير

(١) قوله فالمقدمة الاولى ممنوعة، في نسخة بعد هذا لحصول مرجح اهـ (٢) قوله لا مشتركاً كطلق التخامرة وقوله ولا خصوصاً كخسارة ماء العنب اهـ (٣) بل وضعه لما وضعه من غير نظر الى مناسبة معنى وعدمها اهـ

وتسمية النباش سارقاً عملاً بالقياس لا يمنع منه جواز التصريح بخلافه وعدم اعتباره (قوله) أحدهما ان لا يعتبر الواضع حال التسمية معنى أصلاً لا مشتركاً ولا خصوصاً، أقول قد تقرر أن الواضع حكيم والحكيم لا يهمل مراعات الممانع عند وضع الالفاظ وسيأتي في القياس ان الاسكار علة الحكم بالحد للشارب فيلحق به شارب النبيذ للاشتراك في العلة فلم لا يقال ان الاسكار في النبيذ مصحح لاطلاق اسم الخمر عليه ولا يتم فيما قلتم هنا من عدم الاعتبار ولا جواز التصريح بالخلاف لأن إيجابكم الحد في النبيذ يناقض دعوى عدم الاعتبار وينافي جواز التصريح بالخلاف فتعكم للقياس في اللغة وقولكم بالقياس الشرعي تحكم «نعم» من منع القياس الشرعي الالة منصوبة لا يرد عليه هذا

والتقديرين يلزم الخ وحاصل الرد ان اختار الطرف الأول وثبت المقدمة الاولى ممنوعة ببيان ان عدم الاعتبار راجح ولهذا احتاج المؤلف الى زيادة الايضاح كما في الجواهر لئلا يكون مذكراً كلاماً على السند اذ لو كان كلاماً عليه لكفى أن يقول ورد بمنع الاستواء فتأمل

(قوله) لكفى أن يقول الخ، الظاهر أن يقول لكفى أن يقول ورد بمنع الرجحان فتأمل اهـ شيخنا المغربي ح

(قوله) والاحسن في الاحتجاج ،

عرفت (قوله) وقع الاتفاق الخ ، لعل هذا الاحتجاج مبنى على أن القائل بثبوت اللغة بالقياس ممن يقول أنها ليست الا توقيفية أو اصطلاحية اذ لو لم يقل بهذا ورد أن القائل بثبوت اللغة بالقياس لعله ممن يذهب الى ان الجميع ممكن وهو القول بالتوقف أو من القائلين بالتفصيل أو لعل هذا الاحتجاج بناء على أن بقية المذاهب تقول الى القول بعدم اثبات اللغة بالقياس فاكتمى بذلك هذين المذهبين فان القائلين بان الجميع ممكن والقائلين بالتفصيل لا يثبتون اللغات بطريق أخرى ولا يخلو المقام عن تأمل فتأمل والله اعلم (قوله) دوران الاسم ، الدوران لغة الطواف حول الشيء واصطلاحاً ترتيب الشيء على الشيء وجوداً وعندما والاول يسمى دائراً والثاني مداراً (قوله) فالنبيذ مع التخمير ، فيه تسامح فان النبيذ مع التخمير هو المتنازع فيه اذ النبيذ من يابس الشجرتين فلو قال كما في عبارة غيره فالعصر مع التخمير الخ لسكان أولى (قوله) لا قبله ، اذ يسمى عصيراً (قوله) ولا بعده ، اذ يسمى خلا

(قوله) بطريق أخرى ، في حاشية على هذا ما لفظه بهذا فهو الجواب الواضح وتوضيحه ان الواقفين والمفصلين لا يقولون بانها غير توقيفية وغير اصطلاحية بل من وقف يقول بأحدها لا على التعمين ومن فصل يقول بالتوقيف في المحتاج اليه وغيره محتمل الأمرين فيستقيم الكلام والله اعلم اه

حسن بن يحيى ح

قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق (١) على ان اللغات ليست الا توقيفية او اصطلاحية (٢) ولا طريق اليهما غير النقل قطعاً (و) احتج المثبتون بان (دوران الاسم (٣) مع المعنى) وجوداً وعندما يفيد ظن عليّة المدار (٤) فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر لا قبله ولا بعده والجواب بانه (معارض)

(١) يقال المخالف من أهل الاجماع فلا تقوم حجة اذ لا اجماع اه شريف (٢) وهذا الدليل يمنع من اثبات اللغة بطلاق الاحتمال ولو كان راجعاً اه (*) لان الناس بين قائلين أحدهما قال الواضع البشر والثاني الواضع هو الله تعالى والفصل راجع اليهما اه (*) لا يقال الحصر ممنوع فاقد جف القلم عن ذكر الخلاف ان اللغة تثبت بالقياس لانه لم يخالف ما سر ولم يذكر غير المذاهب الاربعة اه عبد القادر بن احمد (٣) المؤلف لم يوضح تقرير المعارضة بحيث يظهر انطباق الكلام عليها وانما يؤخذ ذلك من غصون الاعتراضات والاجوبة وقد قررت هذه المعارضة بتقريرين أولهما كون المحل علة مستقلة كالمعنى فيكون الاثبات به مع تجويز ذلك اثباتاً بالمحتمل واعتراض بان الدوران مع كل واحد من المحل والمعنى يحصل به ظن العلية لسلك منها ودفع هذا بان افادة الدوران لظن العلية مسلم اذا انتهى المعارض وهنا المعارض قائم وهو الدوران مع المحل فاذا أفاد الدوران ظن عليّة المدار محلاً كان أو معنى لزم المحال لان الظنين ان استويا كانت عليّة كل من المحل والمعنى راجحة مرجوحة أو لا يستويا كان أحد الظنين مرجوحاً والكل محال وثانيهما كون المحل جزء علة فلا يكون المعنى مستقلاً بالعلية حتى يلحق به ما شاركه فيها واعتراض السعد بان صدر الدليل قد اثبت فيه انها معارضة بالقلب وعلى هذا النزع يكون منعاً لمدارية المعنى لا معارضة ودفع هذا في الجواهر بان منع المدارية منع للعلية لانها أخص منها ومنع الأعم يوجب منع الأخص فقد منعت العلية بالدوران وهو الذي به أثبت العلية فكان معارضة على جهة التقاب لانها منع المدلول يعنى الدليل الذي أثبت به المدلول وقد رجح صاحب الجواهر التقرير الثاني حيث قال مخلصاً والتحقق ان الشارح المحقق انما قال فالمعنى جزء علة لانه لا يصح أن لا يكون شيء من المعنى والمحل أصلاً والا لزم عدم اعمال كل من الدليلين بوجه من الوجوه أصلاً وهو باطل قطعاً وكذا لا يصح ان يكون أحدهما علة دون الآخر والا لزم اعماله وإعمال الآخر وهو أيضاً باطل اذ ليس اعمال أحدهما أولى من اعمال الآخر لتساويهما وكذا لا يصح ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة على سبيل الجمع والا لزم اجتماع العلتين المتعارضتين على معلول واحد بالشخص وانه باطل قطعاً ولا على سبيل الجواز والبدلية والا لزم ان يكون الاثبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل من غير رجحان واذا بطلت هذه الاقسام تعين ان يكون كل منهما جزء علة ليكون كل من الدليلين معمولاً به بوجه ما اه من خط سيدى اسمعيل بن محمد من انظار شيخه العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله (٤) فيكون المعنى علة الاسم فايما وجد وجد كما هو مقتضى العلية اه شريف

(قوله) والاحسن في الاحتجاج الى قوله وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية أقول هذا العجب فانه ما قد جف القلم من ذكر خلاف القاضي وابن سريج وابن ابي هريرة والرازي والمنصور أنها تثبت اللغة بالقياس وهو مناد بانها لا تثبت بالتوقيف فقط

(قوله) على سبيل القلب، أي: قال على سبيل القلب لأن المعارضة إقامة الدليل على خلاف المدعى فإن كان الدليل عين دليل المستدل يسمى قلباً وإن كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وإن كان غير ذلك سمي معارضة بالغير^١ وهاهنا المعارضة بالدوران وهو المراد بالمعارضة بعين دليل المستدل وذلك أنهم لم يريدوا بعين دليل المستدل ﴿١٧٥﴾ أن يكون عينه مادة وصورة إذ لا بد

معارضة على سبيل القلب (١) (به) أي بدوران الاسم (مع المحل) ككونه ماء الغنبل ومال الحي ووطيافي القلب، (٢) واعتراض بأنه أن اريد بدوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة فالدوران يفيد ظن العلمية وحينئذ يحصل ظن كل (٣) من المشترك والخصوصية (٤) فلا يكون

استدلنا فيكون معارضة على
سبيل القلب وظاهر كلام المؤلف
عليه السلام فيها يأتي وهو صريح
كلام الجواهر ان الحكم الذي
وردت عليه المعارضة هو العلية
حيث قال وعليتها تدل على عدم
علية المشترك الخ ولم يتراض
المؤلف عليه السلام لبيان الوجه
في حصول المعارضة بالدوران مع
المحل هل لأن الدوران اثبت كون
المحل علة مستقلة أولا فانه كونه جزء
علة وقد اختلف في ذلك . قرر بعض
شراح المختصر الاول . وحاصله ان
الاسم كما دار مع المعنى المشترك
دار مع المحل فكما جاز علية المعنى
استقلالاً جاز علية المحل استقلالاً
يكون الانبات بالمعنى اثباتاً بالمحتمل
قرر الشارح الحق الثاني وحاصله
اذكره الشريف ان الاسم دار
مع المحل قدل على أنه معتبر مع
معنى المشترك فيكون المعنى جزء
علة المركبة منه ومن المحل فلا
يكون المعنى مستلزماً للحكم فلا

(قوله) ككونه ماء العنب ومال الي ووطياً في القبل ، أقول لا يخفى أنه لا يكتفي بمجرد الدوران بل لابد فيه من المناسبة كما في لفظ الحجر فان هذه الاوصاف من مثل ماء العنب وغيره طردية لا اعتبارها ولا يقال هذه دعوى فالخصم أن يدعي أيضاً ان المعنى الذي دار معه اللفظ طردى أيضاً لانا نقول قد أشرنا لك الي ظهور المناسبة فيه دونها وبه يعرف بطلان ما سلف من ان المبني على احتمالين راجع على المبني على احتمال واحد وذلك ان الاحتمال الآخر الذي ذكره وهو اعتبار المخامرة المخصوصة بناء العنب طردى لا يعتبر اذ لا اعتبار الا للناسب ولا لاحظ المخالف الا المعنى المناسب لا الطردى وإذا عرفت هذا سقط قوله بأنه معارض الى آخر البحث وانه بحث في غير محل التراجع (قوله) واعترض بأنه الخ ، ظاهر كلام المؤلف فيما يأتي وهو صريح كلام الجواهر ان الحكم الذي وردت عليه المعارضة هو العلية وعليتها تدل على عدم علية المشترك الخ ولم يتعرض المؤلف لبيان الوجه في حصول المعارضة بالدوران مع المحل هل لافادته كون المحل علة مستقلة أو لافادته كونه جزء علة وقد اختلف في ذلك فربعض شراح المختصر الاول وحاصله أن الاسم كما دار مع المعنى المشترك دار مع المحل فكما جاز علية للمعنى استقلالاً جاز علية المحل استقلالاً فيكون الاثبات بالمعنى اثباتاً باحتمال وقرر الشارح الحق الثاني وحاصله كما ذكره الشريف ان الاسم دار مع المحل فدل على أنه معتبر مع المعنى المشترك فيكون المعنى جزء العلة المركبة منه ومن المحل فلا يكون المعنى مستلزماً للحكم ولا يكون علة واعترض السعد كلا التقريرين فاشار المؤلف أولاً الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اريد الخ لكنه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاول ذكروه هنا ليتوجه اليه الدفع الا في المشار اليه بقوله فلا يكون الاتيان بالمعنى اثباتاً باحتمال ثم أشار ثانياً الى اعتراض السعد بقوله فالدوران يفيد ظن العلية الخ ، وأما تقرير الشارح الحق فاشار المؤلف اليه الى اعتراض السعد عليه بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ ثم ان المؤلف دفع اعتراض السعد بقوله واجيب الخ وقد ذكره في الجواهر فقوله لمعارضة يعنى على سبيل القلب كما ذكره المحيبي (قوله) فالدوران يفيد ظن العلية ، أقول اذا قلتم أيها المانعون للقياس ان الدوران مع المحل أفاد ظن كون المحل علة مستقلة ولا علة في الافادة هذه الامور انه مع المحل فتقول أيها القاسمون أن الدوران مع المعنى أفاد ظن كون المعنى علة مستقلة بعين دليلكم في المحل وحينئذ فلا يكون اثباتاً للقياس بجامع المعنى المشترك اثباتاً مع الاحتمال بل اثباتاً مع الظن الراجح بالعلية وهو مرادنا

يكون علة « واعترض » السعد كلا التقريرين فأشار المؤلف أولا الى تقرير بعض الشراح بقوله ان اريد الخ لكنيه أغفل ما هو مدار تقريره للمعارضة أعنى قوله فكما جاز الخ فكان الاولى ذكره هنا ليتوجه اليه الدفع الآتى المشار اليه بقوله فلا يكون الامنيات

بالمشترك اثباتاً بالاحتمال . ثم أشار
ثانياً الى اعتراض السعد بقوله
فالدوران يفيد ظن العلية الخ وأما
تقرير الشارح المحقق فإشار المؤلف
اليه والى اعتراض السعد عليه
بقوله وان اريد كونه جزء علة الخ
ثم ان المؤلف عليه السلام دفع
اعتراض السعد بقوله واجيب الخ
وقد ذكره في الجواهر بقوله
لامعارضه يعنى على سبيل القلب كما
ذكره المجيب (قوله) مطلقاً ، يعنى
وان عارضه معارض و (قوله)
راجحة لحصول الظن بها و (قوله)
مرجوحة ، لحصول الظن بالآخرى
أيضاً و (قوله) بالقياس ، متعلق
بقوله مرجوحة قال في الجواهر
بعد هذا فتبين ان الدوران على
تقدير التعارض بين المدارين لا يفيد
الاجواز علة المشترك والخصوصية
على سبيل الاحتمال من غير رجحان
فلم يكن اثبات اللغة بالمشترك
الا اثباتاً بالاحتمال من غير رجحان
انتهى ، وكان الاولى ان يذكره
المؤلف لانه العمدة في دفع اعتراض
السعد المشار اليه سابقاً بقوله فلا
يكون الاثبات بالمشترك اثباتاً
بالاحتمال من غير رجحان والله أعلم
(قوله) على تقدير عدمه ، أي
عدم التساوي (قوله) وهو ظاهر
الاستحالة ، لانه قد فرض كونه
ظناً والظن لابد أن يكون راجحاً
وقد فرض كونه مرجوحاً وهو محال
(قوله) أخص مطلقاً من مداريته ،
لجواز أن تكون المدارية لوصف
ملازم كالراجحة ونحو ذلك

الاثبات بالمشترك اثباتاً بالاحتمال من غير رجحان لان ظن العلية يقتضى تحقق الرجحان قطعاً
والا لم يكن الظن ظناً وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضه
« واجيب » باختيار الاول ، قوله الدوران يفيد ظن العلية « قلنا » مسلم ان لم يعارضه
معارض اما اذا وجد المعارض فلا وهابنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل
وجوداً وعدمياً فلو كان الدوران مفيداً لظن العلية مطلقاً لحصل ظن علية كل من
المشترك والخصوصية كما ذكره فاما ان يتساوى كل من الظنين اولاً وحينئذ يلزم
المحال اما على تقدير التساوى فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من المشترك
والخصوصية راجحة (١) ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يلزم
ان يكون الظن مرجوحاً وهو ظاهر الاستحالة (٢) وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون
هذا منعاً لمدارية المشترك لامعارضه « قلنا » منع مدارية المشترك منع علية لان علية
أخص مطلقاً من مداريته ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع علية بالدليل الذى
ذكرتموه (٣) لا يثبت علية لا ينافى كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها
(١) قوله راجحة ، لحصول ظن العلية فيها وقوله مرجوحة يعنى لحصول ظن علية الاخرى اه
(٢) الاستحالة كون الظن تجوزاً مرجوحاً لا كونه تجوزاً راجحاً وغيره أرجح منه فالاولى
أن يقال واما على تقدير عدم تساوى الظنين فلانه يلزم عدم تساوى المدارين لأن تساوى
المدارين يستلزم تساوى الظنين لوجوب تساوى العلولين عند تساوى علتين فيكون عدم
تساوى الظنين مستلزماً لعدم تساوى المدارين بحكم عكس النقيض وعدم تساوى المدارين محال
والا لزم خلاف المفروض اه (٣) وهو الدوران اه

(قوله) وان اريد كونه ، أى المحل جزء علة والجزء الآخر المعنى المشترك فهذا منع لكون
المشترك علة مستقلة بل اقرار بانه جزء علة فالدوران عليه وعلى المحل ولا يخفى ان الامر حين
كونه معارضة أو منعاً (قوله) فاما ان يتساوى كل من الظنين ، أقول الحق انه لا تساوى
بل لا ظن مع المحل لما عرفت أنه طردى لاعتباره (قوله) قلنا منع مدار المشترك ، أقول أى
منع استقلاله بالمدارية أى بدوران الاسم معه وجوداً وعدمياً بل دار معه ومع المحل فكل
واحد جزء علة و (قوله) منع علية ، أقول أى اذا منعنا كونه دار الاسم مع المعنى المشترك
وجوداً وعدمياً فقد منعنا كون الدوران علة للحاق ، وهذا وسيتأتى لهم في القياس أن الدوران
أحد مسالك العلة في القياس الشرعي « واعلم » انه زاد في مختصر ابن الحاجب من أدلة
القائمين قوله قالوا ثبت القياس شرعاً والمعنى أى في القياسين واحد وهو حصول الجامع
« وأجاب » بقوله قلنا لولا الاجماع أى على صحة القياس شرعاً لما ثبت قلت هذا الرد عجيب
فانه سيتأتى في مختصره (هذا ذكر من خالف من الائمة في القياس الشرعي) ثم قال وقطع
النباش وحد النبذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لانه سارق وخبر انتهى يريد أن من
اثبت القطع على النباش والحديث على شارب النبذ قال لانه ثبت تعميم الحكم عنده اولاً لانه ثبت
الحكم بالقياس الشرعي لا انه قال بذلك لكونه سمي النباش سارقاً فيدخل تحت الآية والنبذ
خبراً فيدخل تحت الحديث الذى فيه الامر بحد شارب الخمر (قوله) على سبيل القلب ، انما
قال على سبيل القلب لان المعارضة اقامة الدليل على خلاف المدعى فان كان الدليل عين دليل

كما أومى اليه في شرح المختصر
لأننا نقول منع عليه المشترك يلزم
منه منع التسمية (قوله) دل على
عليه الخصوصية ، لو قال دل على كون
الخصوصية جزءا لكأن أولى
(قوله) ﴿فصل﴾ في بيان أقسام
للالفاظ ، أي الجنس اللفظ من كونه
مفردا ومركبا مشتقا وغير مشتق
صفة وغير صفة ومن قسمه
اللفظ بواسطة التركيب إلى تام خبير
أو انشاء وإلى ناقص تقييدي وغيره
ومن قسمته بواسطة الأفراد إلى
اسم وفعل وحرف وإلى جزئي
ومتواطي أو مشكك وإلى مشترك
ومنفرد وإلى حقيقة وبجاز وإلى
مترادف ومتباين وبتمام مباحث
هذه الاقسام يتم بحث الموضوعات
اللغوية ويتكلم ان شاء الله تعالى
في بحث الاحكام (قوله) بحيث
يلزم ، الزوم هنا بمعنى الوجوب
فلا يتوهم ان دلالة المطابقة
والتضمن يصدق عليها أنها دلالة
التزامية كذا نقل عن المؤلف
(قوله) من العلم به الخ ، المراد
من العلم الادراك سواء كان
تصوريا أو تصديقا يمينيا أو غيره
فالو قال كون الشيء بحيث يفهم منه
شيء آخر أو كون الشيء مفهوما
منه غيره لكان أظهر كما ذكره
بعض المحققين (قوله) وكل منهما
أن كان ، تذكير الضمير لعوده إلى
لفظ كل والتأنيث في قوله فوضعية
باعتبار مدلول كل أذ هو عبارة
عن الدلالة (قوله) ان كان بسبب
وضع الواضع ، لو قال ان كان لوضع

لان المعارضة على سبيل القلب ليس الامنع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول
وما هنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على عليه المشترك دل على عليه
الخصوصية وعليتها تدل على عدم شلية المشترك (١) فيكون الدوران دالا على عليه
المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

﴿فصل﴾ في بيان اقسام للالفاظ تمايزا بتمايز معانيها واما توقف بيانها
على بيان دلالتها على معانيها بدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به (٢) العلم بشيء آخر والاو هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة
لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه للاول بازاء

(١) يعني فقط من غير أن يكون لها معارض بل معارض اه (٢) يريد بالعلم الادراك أعم
من أن يكون تصورا أو تصديقا يمينيا أو غيره اه شريف على القطب فيتناول دلالة اللفظ
المفرد والمركب التام وغير التام اه قول الشريف يريد الخ أي يريد الشيخ الفاضل بالعلم في
تعريف الدلالة العلم بمعنى الادراك ليتناول القول الموضح والحجة لانه ان اراد بالعلم التصور فقط
لم يتناول الحجة وان اراد التصديق فقط لم يتناول القول الموضح اه من هامش حاشية الشريف

المستدل سمي قلبا وان كان صورته كصورته فقط سمي معارضة بالمثل وان كان غير ذلك سمي
معارضة بالغير ولم يردوا بعين دليل المستدل ان يكون عينه مادة وصورة اذ لابد أن يكون
بين الدليلين تغاير كما حقق في موضعه (قال) ﴿فصل﴾ دلالة اللفظ على تمام معناه
(قوله) في رسم الدلالة ، وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اعلم ان
هذا الرسم قد أخذ في الوضع حيث قال تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الاول فهم الثاني
فالدلالة فصل من فصول الوضع ولا شك ان الوضع والدلالة يراد بهما هنا وضع اللفظ ودلالته
أعم من الاسم والفعل والحرف ولا كلام ان الاسم اذا اطلق لزم من العلم به العلم بشيء آخر
هو ذات ماوضع له انما بقي الكلام في الفعل والحرف فانه ان اريد الدلالة الاجمالية بمعنى
أنه يدل قولك ضرب على حصول ضرب من ضارب فقولك من مثلا أو الى يدل على ابتداء
أو انتهاء في الجملة هذا لا ينكره فاهم فان اريد هذا بالنسبة اليها صاحب لكن بالنسبة الى الاسم
هو يدل دلالة محقة فيلزم استعمال الدلالة في معنيين تفصيلي واجمالي ، والحدود تصاب عن ادنى
من هذا ، وان اريد انه لابد من أن يراد بها الدلالة المحقة فلا يتم في الفعل الا بذكر فاعله
ولافي الحرف الا بذكر متعلقه ويأتي للشارح أنه يدل على فاعل معين ويأتي ما فيه ، واما
السعد فانه قال في شرح الشرح ان معنى الحرف الافرادى لا يحصل بدون ذكر المتعلق بحسب
الوضع واشترط الواضع ذلك تنصيصا او دلالة على ماشهد به الاستقراء فعنى عدم استقلال
الحرف بالمفهومية أنه مشروط بحسب الوضع في دلالتها على معناها الافرادى ذكر متعلقها
وقال أيضا ان الحروف وضعت باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من أفرادها
معين بخصوصه ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة وتعيينها لافي العقل ولا في الخارج لابتعنا
النسب اليه فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تعيين تلك النسبة
الى ان قال بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما انتهى ولا يخفى ان التماثل اذا قال
ضرب دل على حدث غير معين محدثه واذا قيل من دل على ابتداء غير معين مبدؤه فان ذكر
التماثل في الاول تعين محدث الفعل المدلول عليه اجمالا في التركيب الاول واذا قال بالبصرة في

الواضع مدخل فيها لكان اولى لاعتاده عليه السلام ما عليه المنطقيون في تسمية التضمن والالتزام وضعية حيث قال فيما يأتي وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام (١٧٨) وهم يريدون بالوضعية ما للوضع فيها مدخل وأما عند أهل العربية والاصول

الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اخ (١) على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الواضع والطبع فعقلية (٢) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود الالفاظ ودلالة الدخان على النار فكانت اقسام الدلالة ستة (٣) والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة (٤)

(١) أخ. بالجاء معجمة اه من هامش نسخة المصنف وفي حاشية الشريف على شرح الشمسية وهذا اى الدال على التوجع بفتح الهمزة والحاء المعجمة واما أخ بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة فدال على وجع الصدر يقال أخ الرجل اذا سعل اه (*) قال في التحرير وشرحه التقرير، ومنها اى العقلية الطبيعية كدلالة أخ بفتح الهمزة وضمها والحاء المهملة على اذى الصدر اذ دلالة اخ على الاذى دلالة الاثر على مبدأه اى مؤثره كالصوت والكتابة والدخان فان هذه الدلالات عقلية لانها دلالة الاثر على مؤثره فكذا هذه لان اخ اثر عروض وجع صدر الالفاظ فاذا لاتصاح ان تكون قسمة للعقلية كما فعلوه عن آخرهم اه (٢) قال المحقق الشريف في شرح الشمسية وانحصار الدلالة في اللفظية وغيرها امر محقق لاشبهه فيه واما انحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والطبيعية والعقلية فبالاستقراء لا بالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات فان دلالة اللفظ اذا لم تكن مستندة الى وضع ولا الى طبع لا يلزمه ان تكون مستندة الى العقل لكننا استقرينا فلم نجد الا هذه الاقسام الثلاثة واما انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في اقسامها الثلاثة فبالحصر العقلي لان دلالة اللفظ بالوضع اما ان تكون على نفس المعنى الموضوع او على جزئه او على خارجه اه (*) تسميتها عقلية باعتبار استقلال العقل وعدمه والا فالعقل له مدخل في الوضعية ايضا اه تيسير شرح التحرير (٣) قوله فكانت اقسام الدلالة ستة، لانها اما ان يكون للوضع فيها مدخل اولا والا اول الوضعية لفظية كدلالة الانسان على معناه او غير لفظية كالخطوط والثاني اما ان تكون بحسب مقتضى الطبع فطبيعية لفظية كأخ على وجع الصدر او غير لفظية كهمزة الخد المعارضة على الخجل او لا تكون بحسب مقتضى الطبع فعقلية لفظية كدلالة الصوت من وراء الجدار على الصوت او غير لفظية كدلالة الاثر على المأثر قبل وهذا الحصر تسهيل للاستقراء فقط والا فالطرف الاخير مرسل لادليل على انحصاره في العقلية لجواز ان يكون هناك امر ذال غير خصوص العقل كالالهام والحس اه من شرح التهذيب للجلال بالمعنى (٤) قوله اذ عليها مدار الافادة اى من جهة العلم وقوله والاستفادة

الثاني تعين المبدء المدلول عليه اجمالا في التركيب الثاني فلا فرق بين الفعل والحرف في الدلالة اجمالا وتفصيلا ويجرى قول السعد ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة وتعيينها لافي العقل ولا في الخارج الاتبعين المنسوب اليه بعينه في الفعل ومنع ذلك مكابرة وقوله بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما يقال وكذلك الحرف وضع لا ابتداء ما واذا اريد التعيين فهما فلا بد من ذكر الفاعل ومحل الابتداء فالحق ما قاله الرضى من ان الفعل والحرف سياتان في ان كلا منهما وضع ليدل على معنى في غيره فالحرف ظاهر والفعل وضع ليدل على فاعلية ما

فدلالة التضمن والالتزام عقلية كما ذكره في شرح المرأة ومثله ذكره الدواني عن البيانين (قوله) والنصب، جمع نصب وهي ما تنصب لتعين مسافة أو طريق أو نحو ذلك (قوله) كدلالة حدوث الدال الخ، هكذا في حاشية الزدي ولو قال احداث الطبيعة للدال عند عروض المدلول لكان أظهر (قوله) مثل أخ، بضم الهمزة وسكون المعجمة وفي شرح الشمسية للزدي كدلالة أخ بفتح الهمزة والحاء المعجمة على الخزن (قوله) وسرعة النبض، اشارة الى القسم الثاني من الطبيعية اعنى غير اللفظية ولذا قال الدواني الطبيعية لا تنحصر في اللفظ كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجع. وقد اعترض بان غير اللفظية من قبيل العقلية كدلالة الاثر على المؤثر واجب بانه يمكن اجراؤه في اللفظية كأخ فان فرق بان الطبيعية تضطر الى اصدار هذه الآثار اعنى الحمرة والصفرة بخلاف أخ منع عدم الاضطرار في أخ فانها ايضا تضطر سببا عند اشتداد الألم ثم أجاب في حاشية الدواني بجواب تركناه اذ لا يحتمله المقام (قوله) كدلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود الالفاظ، لكونه عرضا لا يقوم الا بتجل هذا في اللفظية وغير اللفظية دلالة الاثر على المؤثر (قوله) والمقصود

بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية، ولذا اقتصر في شرح المختصر عليها قال السعد وصاحب الجواهر اذ لا تنضبط غيرها من الطبيعية والعقلية لاختلافها باختلاف الطبايع والافهام (قوله) الوضعية اراد ما للوضع مدخلا فيه ليصح جعل التضمن والالتزام وضعية

(قوله) على تمام معناه ، لم يقل على عين الموضوع له ليشمل المفرد الموضوع عنه لعين المعنى والمركب الموضوع أجزاؤه لاجزاء المعنى وضماً شخصياً كما في الجزء المادي أو وضماً نوعياً كما في الجزء الصوري ﴿ ١٧٩ ﴾ الذي هو الهيئته الحاصلة عن

تأليف أحدهما الى الآخر فانه وضع للجزء الصوري المعنوي الذي هو نسبة أحدهما الى الآخر فدلالة المركب على هذا غير خارجة عن دلالة المطابقة ذكره في المرأة وكأنه قصد بما ذكره دفع ما أورده في شرح المطالع من الاعتراض على الحصر في الدلالات الثلاث حيث ذكر ان دلالة المركب خارجة عن الدلالات الثلاث لأنها ليست مطابقة اذ الواضع لم يضعه لمعناه ولا تضمننا لأن معناه ليس جزءاً للمعنى الموضوع له ولا التزاماً اذ ليس خارجاً عن الموضوع له فينظر في توجه الدفع عليه له « وقد أجاب » في شرح المطالع بان الدلالات الوضعية ليست هي عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له والا لما كانت دلالة التضمن والالتزام وضعية بل هي التي يكون للوضع مدخل فيها على ما مرها تقوم به فتكون دلالة اللفظ المركب وضعية ضرورة ان لا وضاع مفرداته دخلا في دلالاته فتدخل دلالة اللفظ المركب في المطابقة وذلك لأن المعنى من الوضع في تعريف دلالة المطابقة ليس وضع عين اللفظ لعين المعنى فقط بل أحد الأمرين اما وضع عينه لعينه أو وضع أجزائه لاجزائه بحيث تطابق أجزاء اللفظ أجزاء المعنى والثاني متحقق في دلالة المركب فلا يكون خارجاً عن الدلالات

والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان (دلالة اللفظ) بسبب وضع الواضع اما (على تمام معناه) (١) اي مسمى ذلك اللفظ ويسمى دلالة (مطابقة) لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له (و) اما (على جزئه) اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة (تضمن) لانه في ضمن المعنى الموضوع له (و) اما (على الخارج) يعني من جهة التعلم اه (١) لم يقل على جميع لاشعاره بالتركيب والتام لا يفهم بالتركيب لان مقابله التخص بخلاف الجميع فان مقابله البعض اه دواني يرد عليه ان التام لا يكون الا فيما له اجزاء وأما ما لاجزاء له كالجوهر الفرد والآن والنقطة وكما نفظ الجلالة فانها بسائط وحينئذ فلا فرق بين تمام وجميع اه لي

ارتفع قال ولا سبيل الى الفرق الا ان يقال ان الحرف لا يدل الا على معنى في غيره بخلاف الفعل فانه يدل على معنى في نفسه وفي غيره فورد عليه ان دلالاته على الأمرين ان كانت وضعية فباطل لان الوضع الواحد لا يكون الا معنى واحد وانما يحصل الاشتراك بوضع آخر ولا فائز بالوضعين في الفعل وان كانت بالقرائن فدلالات القرائن ليست هي المعاني الوضعية وفي الرسالة الحرفية للشرىف « واعلم » ان الفعل كضرب يدل على معنى مستقل بالمفعولية هو الحدث وعلى معنى غير مستقل بالمفعولية هو آلة للملاحظة غيره أعني النسبة الحكيمية الخبرية في المثال المذكور فانها ملحوظة من حيث أنها حالة بين طرفيهما وآلة في تعريف أحدهما الا ان أحدهما متعين بدلالة اللفظ والاخر وان كان متعينا في نفسه بوجه ملحوظ بذلك الوجه والا لما يمكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا تتحصل هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل إلا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف الى أن قال فارتفع أي الفعل عن مرتبة الحرف ولم يبلغ مرتبة الاسم قات هذا تقرير منه ان في الفعل معنى حرفياً وادعى له دلالتين دلالة على معنى في نفسه هو الحدث ومعنى في غيره هو النسبة ولا شك ان الحدث هو المستدعي للنسبة الى محدثه فدلالة ضرب على نسبة مفتقرة الى منسوب اليه وهو معنى حرفي فلم يدل على معنى في نفسه مستقل فالحق أنه لا فرق الا بان الفعل دل على الحدث تفصيلاً لكن الحدث مفتقر الى ذكر محدثه فدل عليه اجمالاً بخلاف الحرف فانه لم يدل على شيء تفصيلاً بل دل على متعلقه اجمالاً وهو لفظ منفصل ، ان قات الاسم له شائبة من هذا التقرير فانك تقول زيد فيدل على شيء في الجملة اذ لا يعلم اتقول معرب فتريد به الاسم أو تقول قائم فتريد به المسمى قلت الاسم موضوع للذات وهي المرادة عند اطلاقه وأما دلالاته على الاسم فهي عقلية ليست بوضعية اذ لو كانت وضعية لم أنه ليس في الانقضاء الا المشتركة ولا يقول هذا أحد (قوله) وعلى جزئه تضمن لانه في ضمن الموضوع له ان قات قد تقرر أن فهم الجزء سابق على فهم الكل وهنا جعل فهم الكل سابقاً ودلالة اللفظ عليه متقدمة قلت قد تقرر ان الوضع انما هو للصورة النوعية الحاصلة عن اجتماع الاجزاء فلا يرد ما قيل ان فهم الجزء سابق على فهم الكل لان ذلك انما هو عند تحصيل اجزاء الماهية الطبيعية بالنظر اما تحصيل الماهية بالانقضاء الموضوعه فالامر بالعكس واليه يعود قول ابن سينا ان النوع كثير اما يخطر بالبال ولا يخطر الجنس بالبال

(قوله) كما في الجزئي المادي ، معنى الانسان ومعنى الكاتب اه شرح مطالع وقوله فانه وضع أي المركب اه ح (قوله) فلا يكون خارجاً عن الدلالات ، عبارة المطالع فلا تكون خارجة اه ح

(قوله) الخارج اللازم عقلاً أو عرفاً، لو قال اللازم الذهني عقلاً أو عرفاً لوافق ما ذكره من أن شرطه الزوم الذهني ولولا اعتقاد المخاطب لعرف أو غيره كما في التلخيص ولا يزدي اذ توهم العبارة ان اللازم عرفاً ليس بإصل في الدهن وسياق المؤلف عليه السلام الرجوع الى ما ذكره حيث قال أي يلزم من حصول المرضوع له في الدهن حصوله فيه عقلاً أو عرفاً «واعلم» أن المراد بالزوم الذهني ليس هو ما شرطه بعضهم كما يأتي فان المراد به هو الزوم يعني عدم انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى أعني الزوم البين بخلاف ما ذكرهنا وسياق بيانه وأما الزوم الخارجي وهو كون الامر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج فهو ليس بشرط في دلالة الالتزام كما ذكره في شرح الشمسية قال لأنه لو كان شرطاً لم يتحقق دلالة الالتزام بدونه واللازم باطل اما الملازمة فلا تمنع تحقق المشروط بدونه الشرط وأما بطلان اللازم فلان العلم كالعلمي يدل على المسك كالبصر دلالة التزامية لانه علم البصر عن مامن شأنه أن يكون بصيراً مع المعادة بينهما في الخارج (قوله) عقلي الخ، هكذا ذكره الدواني ولم يصرح في شرح الشمسية بكون الحصر عقلياً بل ذكر وجه الحصر فقط حيث قال لأن اللفظ اذا كان دالاً بحسب الوضع على المعنى فذلك المعنى الذي هو مدلول اللفظ اما أن يكون عين الموضوع له أو داخل فيه ﴿١٨٠﴾ أو خارجاً عنه (قوله) فان الزوم شرط تحقق الدلالة الخ، كذا ذكر الدواني

اللازم عقلاً (١) أو عرفاً) وتسمى دلالة (الزام) لانه لازمه وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فان الزوم (٢) شرط تحقق (٣) الدلالة الالتزامية وليس معتبراً في الحد (٤) وقيد الخارج باللازم عقلاً أو عرفاً أي يلزم من حصول الموضوع له في (١) انما قال اللازم عقلاً لأن اللازم الخارجي لا يصل الدهن اليه فلا تحصل دلالة عليه البتة فقولهم لازمه الذهني غير مستقيم لانه يوم وجود الدلالة مع اللازم الخارجي وهو باطل فقله ان الزوم شرط تحقق الدلالة أي لا موجب الخ اه (٢) قوله فان الزوم الخ، جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف قلت الحصر عقلي في الثلاثة وقد اشترطت في الدلالة الالتزامية الزوم عقلاً أو عرفاً فقال فان الزوم الخ اه منقولة من خط لي (٣) قال في المحصول وهذا الزوم شرط لا موجب يعني أن الزوم بمجردده ليس هو السبب في حصول دلالة الالتزام بل السبب هو اطلاق اللفظ والزوم شرط اه اسنوى (٤) قوله وليس معتبراً في الحد أي حتى يكون شرطاً والمراد بالحد حد الدلالة الالتزامية اه

(قوله) لانه لازمه، أقول يريد أنه انتقل الدهن أولاً وبالذات من اللفظ الى معناه. وثانياً وبالعرض من معناه الى لازمه الا أنه قد يقال ان التضمنية تجري فيها هذا لانا قررنا قريباً ان الوضع للصور النوعية ودلالته على أجزاء مادتها انما كان بواسطة دلالة عليها فتكون التضمنية عقلية كالالتزام والى أنهما عقليتان ذهب أئمة البيان

وتوضيح المراد بها متوقف على نقل عبارة التهذيب ليعرف معنى قول المؤلف عليه السلام فان الزوم الخ وذلك أنه قال في التهذيب وعلى الخارج التزام ثم قال ولا بد من الزوم الذهني عقلاً أو عادة فالدواني لما ذكر ان الحصر في الثلاثة عقلي ورد عليه اللازم الخارجي الذي ليس بذهني فانه قسم رابع فيمتنع الحصر العقلي «فاجاب» بان الزوم الذهني شرط في تحقق الدلالة الالتزامية فتنتفي الدلالة عند انتفاء شرطها فلا تحصل الدلالة على اللازم الخارجي الذي ليس بذهني أصلاً ولا ينتقل الذهني اليه. وانما يرد الاعتراض لو جعل

الزوم الذهني قيداً في الحد مخرجاً للزوم الخارجي عن حد دلالة الالتزام فانه يفيد وجود الدلالة على اللازم الخارجي فيبطل الحصر العقلي هذا تقرير كلام الدواني على عبارة التهذيب وهو قويم في محله لأن صاحب التهذيب لم يجعل الزوم عقلاً قيداً في الحد بل ذكره شرطاً بعد تمام الحد. وأما المؤلف عليه السلام فانه جعله قيداً في الحد فلذا قال وقيد الخارج باللازم عقلاً الخ وذلك وجه الخفاء فيما قصده عليه السلام والمراد ما ذكرنا فتأمل والله أعلم (قوله) أي يلزم من حصول الموضوع له في الدهن حصوله فيه، أي في الدهن عقلاً وعرفاً هكذا في شرح التلخيص لكنه قال اما على الفور أو بعد التأمل في القرائن والامارات وحينئذ فيظهر بما قال التمايز بين الزوم بهذا المعنى وبين ما شرطه بعضهم كما يأتي يعني امتناع انفكاك تعقل الخارج الخ ويظهر به أيضاً دخول المجازات والكنايات (قوله) واعلم ان المراد الخ، قال السعد في التلويح وتحقيق ذلك أن المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق الزوم عقلياً كان أو غيره بيناً أو غير بين وبهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بوضعه وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا الزوم البين بالنسبة الى الكل اه ح (قوله) أو عادة، عبارة التهذيب أو عرفاً اه ح

(قوله) كالبصر بالنسبة الى العمى ، اذ العمى لا يتبين الا بان يقرن بالبصر لانه عدم البصر عما من شأنه البصر قال في شرح الشمسية فان قلت البصر جزء مفهوم العمى فلا يكون دلالة عليه بالالتزام بل بالتضمن وأجاب بان العمى عدم البصر لا لعدم البصر والعلم المضاف الى البصر يكون البصر خارجاً عنه ومثله ذكر اليزيدي في شرحها والدواني حيث قال العمى موضوع للعلم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه (قوله) اذ لولاه ، أي لولا تقييد الخارج باللازم الذهني عقلاً وعرفاً (قوله) وهذا أنسب بقواعد المعقول الخ ، فالدلالة عندهم كون اللفظ متى اطلق فهم منه المعنى وعند أهل العربية كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى فهذا الاشتراط مبني على التفسير الاول كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لا يقال على تقدير أن يكون الخ ، نسبة الشيخ العلامة في حاشيته الى الشريف (قوله) ولا يلزم منه كونها جزءاً يعني لا يلزم من كون القرينة جزءاً من الدال على المعنى المجازي كونها جزءاً من المجاز حتى يلزم أن يكون المجاز هو المجموع لجواز أن يكون المستعمل في المعنى المجازي هو لفظ الاسد المستعار فقط وان كل الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً ﴿١٨١﴾

(قوله) يكون البصر خارجاً عنه ، أي عن العلم فتكون دلالة عليه بالالتزام بالتضمن وهو المدعى اه اذ لا يمكن تعلقه بدونه مع امكان اجتماعهما في الوجود الخارجي اه ح (قوله) كون اللفظ متى اطلق ، أي كلما اطلق فان الدلالة المتعبرة في هذا الفن ما كانت كلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فاصحاب هذا الفن لا يحدون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف أصحاب العربية والاصول اه الشريف على القطب ح (قوله) اطلق ، أي على الدوام كما في اللازم البين اه حسن بن يحيى وقوله بعدها اذا اطلق أي ولو في بعض الاحيان كما في اللازم

الذهن حصوله فيه عقلاً كالبصر بالنسبة الى العمى أو عرفاً كالجود بالنسبة الى حاتم (١) اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط للزوم عقلاً في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعلق الخارج عن تعلق المسمى ولم يجعل المجازات والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية أو المقالية وهذا أنسب بقواعد المعقول كما ان الاول أنسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رأيت أسداً يرى مجازاً في المفرد وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك اللفظ الاسد والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها جزءاً (٢) من المجاز، وههنا (٣) بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركاً بين (١) في حاشية أي يتنوع تصور حاتم بدون تصور الجود اه (٢) فيكون المجاز مفرداً والدال مركباً اه (٣) قوله وههنا بحث الخ ينظر في ورود هذه النقوض مع فرض اللفظ المشترك اذ من يجوز استعمال المشترك في معانيه تكون دلالة عليها بالمطابقة ومن يقول لا يجوز فلا بد من ارادة اخذها مع نصب القرينة المعينة للآخر وحينئذ فالدلالة على القولين بالمطابقة وهو واضح لا يخفى على الناظر فينظر فيما اطلق عليه النظار من ايراد مثل هذا البحث وعدم التنبيه عليه والله اعلم بالصواب اه احمد بن محمد اسحق

غير البين اه حسن بن يحيى وقوله فهم منه المعنى أي ولو في الجملة اه سعد الدين ح (قوله) كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه ، لفظ المضد وقيل ان كان المدلول لازماً ذهنياً للمسمى والافلاهم فلا دلالة ويرد عليهم أنواع المجازات ﴿٢﴾ والتحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وانه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ مع العلم بالموضوع له فهم المعنى أم لا بل يكفي الفهم في الجملة انتهى لفظ سعد الدين ﴿٢﴾ قوله ويرد عليهم أنواع المجازات ، يعني غير نوع استعمال السكل في الجزء واستعمال المزموم في اللازم الذهني يعني من اشترط في دلالة الالتزام كون المدلول بحيث يتنوع تعلق المسمى بدونه أي بدون اللازم البين بالمعنى الاخص على ما هو رأي المنطقيين يلزمه خروج دلالة امثال هذه المجازات عن الاقسام الثلاثة وقد يجاب بان المنحصر في الثلاثة دلالة اللفظ والدال هناك اللفظ مع القرينة لكن التحقيق ان الاختلاف في هذا الاشتراط فرع تفسير الدلالة فنفسرها بفهم المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك ومنفسرها بفهم المعنى منه اذا اطلق لم يشترط اذ يكفي الفهم والاتصال في الجملة لادائها وهذا مراد أهل الاصول والبيان اه

معنيين اللازم وحده ومع الملزوم (١) اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل (٢) من الدلالات بالآخرين وجوابه أن قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة المطابقة دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالة على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء (٣) والضوء فقط لكانت دلالة على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم الجزء (٤) لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم

(١) فان الدلالة على الضوء يمكن ان تكون مطابقة وتضمناً والتزاماً اه (٢) قال المحقق السعد في شرحه على الرسالة للقطب مانصه وانما لم يقل المطابقة هي الدلالة على تمام الموضوع والتضمن على جزئه والالتزام على لازمه واشترط ان تكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره لثلاثا فينتقض تعريف كل من الدلالة بالآخرين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركاً بين الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظ الشمس للجرم والشعاع والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على المجموع واعتبار دلالة على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها معنى على دلالة الشمس على الجرم الدلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم وضعه للجرم وبالتزام في اطلاقه يعني لفظ الشمس على الجرم واعتبار دلالة على الشعاع بالتزام مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له ، واما التضمن فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق الشمس على الجرم مطابقة فانه يصدق عليها الدلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بواسطة وضعه للكل لتحققها عند عدم هذا الوضع وبالتزام في اطلاقه على الجرم وباعتبار دلالة على الشعاع بالتزام مع انها دلالة على جزء المعنى الموضوع له لكن لا بتوسط الوضع لما هو اعنى الشعاع جزء له لتحققه بدون ذلك بل بتوسط وضعه لما هو لازم له ، واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة في اطلاق لفظ الشمس على الشعاع مطابقة مع انها دلالة على لازم المعنى الموضوع له لكنها ليست بتوسط وضعه لما هو اعنى الشعاع لازم له لتحققها بدون هذا الوضع بل بتوسط وضعه لما هو داخل فيه وهذا تقرير بديع لا يوجد في كلام القوم اه المراد نقله (*) قوله فينتقض تعريف كل الخ وجه الانتقاض انه اذا ذكر الشمس واريد بها الجرم كان الضوء لازماً له وكانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً ويصدق ان يقال ان الدلالة مطابقة على الضوء لانها موضوعة له وكانت الدلالة المطابقة منقوضة بالتضمن والالتزام اى يصدق حدها عليهما فلا يكون مانعاً وكذلك الالتزامية منقوضة بالمطابقة والتضمن لانها لو ذكرت واريد بها الجرم كانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاماً ويصدق ان يقال الدلالة عليه التزامية باعتبار ذكر الشمس واردة الجرم فكانت الدلالة التضمنية منقوضة بالمطابقة والالتزام لان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار يراد في تعريفها قيد الحيثية ذكر اولاً ويدفع ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فترتب كل من الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على ان تسمية الدلالة مطابقة وتضمناً والتزاماً انما هي بسبب كون تلك الدلالة دلالة بالوضع لتامه او لبعضه او لملزومه اه الرد نقله من شرح ايساغوجي للطبري (٣) ويقال على هذا طاعت الشمس وقوله والضوء فقط ويقال عليه جاسنا في الشمس اه (٤) قوله ولازم الجزء اى الجرم لازم الكل اى المجموع وقوله

(قوله) معتبر في التعريفات ،
يعنى في تعريفات الامور الاضافية
التي تختلف باعتبار الاضافات هكذا
في شرح التلخيص (قوله) لانه
لازم جزئه ، ولازم الجزء لازم
الكل والضوء لازم للجرم والجرم
جزء مجموع الضوء والجرم والضوء
لازم للمجموع

(قوله) وليس بخارج، يعني أن المعتبر اللازم الخارج (قوله) عكساً، إذ قد انتهى به الخارج ولم ينتف المحدث (قوله) غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة، يعني وانتقاض التعريف عكساً إنما يرد لو كانت هذه الجزئية معتبرة في تحققها (قوله) دخول باعتبار آخر، أي غير اعتبار اللزومية وهو اعتبار الجزئية «واعلم» أن هذا المذكور إنما يفيد عدم المناقاة بين اتصاف الجزء بالدخول والخروج لأجل الاعتبارين وليس ذلك مدار دفع الإيراد فانه إنما نشأ الإيراد من عدم الفرق بين اشتراط عدم الجزئية في دلالة الالتزام وبين عدم اشتراطها وليس كذلك ففرق بين عدم الشيء واشتراط عدمه فإن الثاني أخص من الأول فلا يراد أنما يتوجه (١٨٣) لاشتراط عدم الجزئية في دلالة الالتزام

وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية عكساً لانا نقول جزئته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزءاً من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزومية، ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار آخر فلا يضر، وتحقيقه ان الدلالة إما لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة أولاً فاما لرابطة كونه جزءاً منه وهو التضمن أولاً لرابطة الدخول اصلاً وهو الالتزام «واعلم» ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة (١) وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءاً له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجاً لازماً ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولا نهما يستلزمان كون اللفظ موضوعاً لمعنى وذلك يستلزم دلالة عليه بالمطابقة، فان قلت الفعل (٢) يدل على معان ثلاثة الحدث، والزمان، ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين (٣)، وهو وحده يدل على الجزئين الاولين لا الثالث واذا لم لا يقال هو اي الضوء اه (١) لا يقال اذا اطلق اللفظ على جزء المعنى أو لازمه مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فقد تحقق دونها لانا نقول لانسلم تحققهما حينئذ لان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء في ضمن الكل واللازم بعد فهم الملزوم فاذا قصد باللفظ مجرد الجزء واللازم كانت دلالاته عليهما مطابقة لكونها دالة على تمام المعنى اي على ما عني باللفظ وقصد اه سعد فيه ان التضمن وقوع الجزء في ضمن الكل لا فهم وقوعه واللازم والالتزام توقف حصول معنى اللازم على حصول معنى الملزوم والله اعلم اه شرح تهذيب الا ان يقال الكلام فيه باعتبار دلالاتهما كما هو الظاهر لم يبعد اه لي (٢) يعني مع الفاعل وقد ظن في نسخة بلفظ والفاعل اه (٣) المعروف فاعل ما، لا معين اه وكأنه بني على احد القولين فانه اختلف في ان معنى الفعل النسبة الى فاعل ما، او فاعل معين اه

(قوله) فان الفعل الى قوله فاعل معين، أقول هكذا نقل عن الشريف وقال لو لم يقل بهذا لزم كون ضرب وحده كلاماً لانه يدل على النسبة الى فاعل ما «قات» هب أنه يلزم ذلك فكيف تدفعه بانه يدل على النسبة الى فاعل معين وهل يتعين الفاعل الا بذكره وقد مر لك نص الشريف في الرسالة الحرفية ان لفظ الفعل لا يدل على هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل الا بتلازمة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف هذا لفظه فكيف يروج اقول بانه يدل على فاعل معين واذا قد دل على فاعل معين كان ذكره لغواً أو تكراراً وقول المخرج وحده يدل على الجزئين الاولين دون الثالث أي الفعل وحده من دون ذكر فاعله يدل على الحدث والزمان ولا يدل على الفاعل الا بذكره فكيف الدلالة عليه معيماً ولم يذكر

اتصاف المعنى بان له جزءاً ولازماً ذهنياً فرفع وجود معنى موضوع له اللفظ اذا المعنى ماعنى باللفظ موضوع أي قصد به وذلك أي كون ذلك المعنى الذي له جزء ولازم موضوعاً له لفظ يستلزم دلالة ذلك اللفظ عليه أي على ذلك المعنى المركب بالمطابقة اذا الفرض انحصار الدلالة عقلا في الثلاث والفرض ان ذلك المعنى ليس بجزء ولا لازم والتميز بين هذا الوجه وما قبله أن هذا الوجه متوقف على انحصار الدلالة في الثلاث بخلاف الاول فتأمل والله أعلم (قوله) ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين الخ، توضيح هذا السؤال أن يقال الفعل له معنى

(قوله) بمعناه أولاً لعدم ينظر في صحة المعنى مع لفظ لا اخرج عن خط شيبه المغربي

مطابقي وتضمني فعنا المطابقي مجموع أمور ثلاثة الحدث والزمان ونسبة ذلك الحدث الى فاعل معين ولا شك أنه يفهم من ضرب مثلا الحدث والزمان لا المجموع المطابقي اذ لا تفهم النسبة الى فاعل معين الا بذكره فلا يفهم المعنى المطابقي حينئذ فقد وجد التضمن بدون المطابقة فكيف يتم ما اتفقوا عليه من أن التضمن لا يوجد بدون المطابقة قال عصام الدين وهذا السؤال مما تحير فيه العقلاء قرا بعد قرن وانما قال عليه السلام الى فاعل معين اعتمادا على ما ذكره الشريف في حواشي شرح المختصر وحواشي شرح الرسالة الوضعية وتبعه شارحها أيضا من أن جزء مدلول الفعل هو النسبة المخصوصة الى فاعل معين قال لان النسبة الحكيمة التي تضمنها الفعل لو كانت متعلقة بفاعل لا بعينه ولا شك أنه مفهوم عند اطلاقه لكان ضرب مثلا وحده كلاما محتملا للصدق والكذب وانه باطل اتفاقا اذا عرفت ذلك فورد هذا السؤال مبني على ذلك لاعلى ما اشتهر من أن جزء الفعل هو النسبة الى فاعل ما وذلك لأن الفعل مستقل بالدلالة على النسبة المطلقة فلا اشكال فلذا قال السعد في الحواشي في بحث الحروف فلم يكن بد في دلالة الحروف على معانيها من ذكر متعلق به تتعين النسبة المخصوصة بخلاف الفعل فانه لنسبة الحدث الى موضوع ما فدل قوله بخلاف الفعل الخ على استقلاله بالدلالة على ذلك وكذلك عصام الدين في حاشيته على الجامي صرح بذلك حيث قال اختلف في أن معنى الفعل النسبة الى فاعل ما أو الى فاعل معين ولا شك أن النسبة على الثاني معنى حرفي لا يفهم مالم ينضم الى الفعل ذكر الفاعل وعلى الاول معنى يتعقل بتعقل فاعل ما اجمالا وهو يفهم بذكر الفعل من غير ذكره فيكون معنى مستقلا وأما الجامي فانه أشعر كلامه في حد الفعل بان النسبة الى فاعل ما أيضا معنى غير مستقل بالمفهومية لكن قد اعترضه عصام الدين فخذ من موضعه (قوله) قلنا يمكن أن يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم معاني الاسماء الموضوعية بازائها وضما عاما، تقرير ما ذكره عليه السلام ان الفعل وحده تفهم منه النسبة الى فاعل ما فبرأسه فهم هذه النسبة تفهم النسبة المخصوصة اجمالا لكونها جزئيا من جزئيات النسبة المطلقة فقد دل الفعل بنفسه على معناه المطابقي وهو الحدث والزمان والنسبة وانتمت منه النسبة المخصوصة اجمالا فلم ينفك ﴿١٨٤﴾ التضمن عن المطابقة فقوله وضما عاما إشارة الى ما سيأتي في فصل الحروف من أن

الوضع قد يكون تاما وهو قسمان إما أن يكون الموضوع له خاصا كوضع أسماء الإشارة أو يكون الموضوع

يكن وحده دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن المطابقة « قلنا » يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم

تاماً كاسماء الاجناس كحيوان عند بعضهم في كون وضما عاما وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان وجه التسمية بالوضع العام والموضوع الخاص والعام المؤلف عليه السلام قصد أن النسبة المخصوصة في فهمها من الفعل اجمالا تشبه معاني أسماء الاجناس الموضوعية بازائها وضما عاما في فهم معانيها اجمالا لأن الافعال تشبهها في أنها موضوعية بوضع تام كاسماء الاجناس وكأنه أراد بمعاني الاسماء جزئياتها اذ لو اريد بمعانيها حقائقها التي هي من هيئاتها كما هو الظاهر لم يستقيم تشبيه النسبة المخصوصة في فهمها اجمالا بما هي أسماء الاجناس لأن ماهياتها مفهومة من الاسماء فهما تفصيلا لا اجمالا هذا غاية ما يشكك في توجيه المقام ولا يخجل عن اشكال ولذا صدر المؤلف هذا الجواب بالامكان حيث قال ويمكن لأن الفعل لو كان موضوعا للنسبة المطلقة لزم أن يكون استعماله مجازا لأنه في جميع موارد لا يراد به الا النسبة المخصوصة ويلزم أن يقتصر في دلالة عليها الى قرينة ويغود الاشكال وانما قلنا ان استعماله في النسبة المخصوصة مجاز لأنهم قد صرحوا بان اطلاق الأعم واردة الأخص لمخصوصه لامن حيث صدق الأعم عليه مجاز ولان الفعل اذا كان موضوعا للنسبة المطلقة فاما أن لا يكون موضوعا للنسبة المخصوصة وهو خلاف مبنى الجواب عند المؤلف عليه السلام أو يكون موضوعا لها كذا دالا عليهما في حالة واحدة وفيه ما ذكره الشريف من لزوم كون الفعل وحده كلاما مستقلا مع لزوم ركة في المعنى فان في نسبة الفعل الى فاعل ما وإلى فاعل معين في اطلاق واحد ما لا يخفى من الركة ولما ذكرنا من الاشكال وعدم انتهاض هذا الجواب اختار الفاضل الهروي في شرح الرسالة الوضعية وكذا المحقق البيهقي في شرح الشمسية في بحث المتواطى والمشكل أن معنى الفعل التضمن والمطابقي غير مستقل بالمفهومية بل يحتاج في الدلالة عليهما الى الغير اما النسبة المخصوصة فلان حالها كحال النسبة التي هي مدلول الحرف في دلم الاستقلال بالمفهومية وأنها لا تتعين الا بانضمام الغير ولهذا وجب الفاعل قالوا فقول النحويين التفاعل لا يجوز حذفه ليس مبنيا على مراعاة جانب اللفظ الصرف بل تعقل معنى الفعل يتوقف على ذكر التفاعل وأما الحدث فهو وان كان مستقلا الا أنه اعتبر في مفهومه أي الفعل من

(قوله) ولأن الفعل اذا كان موضوعا، عطف على لأن الفعل لو كان موضوعا اه منه ح

حيث أنه منتسب الى الفاعل وأما الزمان فلأنه اعتبر في معنى الفعل على أنه قيد للحدث والحدث الكائن في الزمان المخصوص اعتبر من حيث أنه منتسب الى الغير فهو أيضاً لا يصلح أن يكون مسنداً أو مسند اليه (قوله) وبه ، أي وبهذا الجواب يندفع ورود هذا الاشكال الخ بيان الاشكال أنهم لما عرفوا الفعل بما دل على معنى في نفسه الخ ورد عليهم أن المتبادر من المعنى هو المطابقي والمعنى المطابقي للفعل هو الحدث والزمان والنسبة المخصوصة الى فاعل معين وهذه النسبة لا يدل عليها الفعل بمجرد كبره فاستقل الفعل بالدلالة على المعنى المطابقي لأن النسبة جزؤه فقيد بنفسه في تعريف الفعل غير صحيح « وقد أجاب » الجامي عن هذا الاشكال بغير ما ذكره المؤلف عليه السلام فخذ من محله ولو قال المؤلف عليه السلام وبه يندفع ما ينشأ عن هذا الاشكال على حد الفعل لكان صواباً اذ لا ورود لعين هذا الاشكال على حد الفعل وذلك ظاهر والله تعالى أعلم « وأعلم » أن كلام المؤلف عليه السلام فيما يأتي في شرح قوله وان لم يستقل فحرف يشعر بأن جزء الفعل هو النسبة المطلقة وكأنه بناه على ما اشتهر (قوله) فلا تستلزم التضمن الخ ، هذا كما في الشسمية ان المدعى عدم الاستلزام فلذا اكتفى المؤلف في الاستدلال بقوله ﴿ ١٨٥ ﴾ لجواز أن يكون الخ وأما اليزدي

في شرحها فانه جعل المدعى يتقن عدم الاستلزام فلذا استدلى على ذلك بدليل آخر كما ذكره في شرحها ليتم مدعاه « والحاصل » أن الجمهور اقتصر واعلى عدم الاستلزام واليزدي اشترط يتقن عدم الاستلزام والرازي ادعى الاستلزام كما يأتي (قوله) ولا التضمن ، في عطف هذا على ما قبله خفاء فينظر (قوله) وهاهنا خلاف وكلام لا يسمعه المقام ، أشار الى خلاف الرازي من أن المطابقة يلزمها الالتزام قال في شرح المطالع لأن لكل ماهية لازماً بيناً واقلة أنها ليست غيرها والبال على المزوم دال على لازمه بالالتزام « واجب » بأنه ان اراد ان كونها ليست غيرها لازماً بيناً بالمعنى الاخص أعني ما يلزم من تصور المزوم تصوره فممنوع اذ كثيراً ما

معاني الاسماء الموضوعه بازائها وضعاً عاماً وبه يندفع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون اللفظ موضوعاً لمعنى بسيط له لازم وهاهنا خلاف وكلام لا يسمعه المقام (واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة (١) على جزء المعنى (٢) (١) فالدلالة فهم المعنى من اللفظ سواء كان مراداً أولاً بخلاف الارادة فانها كون المعنى مراداً أو مقصوداً من اللفظ كلفظ العين المشتركة اذا اريد أحد معانيه فانه يدل على جميع معانيه مع ان المراد واحد معين منها اه علوى (٢) وخرج من المركب اضرب وأخواته من البدوء بالهمزة والنون والياء وفيها مذاهب واختاران الشكل مفرد ومقابلة ان الشكل مركب والثنائات التفصيل وهو قول ابن سينا أن البدوء بالياء مفرد وغيره مركب، وجه الثاني دلالة حروف المضارعة على موضوع معين في غير ذى الياء وغير معين فيه فلا وجه للتفصيل كذا نقل عن المصنف يعني ابن الهمام ولا يبعد ان يقال في توجيهه أن الفعل من حيث أنه عرض لابد له من (قال) ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فركب ، أقول قد قرر الشارح أنه لا بد من أركان أربعة يحصل عنها المركب منها أن يكون له معنى جزء ولكنه صرح ابن الحاجب في مختصر المنتهى بأن الجملة وضعت لافادة نسبة لانه قال والمركب جملة وغير جملة فالجملة ما وضع لافادة نسبة وقال لافادة نسبة لتخرج المركبات التقيدية كالصفة مع الموصوف والمضاف والحرف مع متعلقه فان جميع ذلك وضع لنسبة لا لافادتها بل ليكون قيداً للنسب اليه اذا عرفت ان معنى المركب النسبة لا المنسوب والمنسوب اليه وكل من اجزاء اللفظ لا يدل

تصور شيئاً ولا يخطر ببالنا غيره فضلاً على أنه ليس غيره وان أراد أنه بين بالمعنى الأعم أعني ما يكون تصوره مع تصور مزومه كافياً في الجزم بينهما بالزوم فسلم لكن لا يفيد اذ المعتبر في دلالة الالتزام هو المعنى الأخص لأن شرط الالتزام هو الزوم الذهني أعني كون الأمر الخارجى يحصل في الذهن متى حصل المسمى فيه وأشار المؤلف بما ذكره أيضاً الى كلامهم في كون التضمن هل هو تابع للمطابقة كما عند الجمهور أو هما متحدان بالذات وإنما اختلفا بالاعتبار كما ذكره في شرح المختصر وفيما ذكره الجمهور اشكال مشهور وهو أنه يقتضي تأخر التضمن عن المطابقة مع ان الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الشكل وقد وسع الكلام في ذلك أهل الحواشي سيما صاحب الجواهر فانه أيد ما ذكره الجمهور ودفع الاشكال بما لا يحتمله المقام وقد أوردنا ما ذكره في حاشية على الحاشية وهو بحث نفيس والله أعلم (قوله) وبه يندفع ما ينشأ عن هذا الاشكال ، صوابه ما ينشأ هذا الاشكال عنه الخ اه ح (قوله) في عطف هذا على ما قبله خفاء، وجه الخفاء أنه عطف على الجزء واذا اعتبر المعنى صح العطف اذ هو في تقديرهما يمكن من شيء فلا تستلزم المطابقة التضمن فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وأشار المؤلف أيضاً كما أشار الى خلاف الرازي اه ح عن خط شيخه

(قوله) فركب ، ويسمى قولاً ومؤلفاً فلا فرق بينهما على ما في شرح المطالع قال وعليه الاصطلاح قال في شرح القاضي زكريا فالقسمة ثنائية ومن جعل المؤلف أخص من المركب فالقسمة عنده ثلاثية مفرد . ومركب . ومؤلف « قال » الزيدي اذ تعتبر في المؤلف المناسبة بين أجزائه لأنه مأخوذ من الالف (قوله) لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملسكة الخ ، لم يذكر في شرح الشمسية تقابل العدم والملسكة بل ذكر مجرد ﴿ ١٨٦ ﴾ كون مفهوم المركب وجودياً والمفرد عدماً ولعل المؤلف أراد بالملسكة أيضاً

فركب) هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقد تم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما تقابل العدم (١) والملسكة والاعدام انما تعرف بملسكتهما (٢) والمراد باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فالركب انما يتحقق بامور اربعة « الاول » ان يكون للفظ جزء « الثاني » ان يكون لمعناه جزء

موضوع يدل على موضوع غير معين فالياء كانها لا تقيد اسماً زائداً بخلاف ما يدل على تعيين الموضوع لأنه أى المضارع موضوع مجرد فعل الحال أو الاستقبال على سبيل منع الخلو فيصح على الاقوال كونه للحال فقط والاستقبال فقط أو لهما على الاشتراك كما هو المختار لموضوع خاص يعنى ما قام به من التكلم والمخاطب والغائب المعين فعنه مركب من ثلاثة حدث وزمان ونسبة الى معين والجار متعلق بمحذوف وهو صفة فعل أى مجرد الفعل الثابت لموضوع والمثبت له خارج عن ما وضع له ، وحاصل التعليل ان المضارع الذى فيه حرف المضارعة كلمة واحدة وضمت دفعة واحدة للمعنى الذى فيه النسبة الى التكلم أو المخاطب أو الغائب لأنه وضع مدخول حرف المضارعة للحدث والزمان والنسبة وحرف المضارعة لوصف ذلك الموضوع من التكلم الخ اه تحرير وشرحه لان المهمام (١) لأن المعتبر في مفهوم المركب وجودى وهو دلالة جزئه على جزء معناه والمعتبر في مفهوم المفرد عدمى وهو عدم دلالة جزئه على جزء معناه والاعدام وان كانت سابقة على الوجود في التحقيق لكنها متأخرة عنه في التعقل وبذلك لاتعرفه الاعدام الا بملسكتها فيقال المعنى عدم البصر اه شريف على المطالع (٢) جواب سؤال تقديره والمفرد مقدم على المركب طبعاً فليقدم عليه وضعاً لأن مخالفة الوضع للطبع في قوة الخطأ وجوابه ان نقول ماذا كرت اما ان يكون بحسب الذات اى ماصدق عليه المفرد من نحو زيد وعمر وقتقدمه بحسب الذات مسلم ولكن تأخيره هنا في التعريف والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم وتقدمه بحسب المفهوم ممنوع فان قيود المفهوم المركب وجودية بخلافها في المفرد فيبينها تقابل العدم والملسكة اه

على جزء النسبة لانهما بسيطة لاجزاء لها اذ هي أمر إضافي وحينئذ يعلم ان رسم المركب غير صحيح اذ لاجزاء لمعناه « نعم » اذا اريد انه يدل جزء لفظه على جزء معنى فصحيح الا أنه أولاً لا معنى لتسميته جزء معنى فان زيداً يدل على معنى كامل لا على جزء معنى بالنظر الى نفسه ثم إنه ينتقض حد المفرد بثل عبد الله وابن عباس اذ جزء لفظهما يدل على جزء معنى وهو معناه الاماي وقولهم حال الجزئية لا يفيد اذ المراد بها حال العلمية وهي حال العلمية تدل على معانيها الاصلية ولذا قال علماء البيان أن أبا هب كناية عن الجهني فصرحوا بان المعنى العلمي لا ينافي دلالة القول على معناه الاصلى

مجرد الوجود مجازاً أو أراد أنه لا بد من اعتبار عدم الدلالة على جزء المعنى عما من شأنه أن يدل وفي ذلك بعد فينظر « وحاصل » جواب شرح الشمسية أن المتقدم على المركب هو ذات المفرد لا مفهومه والتعريف ليس بحسب الذات بل بحسب المفهوم والقيود في مفهوم المركب وجودية وفي مفهوم المفرد عدمية والوجود في التصور سابق على العدم فلذا أخر المفرد في التعريف وقدم في الاقسام والاحكام لانها بحسب الذات وأما المؤلف فقدم المركب أيضاً في التقسيم واعتذر عن تأخيره بقوله فلم يحسن الفصل الكثير كما يأتى (قوله) اعتماداً على ما سبق في تقسيم الدلالة حيث قال والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية الخ فيخرج ما دل بالطبع لكن هذا التقييد انما ذكر في الفرع فترك هذا القيد في المتن هنا اعتماداً على ما سبق في الشرح

(قوله) ويسمى قولاً ومؤلفاً ، في نسخة ويسمى قولاً ومؤلفاً وهي أنسب بقوله فلا فرق بينهما اه (قوله) هي الدلالة اللفظية الوضعية ، في شرح المطالع ما لفظه وعنى باللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ

الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد بناء على ما سبق من ان نظر المنطقي يختص بالدلالة الوضعية وذلك لانه لو أراد به مطلق اللفظ لاتنقض حد المفرد بالانفاذ الغير الدالة على معنى والدالة على معنى بحسب الطبع أو العقل فانها ليست بالفاظ مفردة اه ح (قوله) على ما سبق في الشرح ، تمام عبارة الشارح يعنى ابن الامام الاشارة اليه يعنى بقوله مطابقة لان معناه تطابق اللفظ والمعنى الموضوع له وفي قوله تضمن لان معناه انه في ضمن المعنى الموضوع له اللفظ او نحو ذلك فقول المعنى لكن هذا التقييد الخ من العجلة اه سيدي عبد الله الوزينح

لا يخلو عن تأمل (قوله) الثالث أن يدل جزء لفظه على جزء معناه ، قال بعض المحققين لأنه لا بد من تقييد الجزء بالقرب والا فالمركب كقيام زيد لا يقصد بجزءه البعيد كالتلف الدلالة على جزء معناه فإن لم يقيد به ذلك خرج المركب كله لأن الجزء هنا وقع مفردا مضافا فهو عام (قوله) وسيأتي تفصيلها ، في شرح قوله فيما يأتي والافرد (قوله) والمراد بالقصد ، القصد الجاري على قانون اللغة الخ هكذا ذكر هذا القيد في شرح المطالع وتبعه القاضي زكريا (قوله ما يترتب في المسموع ، عبارة شرح الاشارات ما يترتب في السمع وعبارة غيره المترتب في السمع ولعل المؤلف أراد ما يترتب في اللفظ المسموع مثلا الجزء الاول من زيد قائم مترتب في اللفظ المسموع أعني مجموع الجزئين (قوله) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان ، فان المادة والهيئة مسموعتان معا فلا ترتب بينهما في السمع « قال » في شرح الشمسية لبعض المحققين والحق ان الهيئة أمر ﴿ ١٨٧ ﴾ اعتباري وليست بجزء من اللفظ

« الثالث » ان يدل جزء لفظه على جزء معناه « الرابع » ان تكون هذه الدلالة مراده فالمركب قسم واحد والمفرد أربعة اقسام يحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها وسيأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد (١) القصد الجاري على قانون اللغة (٢) والا فلو قصد واحد بزاي زيد معنى للزم ان يكون مركبا وبالجزء ما يترتب في المسموع (٣) ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من التحقيق والتقدير حتى يدخل فيه مثل اضرب (٤) ، ولما عرف المركب بما افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها لوعرف المفرد وينت اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم فقال (اما) مركب (تام) اي يصح السكوت (٥) عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام (١) قوله والمراد بالقصد الخ ، في هامش شرح السعد للرسالة ما لفظه كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال اذا قصد بجزء من زيد كازاي مثلا معنى أو قصد بالحيوان من الحيوان الناطق مثلا معنى صدق عليه انه قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فيصدق عليه حد المركب مع انه مفرد فلا يكون حد المفرد جامعا ولا حد المركب مانعا ولا بد منهما فاجاب عنه بقوله والمراد بالقصد الخ حاصله ان يقال ان سؤالكم هذا انما يرد عليه ان لو كان المراد بالقصد القصد المطلق سواء كان على قانون الوضع او لا يكون كذلك بل المراد بالقصد هو القصد الجاري على قانون الوضع والقصد المأخوذ في تلك الصورة ليس جاريا على قانون الوضع لان واضع اللغة لا يقصد بجزء زيد ولا بجزء الحيوان الناطق العلمي معنى فلا يرد تقصص عليه اه (٢) وهو ان يكون كل جزء مستقلا في التلفظ اه (٣) في حاشية اي بان يسمع بعضه قبل وبعضه بعد اه شريف معنى (٤) بصيغة الامر كذا في نسخة صحيحة اه (٥) اي يفيد مخاطب فائدة تامة سواء افاد فائدة جديدة كزيد قائم ام لا كقولنا السماء فوقنا اه سعد

أي سكوت المتكلم عليه أي لا يكون مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به وبالعكس فلا يكون مخاطب به منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وبالعكس وحينئذ لا يتجه أن يقال يلزم أن لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لأن المخاطب ينتظر أن يبين المضروب ويقال عمرا الى غير ذلك من القيود كالزمان والمكان هذا ما ذكره « وأقول الاظهر أن المراد بصحة السكوت على المركب امكان الاكتفاء لتحقيق الغرض الأصلي من الكلام وهو اداة النسبة هكذا ذكره اليزدي في شرح الشمسية وأما قال سكوت المتكلم لا سكوت المخاطب لأن السكوت بالنسبة الى المتكلم لأنه كان متكلم والمخاطب كان ساكنا فلا يصح بالنسبة اليه والله اعلم

(قوله) لا يخلو عن تأمل ، في حاشية على قول المؤلف من الاشارة اليه بقوله على تمام معناه وان الظاهر انه لا يطلق المسمى على المدلول في الدلالة العقلية والطبيعية اه ح عن خط شيخه (قوله) فلا يصح بالنسبة اليه ، اذ يصح منه السكوت ولو في الناقص اه ح

(قوله) ان احتمل ، الصدق والكذب و (قوله) فالخبر لفظ مركب محتمل الصدق والكذب ، هذا الحد قريب من مارواه ابن الحاجب عن المعتزلة وقد اعترض بان من الكلام ما لا يدخله صدق كالمعلوم كذبه وما لا يدخله كذب كالمعلوم صدقه وبان هذا التعريف دوري لأن الصدق هو الخبر الموافق للخبر به والكذب بخلافه . وقد دفع هذا الاعتراض الثاني بما عرفت في بحث التصديقات أما الأول فقد اجيب عنه بان المراد احتمالاً بالنظر الى نفس مفهومه وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن مفهومه كما سبق أيضاً ﴿ ١٨٨ ﴾ فإشار المؤلف الى هذا الجواب بقوله أي . يكون من شأنه الخ أي بالنظر

ينقسم الى قسمين « الاول » ما افاده بقوله (خبر ان احتمل (١) الصدق والكذب) اي يكون من شأنه أن يصح في عرف اللغة ان يوصف بأنه صادق أو كاذب (٢) سواء كان متصفاً به في نفس الامر ام لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه (٣) ولا ما علم انتفاؤها فيه عند مثبتتي الواسطة في الخبر فالخبر لفظ مركب تام محتمل الصدق والكذب « والثاني » قوله (والا) محتمل الصدق والكذب (فانشاء) فالانشاء لفظ مركب تام لا محتمل الصدق والكذب وهو ينقسم الى قسمين الاول (طلبة) وهو انشاء دل على طلب

(١) احتمال عقلي لا مفهوم ولا مدلول اللفظ لأن مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد هكذا ذكره في الشرح الصغير في أحوال الاسناد الخبري اهـ (٢) الاول صدق أو كذب اهـ (٣) يعني اذا جرد النظر الى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية التكلم بل وعن خصوصية ذلك المفهوم أيضاً ولو حفظ محصل مفهوم الخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه وكذا محصل مفهوم البديهيات التي يحزم العقل بها عند تصور طرفيها مع النسبة نحو الكل أعظم من الجزء وهو ثبوت شيء لشيء أو سلبه عنه أيضاً فهو محتمل الصدق والكذب فلا اشكال ان الاخبار بأسرها محتمل الصدق والكذب اهـ مختصراً من حاشية للشراف

(قوله) ان احتمل الصدق والكذب ، أقول قد اشتهر عن المحقق الرضى ان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي ولا أعرف دليل هذه الدعوى وكأنه قد يقال ، كأن الواضع حكيم ولا يضيع اللفظ لما لا يقع في الخارج ويعبر عنه بعبارة توهم وقوعه بل هذا الابهام جاء من جهة تجويز العقل وعلى هذه القاعدة استخرج أبو السعود في تفسير قوله تعالى عفى الله عنك لم أذن لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فانه تعالى أتى بالتبيين في جانب الصدق وبالعلم في جانب الكذب لأن التبيين هو ظهور الواقع وانكشافه وهو مدلول الخبر وأما الكذب فاستفادته علم جديد لم يتبين عنه الخبر وهي نكتة شريفة تناسب القاعدة وذکر نكتة التعبير بالموصول في الاول وباسم الفاعل في الثاني بما هو مسطور فيه فلا تطيل به في غير محله (قوله) حتى يوصف بأنه صادق أو كاذب ، قيل الاولى بأنه صادق أو كذب قلت وهو صحيح على أنه من الاسلوب الحكيم والوصف بحال المتعلق أي صادق أو كاذب قائله ويحتمل غير ذلك

الى نفس مفهومه « وأجاب » في شرح المختصر بان المراد بالاحتمال انه لا يخطأ لغة لوقيل له صدق أو كذب لصحة ذلك بالنظر الى مفهومه « قلت » وأشار المؤلف الى جوابه بقوله ان يصح في عرف اللغة فقد جمع بينهما وكان يعنى عن ذلك ان يقول من شأنه أن يوصف الخ والله اعلم (قوله) بأنه صادق أو كاذب ، هكذا عبارة شرح المختصر قال السعد مامعناه لم يرد ان الواو الواصلة بمعنى أو الفاصلة ليندفع الاعتراض المذكور يعنى ليس الجواب عن الاعتراض مبنى على ذلك كما في شرح الشمسية حيث قال وقد يجاب عنه بان المراد بالواو الفاصلة أو الواصلة بمعنى ان الخبر هو الذي محتمل الصدق أو الكذب فكل خبر صادق محتمل الصدق وكل خبر كاذب محتمل الكذب فجميع الاخبار اذا داخلة في الحد قال وهذا غير مرضي لأن الاحتمال لا معنى له حينئذ بل يجب ان يقال ما صدق أو كذب (قوله) طلب فعل ، أي طلب المتكلم فعلا عن المخاطب أو الغائب أو المتكلم ليشمل

نحو اضرب وليضرب ولاضرب هكذا ذكره بعض المحققين من شراح الشمسية

(قوله) في بحث التصديقات ، ينظر فلم يتقدم ما يدفع هذا في التصديقات للمؤلف ولا للقاضي وسيأتي للقاضي في بحث الخبر ما يدفعه فإبحث اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لان الاحتمال لا معنى له حينئذ ، يعنى في كل قسم فان الصادق لا معنى لان يقال فيه محتمل الصدق وكذا الكاذب لا معنى لان يقال له محتمل الكذب اهـ منه ح

(قوله) أوترك ، هذا مبني على أن الترك ليس بفعل كما اختاره المؤلف في أول بحث الأمر ومبني أيضاً على أن المكلف به في النهي نهي الفعل كما سيأتي ذلك عن أبي هاشم وجمهور المعتزلة ووجه المؤلف كما في بحث المكلف إذا لو كان الترك فعلاً أو كان المكلف به في النهي فعلاً هو كلف النفس عن الفعل لا يقتصر على قوله طلب فعل كما اقتصر عليه صاحب الشمسية حيث قال فإن دل على طلب الفعل دلالة وضعية الخ (قوله) فإن دل مع الاستعلاء فهو امر الخ ، ظاهره ﴿١٨٩﴾ دخول أمر التنبه في الاستعلاء

وسياق تحقيق الكلام في الأحكام في بحث هل المندوب مأمور به أم لا (قوله) ولاخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات ، فإن التنبه هو اظهار محبة الشيء ممكنًا كان أو محالاً والترجي قبل اظهار ارادة الشيء الممكن أو كراهته وصرح الشيخ الرضي بوجوب أن يكون ذلك الشيء ممساً لا وثوق بمحصله فانها يدلان على طلب الفعل غاية ما في الباب أنها التزامية لكن لا بالذات يعني وهو المراد بقيد الاولية «واعلم» ان المؤلف عليه السلام عدل عن قوله في الشمسية دلالة وضعية الى قوله دلالة أولية ليندفع ما ذكره شارحها المحقق حيث قال وقد يقال التنبه والترجي يدلان على طلب الفعل دلالة وضعية غاية ما في الباب أنها التزامية ثم قال وأقول المراد بالدلالة الوضعية أن يكون طلب الفعل موضوعاً له والقرينة أنهم قالوا بدل قوله دلالة وضعية دلالة أولية انتهى (قوله) أو فهم المتكلم ، هكذا في شرح المحقق للشمسية وهو معطوف على قوله تفهيم فيكون المراد أو على طلب فهم المتكلم والمعنى طلب فهم المتكلم من المخاطب أي طلب

فعل أو ترك دلالة أولية فإن دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب فعلاً ونهي ان كان تركاً والا فهو مع التساوي التماس ومع الخسوع سؤال ودعاء وتقييد الدلالة بالاولية للفرقة (١) بين الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب الفعل أو الترك (٢) فإن قولنا اطلب منك الفعل أو اترك لا يدل أولاً وبالذات على طلب الفعل أو اترك بل على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالة على الاخبار به ولا خراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقوامك ليتني ابصرت زيدا ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً فإنه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تنبيه أو ترجيه (و) الثاني (غير طلبي) وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة أولية ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بأنها انشاء وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء يدل أولاً وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب تفهيم المخاطب للمتكلم (٣) أو فهم المتكلم والجميع افعال ، لا يقال فهم المتكلم ليس فعلاً بحسب الحقيقة بل هو افعال لأننا نقول هو معدود في عرف اللغة من الافعال القلبية وهو المعبر في هذا المقام (٤) واللام يمكن أفهم واعلم أمراً (ويخص) القسم الثاني (باسم التنبيه) لأنه ينبه

(١) وحينئذ ليس هو بانشاء ولهذا أشار المؤلف بقوله للفرقة وقال فيما تناوله الانشاء ولاخراج غير الطلب اه (٢) اعترض عليه بان الكلام في أقسام الانشاء فلا تكون تلك الاخبار داخلة في موارد القسمة فكيف تخرج بتقييد الدلالة بالوضع لأنه قال في شرح الشمسية دلالة وضعية ويمكن أن يجاب عنه بان المراد الاحتراز عن تلك الاخبار إذا استعملت في طلب الفعل بطريق الانشاء على سبيل المجاز فتكون داخلة في الانشاء لكن دلالتها على المعنى الانشائي مجازية فلا تعد أمراً لأن ألفاظها في الاصل اخبار وان كان معانيها في هذا الاستعمال طلباً اه حاشية الشريف على القطب (٣) فإن قلت التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والتبادر من لفظ الفعل إذا اطلق الافعال الصادرة عن الجوارح قلت فعلى هذا يلزم ألا يكون فهمي وعلمي وما أشبههما أمراً وهو باطل قطعاً اه من حاشية الشريف (٤) لأن التبادر من الالفاظ معانيها المفهومة منها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل وأيضاً المطلوب بالاستفهام من المخاطب هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا فهم الذي هو فعل المتكلم والتفهم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه اه الشريف

ان تفهم من المخاطب معنى مدخول الاستفهام (قوله) لا يقال فهم المتكلم الخ ، هذا السؤال وجوابه ملخص ما في شرح المحقق للشمسية ثم قال فإن قلت التفهيم ليس فعلاً من أفعال الجوارح والتبادر من لفظ الفعل إذا اطلق هو الفعل الصادر عن الجوارح «قلت» فعلى هذا يلزم أن لا يكون أفهم واعلم أمراً

السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفصول ومختصر المنتهى (١) من جعل التنبيه مرادفاً للانشاء فاصطلاح لم يسبق اليه (٢) (و) لما فرغ من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من أى القيليين هو فقال (و) اختلف في صيغ العقود (٣) نحو بعث واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انهاء اللغة اخباراً وانها في الشرع تستعمل اخباراً وإنما اختلف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم (فقليل) هي (انشاء) وهذا كلام الجمهور واحتجوا على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله (والا لكان لها خارج) وتقريره انها لو لم تكن انشاء لكان لها خارج تطابقه أو لا تطابقه والتالى باطل اما الاولى فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء فاذا انتفى كونها انشاء ثبت كونها خبراً والخبر لا بدله من نسبة خارجية « واما الثانية » فللعلم بان بعث لا يدل على بيع آخر غير الذي وقع به « وثانيها » انها لو لم تكن انشاء لوجدت فيه خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية (٤) فلانه لو حكم عليه باحدها كان خطأ قطعاً وهذا ما اشار اليه بقوله (واحتملت الصدق والكذب) فان قلت لا يصح هذا الاستدلال اذ لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها فلما هذه خاصة مساوية للخبر (٥) لان تقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة للانشاء واذا كان احد التقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين مطرداً ومنعكساً (٦) وسيأتي

(١) حيث قال ويسمى غير الخبر انشاء وتنبيهاً وغير الطلب ما لم يشعر ان لدلوله تعلقاً خارجياً ويسميه المصنف تنبيهاً وانشاء فيندرج فيه الامر والنهي والتمني والعرض والترجي والتقسم والاستفهام والنداء والتطقيون يقسمونه الى ما يدل على الطلب لذاته اما للتفهم وهو الاستفهام وأما لغيره وهو الامر والنهي والتمني والنداء ويخصون التنبيه والانشاء بالامر منها ما يعدون منه الترجي والتمني والتقسم والنداء وبعضهم يعد التمني والنداء من الطلب ولتحقيقه مكان غير هذا اهـ (٢) هو اصطلاح المناطقة اهـ ح فصول وفي حاشية الفصول هذا الكلام لابن الحاجب وقد اعترضه التشتازي وقال لم يعرف هذا من غيره وليس بصحيح وظاهر عبارة الرسالة ان غير افعال على اقسامه يسمى تنبيهاً قال في شرحها لانه ينبه على ما في الضمير اهـ (٣) قال أبو زرعة في شرح جمع الجوامع عند قول صاحب المتن وصيغ العقود كبت انشاء ما قلته صيغ العقود كبت واشتريت وكذا القسوخ نحو فسخت وطلقت واعتقت الخ كلامه اهـ (*) كانه أراد بالعقود الايقاعات لان منها ما ليس بعقد في اصطلاح أهل القروع وهو ما لا يعتبر فيه مجموع الايجاب والقبول كالطلاق والنذر والوقف وما أشبهها اهـ فمن خط قال فيه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (٤) قوله واما الاستثنائية وهي المطوية وقوله كان خطأ قطعاً ، لعدم وقوع أحدها في الخارج اهـ (٥) فيكون تعريفاً بالخاصة وهو رسم اهـ (٦) ووجه ذلك انه اذا كان احتمال الصدق والكذب مثلاً خاصة للخبر وتقيضه خاصة للنداء وهو الانشاء لزم من ارتفاع احتمال الصدق والكذب مثلاً ارتفاع الخبر لانه لو ارتفع احتمال الصدق والكذب وثبت الخبر لزم ثبوت الانشاء لوجوب اطراد الخاصة لأن عدم احتمال

(قوله) والا لكان لها خارج ، ادخال اللام في جواب الامن تسامح المؤلفين حملاً على لو والقياس حذفه كذلك معروف (قوله) اما الشرطية فلما عرفت يعني من عدم الواسطة بين الخبر والانشاء الخ (قوله) فان قلت لا يصح هذا الخ ، هذا السؤال وجوابه ذكره صاحب الجواهر ثم قال وفي التصريح بلفظ خاصة والاخبار تنبيه على أن تعريف الخبر بالكلام المحتمل للصدق والكذب حد رسمي لانه تعريف بالخاصة (قوله) وسيأتي نظير ذلك في العلامات الخ ، يعني في قوله فيما سيأتي يعرف المجاز بوجوه أي خواص منها صحة النفي أي صحة نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي كقولك للبليد ليس بمجار عكس الحقيقة ومنها تبادل غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة قالوا وهاتان العلامتان مطردتان منعكستان والمؤلف عليه السلام لم يصرح فيما يأتي بما ذكره هنا من أنه اذا كان أحد التقيضين خاصة لأحد الضدين الخ وإنما ذكر فيما يأتي ما يستلزم ذلك وهو اطراد هاتين العلامتين وانعكاسهما وأما صاحب الجواهر فصرح بثبوت هذه القاعدة في هاتين العلامتين وبيان ذلك فيها ان صحة النفي وتبادل الغير علامة للمجاز وعدم صحة النفي وعدم تبادل الغير علامة لكون اللفظ حقيقة

(قوله) ادخال اللام في جواب الا الاولى في جواب إن اهـ منه ح

فأحد النقيضين أعني صحة النفي والتبادر خاصة لأحد الضدين أعني المجاز والنقيض الآخر أعني عدم صحة النفي وعدم التبادر خاصة للصدق الآخر أعني الحقيقة وسيأتي تحقيق الكلام إن شاء الله تعالى ونقل كلام صاحب الجواهر هناك بموت الله تعالى (قوله) أما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة زاد في شرح المختصر من غير ورود ﴿١٩١﴾ منير عن الماضي فبقي على كونه

ماضياً «قال» السعد وقد يعترض بمنع عدم ورود المغير ويجاب بالاتفاق على أنه لم يرد عليه ما يغيره إلى غير الانشاء (قوله) وأما انتفاء اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق هذا إشارة إلى ملازمة أخرى ذكرت لبيان بطلان اللازم وعبارة شرح المختصر وأما انتفاء اللازم فلأنه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق لأنه توقف امر على أمر وأما يتصور فيها لم يقع والماضي قد وقع لكنه يقبله أجماعاً انتهى . إذا عرفت ذلك تبين لك أن قول شارح المختصر لكنه يقبله أجماعاً بيان لا انتفاء اللازم في الملازمة التي أشار إليها المؤلف بقوله لا يقبل التعليق فقول المؤلف عليه السلام فلم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم لا يتخلو عن تأمل إذ بقاء أن يقال لكنه يقبله أجماعاً كما عرفت ولا يقال هو بيان لبطلان اللازم في الملازمة الأولى أعني لو كانت خبراً لكافة ماضية لأننا نقول ليس مجرد ذلك بمنتهى بيان بطلان اللازم فيها وإنما يبان بالملازمة الأخرى بينهما (قوله) وقيل أخبار عما في الذهن الخ هذا تقرير لكلام المخالف بحيث يندفع عنه الوجوه المذكورة يعني أن الذي

نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجازان شاء الله تعالى (و) نالها أنها لو كانت خبراً (كانت ماضية) أما الملازمة فلوضع (١) الصيغة له لغة وأما انتفاء اللازم فلان الماضي لا يقبل التعليق (٢) لأنه توقف امر على أمر (٣) وإنما يتصور فيما لم يقع (٤) فقوله فلم تقبل التعليق (٥) بيان لبطلان اللازم (وقيل (٥) أخبار عما في الذهن واللوازم ملتزمة) وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح أما الأولان فلأننا لنسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخير التي هي احتمال الصدق والكذب وإنما يكون كذلك لو لم يجعل أخباراً عما في الذهن غايته أنه لا يعرف مطابقتها لآمن جهة المخبر كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة (٦) كذا ولا يعرف بدليل خارجي «وأما الثالث» فلأنه ماض والماضي معناه أنه ثبت في ذهني تعليق الطلاق بكذا فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن الصدق والكذب الذي فرض ارتفاعه خاصة للانشاء فإذا حصل هذا الارتفاع حصل الانشاء وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين أعني أن يكون خبراً غير خبر انشاء وهو محال اه (١) أي لكونها ماضية اه منه وقوله وأما انتفاء اللازم أي المطوى وهو لكنها ليست ماضية اه (٢) يعني على شرط مستقبل اه (٣) عبارة شرح التحرير لأن التعليق توقف دخول أمر في الوجود على دخول غيره فيه والماضي قد دخل فيه فلا يتأتى فيه ذلك اه (٤) لكنه يقبله أجماعاً اه عضد (٥) حكاية السبكي في الجمع عن أبي حنيفة قال أبو زرعة في شرحه حكى هذا القول عن أبي حنيفة وفي حكاية المصنف ذلك عن أبي حنيفة نظر فانه لا يعلم له في ذلك نص وقد أنكره القاضي شمس الدين السروجي وقال لا يعرفه لأصحابنا والمعروف عندهم أنها انشأت اه وفي فصول البدائع ما لفظه «فرع» نحو بعت خبر لغة وشرطاً إذا لم يقصد به حدوث الحكم أما حينئذ فانشاء لصدق حده إذا لا يبيع آخر وانتفاء خاصته إذا لا يمتثل الصدق والكذب ونحو طلقت ماض لا مغير عليه حينئذ فيلزم أن لا يقبل التعليق لكنه يقبله ولا فرق الظاهر فيمن قال لزوجته طلقتك وأراد الأخبار لم يقع أو الانشاء وقع وقيل أخبار لكن عما في الذهن من الرضى والارادة بالتنجيز والتعليق فحدث المقود والفسوخ بها شرطاً بناء على أن الموجبات هي الأمور النفسية لكن لحقائها نبط الأحكام بدلائلها كالسفر وتنفاير النسبة النفسية والخارجية بالاعتبار كما علمت فلا تنتهض الأدلة عليه بل لا يبقى في الحقيقة نزاع اه (*) فمن قال بعت فقد أخبر عن بيع في نفسه هو الرضاء الشرط شرعاً وإنما جعل اللفظ دليلاً عليه كمن قال علمت أخبر عن علم في نفسه اه من نظام الفصول للجلال رحمه الله (٦) فلا يمتثل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ اه سعد وهذا غير قاطع في خبريته كما في الحجر يكبر الزجاج مما لا يمتثل الكذب أصلاً اه من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله

قال بانه أخبار لم يقل انه أخبار عن خارجي بل أخبار عما في الذهن وهو الموجب وحينئذ تندفع الوجوه المذكورة بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) غايته أن لا تعرف مطابقتها الخ ، عبارة السعد غايته أن يكون خبراً يعلم صدقه بالضرورة كما إذا أخبر أن في ذهنه صورة كذا فلا يمتثل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ انتهى وهي أحسن إذ المراد أن غاية الاعتراض بعدم وجود خاصة الخبر أنه لا يمتثل الكذب للعلم بصدقه فيجاب بأن ذلك بدليل من خارج لا من نفس مفهوم اللفظ فيندفع الاعتراض وعبارة المؤلف عليه السلام لا تلزم بهذا المعنى

واللفظ اخبار عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه (١) ان من الحقها

(١) حاصله ان البيع واقع بكل من الانشاء والاخبار الا ان في الانشاء يقع بهذا اللفظ وفي الاخبار بالكلام التعمي الايقاعي الذي عبر عنه بهذا اللفظ اه علوى

(قوله) والفرق دقيق، أعلم أنه اختصر المصنف المسئلة ولم ينسبها الى قائل وتحققها أن تقول «اعلم» أنها اختلفت الحنفية والشافعية والحنابلة في صيغ العقود هل هي انشاءات أو اخبار ذهبت الحنفية الى الثاني والشافعية والحنابلة الى الاول لادلة، الاول «قالوا لو كانت اخباراً لآزم أن تكون كذباً لأنه لم يتقدمها خبرها وليست خبراً عن مستقبل واجب بانها اخبارات عن الحال فخبرها مقارن للتكلم بها وبجواب آخر وهو ان الشرع قد يقدر مدلولات هذه الاخبار بقبل التكلم بها بالزمن المفرد ضرورة الصدق والتقدير أولى من النقل، وان كانت صدقاً فصدقها يتوقف على تقدم أحكامها فاحكامها اما ان تتوقف عليها فيلزم الدور أولاً تتوقف وذلك محال لأنها لا توجد أحكامها بدونها «واجيب» بان الدور غير لازم لأن هنا ثلاثة امور مرتبة فالنطق باللفظ لا يتوقف على شيء وبعده فهم بدلول اللفظ وهو غير متوقف عليه في التقدير وان توقف عليه في الوجود وبعده يلزم الحكم ولا يتوقف اللفظ عليه وان توقف هو على اللفظ «والثاني» ما أشار اليه المصنف بانها لو كانت اخباراً فلما عن الماضي أو الحال ويتنوع مع ذلك تعليقها بالشرط لأنه لا يعقل الا في المستقبل واما عن مستقبل وهو محال لأنه يلزم تجردها عن أحكامها في الحال كما لو صرح بذلك وقال ستصير طائفاً، واجيب باختيار أنها اخبار عن الماضي ولا يتعذر التعليق بالشرط فان الماضي نوعان ماض تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه والثاني ماض بالتقدير لا التحقيق فهذا يصح تعليقه، وبيانه انه اذا قال أنت طالق ان دخلت الدار فقد اخبر عن مطلق امرأته بدخول الدار فقدرنا هذا الارتباط قبل نطقه بالزمن اليسير لضرورة الصدق واذا قدرنا الارتباط قبل النطق صار الخبر عن الارتباط ماضياً اذ حقيقة الماضي هو الذي تقدم مخبره على خبره اما تقديره أو تحقيقاً فقد اجتمع المضي والتعليق ولم يتنافيا «الثالث» قالوا اذا قال لمطلق رجعية أنت طالق لزم طلاقه اخرى مع ان خبره صدق فلما لزمته دل ذلك على أنها انشاء، واجيب بانه ان اراد الخبر عن طلاقه ماضية لم يلزمه ثانية وان اراد الخبر عن طلاقه ثانية فهو كذب لعدم وقوع الخبر فيحتاج الى التقدير ضرورة التصديق فيقدر تقدم طلاقه قبل طلاقه بالزمن المفرد ليصح معها الكلام فيلزم «الرابع» قالوا قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن وامتنال هذا الأمر ان يقول أنت طالق وليس المراد اخبروا عن طلاقهن وانما المراد انشاء أمر يترتب عليه تحريرهن ولا يزيد بالانشاء الا ذلك، واجيب بان الأمور به هو السبب الذي يترتب عليه الطلاق فهنا امور ثلاثة الأمر بالتطبيق وفعل الأمور به وهو التطبيق والطلاق وهو التحريم الناشئ عن السبب فاذا أتى بالخبر عما في نفسه من التطبيق فقد وفي المقام حقه «الخامس» ان الانشاء هو المتبادر الى انهم عند النطق ولهذا لا يحسن أن يقال فيه صدقت أو كذبت ولو كان خبراً لحسن فيه احدهما، قيل وهذا أقوى الادلة على أنها انشاء ولا يمكن الجواب عنه فهذا غاية ما قاله الفريقان استدلالاً ورداً، والتحقيق ان كلاماً من الفريقين حام حول محل النزاع ولم يقع عليه، وكشف القناع ان لهذه الصيغ نسبتين نسبة الى متعلقاتها الخارجية فهي من هذه الجهة انشاءات محضة كما قالت الحنابلة والشافعية ونسبة الى قصد المتكلم وأرادته فهي من هذه الجهة اخبار عما قصد كإثباته الحنفية، فهي انشاءات بالنظر الى متعلقاتها الخارجية واخبارات بالنظر الى معانيها الذهنية «فان قلت» فلم لا يحسن فيها التصديق والتكذيب وهي اخبار من هذه الجهة المذكورة «قلت» لأن معنى التصديق

(قوله) والفرق بين القولين الخ،

المراد ان الفرق بين الاخبار عما في

الذهن والانشاء دقيق

بالإنشاء يقول ان بعث مثلاً معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاختبار يقول ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الايقاع (١) الذي عبر عنه بهذا اللفظ (واما مركب (ناقص) هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه (تقيدي) ان كان احد الجزئين قيداً للآخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم في الدار (او غيره) ان لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا (والا) اي وان لم يفصل بجزء منه الدلالة على جزء المعنى (ففرد) سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله او كان له جزء ولمعناه جزء لكن لا يدل

(١) ومن هنا صححت الحنفية والمؤيد بالله بيع المعاوضة لانه اخبار عما في الذهن باي لفظ اه (*) وهذا القول ضعيف لان ما في النفس لا يفيد اذ لو أتى بغير الصيغة المعتبرة خبراً عما في نفسه لم يفد شيئاً نحو ان يقول هذا ملكك بالبيع وقد انشأ البيع في نفسه ونحو ذلك فتأمل اه

(قوله) من الايقاع الذي عبر عنه بهذا اللفظ، « قال » السعد فان قيل فعلى هذا يتحد الواقع والنقصي الذي هو مدلول الكلام فتمتنع المطابقة التي هي الصدق قلنا يتغيران بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث أنها مدلول اللفظ مطابقة لها لان هذه الحيثية بل من حيث هي ثابتة في النفس (قوله) نحو في الدار وان زيدا، فهذا مركب من اسم وأداة غير تقيدي

والتكذيب مطابقة الخبر أولاً لمطابقته وهذه الصيغ حصل خبرها بحصول خبرها كحصول السبب بسببه فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وانما يتصوران في خبر لم يحصل خبره ولم يقع به كقولك قام زيد ولكنه لا يخفى ان هذا لا يتم الا بناء على ان قابلية الاتصاف بالصدق والكذب ليس خاصة لماهية الخبر بل انقسم منه « فان قلت » هل لهذا الخلاف ثمة تستحصد منه « قلت » قد قالوا ان من فوائده ان من قال هي اخبار صحيح بيع المعاوضة باي عبارة وقع ثم أنهم اختلفوا هل قول المظاهر أنت علي كظهر ام اخبار ام انشاء فقال قائلون هو اخبار لأدله « الأول لأن الله تعالى كذبهم في ثلاثة مواضع الأول قوله ما هن امهاتهم وهو نقي لما أثبتوه وهو حقيقة التكذيب ، والثاني وانهم ليقولون منكرآ من القول وزورا والانشاء لا يقال فيه منكر من القول انما يقال في الخبر ، والثالث أنه سماه زوراً وهو الكذب « الثاني » ان الظاهر محرم ووجه تحريمه كونه كذباً ، وقال آخرون بل هو انشاء لوجوه ، الأول أنه كان مطلقاً في الجاهلية فجعله في الاسلام تحريماً ، والثاني أنه لفظ يوجب حكمة الشرعي بنفسه وهو التحريم وهذا حقيقة الانشاء ، والثالث ان افادة قوله أنت علي كظهر امي كإفادة قوله أنت حرة للعق فكيف يجعلون هذا انشاء وذلك اخبار والفرق بين نزاع وجدال يطول فيه المقال ، والتحقيق ان قوله أنت علي كظهر امي يتضمن انشاء واخباراً فهو انشاء من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ واخبار من حيث شبهها بظهر امه ولهذا جعله الله منكرآ وزوراً فهو منكرآ باعتبار الانشاء وزور باعتبار الاخبار فانما لم يأذن فيه الشارع من الانشاء فهو منكر ومالم يكن صدقاً من الاخبار فهو زور (قال) والا ففرد ، أقول فالفرد حقيقة مالا جزء لمعناه واورد عليه ضارب وصيغ الأفعال والجموع والمضمرات وبالجملة يرد كل ما دل على معنى غير معنى مادته فانه يلزمه انه غير مفرد بل مركب لأن الهيئة جزء والمادة جزء وقد دل كل جزء على معنى حال كونه جزءاً كما دل كل جزء من قام زيد على معنى حال كونه جزءاً من المدلول ، واجيب عنه بان المراد من الدلالة المطابقة والأجزاء المذكورة ليست موضوعة على انفرادها وانما هي جزء موضوع هو المركب من حيث هو مركب ومعنى مجموع أجزاء اللفظ هو معنى مجموع أجزاء المعنى كما في رجال ومسلمين لما علم ان بناء مثل ذلك بناء غير بناء الآخر لأن كل جزء من اللفظ معناه جزء من المعنى المطابق

(قوله) وعبد الله علماً ، قال المحقق في شرح الشمسية المحققون من النجاة يجعلون مثل عبد الله علماً مركباً لأن مقصودهم الأصلي بيان أحوال الالفاظ وقد جرى عليه أحكام المركبات من حيث اعراب باعرايين مختلفين كما اذا قصد بكل واحداً من جزئيه معنى على حده ، وأما المنطقي فنظره في الالفاظ على سبيل التبعية للمعاني فإذا كان المعنى واحداً عد اللفظ مفرداً وإذا كان المعنى كثيراً عد مركباً ومثله في شرح المطالع (قوله) ففعل أن دل بهيئته الخ ، هكذا في التهذيب ومثله في الرسالة الشمسية قال المحقق في شرحها اي بمجرد الهيئته الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها ﴿١٩٤﴾ وحركاتها وسكناتها وهذا القيد لاخراج ما يدل على الزمان لا بمجرد هيئته بل

يكون لمادته دخل في الدلالة كالزمان وأمس واليوم والنسوح والغروب والدليل على ان دلالة الكلمات على الزمان بمجرد الهيئته اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئته وان اتحدت المادة كعرب يضرب واتحاد الزمان عند اتحاد الهيئته وان اختلفت المادة كعرب وطلب ، وقد أورد على هذا الحد أن الهيئته قد تختلف مع اتحاد الزمان كالمبني للفاعل والمفعول من الماضي والمضارع وقد تتحد أي الهيئته مع الاختلاف كالمضارع فإنه مشترك بين الحال والاستقبال وقد اوجب عن الأول بان المراد بالهيئته التي تختلف الزمان لا اختلافها في الهيئته النوعية كالماضي والمضارع فإن كل واحد منهما نوع بخلاف هيئتي المعلوم والمجهول وبان المراد بقولهم ان دل بهيئته أن للهيئته دخلاً في الدلالة على الزمان لأن الدال عليه هو المادة بشرط الهيئته لا بمجرد الهيئته وهذا الجواب لا يمكن جريه في عبارة المؤلف لقوله ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ الخ قال الشريف في حواشي شرح الشمسية

جزء لفظه على جزء معناه (١) كزيد وعبد الله علماً (٢) او كان له جزء ولمعناه جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالمعنى الناطق علماً لشخص (٣) انساني (وهو) أي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضم ضميمه او لا (ان استقل ففعل (٤) إن دل بهيئته على أحد الازمنة) الثلاثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوعه متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال مثلاً هيئته نصر وهي الملتزمة من ثلاثة احرف متواليه ايما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان يكون تحققها

(١) اما من حيث هو علم فلا يدل جزء لفظه على جزء معناه اه (٢) وذلك لأن العبودية صفة للذات المشخصة وليست داخلية فيها بل خارجة عنها وكذلك لفظ الله يدل على معنى لكن ليس ذلك المعنى أيضاً جزءاً للذات المشخصة وهو ظاهر وانما قال كعبد الله علماً لأنه اذا لم يكن علماً كان مركباً اضافياً كراي الحجارة وكذلك الحيوان الناطق اذا لم يكن علماً كان مركباً تقييداً من الموصوف والصفة اه شريف (٣) فإنه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص الانساني من غير أن يقصد بكل من الحيوان والناطق مفهوماً الاصلية ﴿٤﴾ اه من شرح الرسالة للسعد ﴿٥﴾ أي الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وشئ له النطق اه (٤) عبارة فصول البدايع ان استقل فان دل بهيئته وضعاً على زمان معين من الثلاثة ففعل اه (*) وقوله وهو ان استقل الى قوله فحرف ، ان قيل الميزات ليست بظاهرة الثبوت والاما وقع الخلاف الآتي في الاقسام قلنا اشتراط ذلك الظهور في الماهيات الحقيقية اما الاعتبارية فيتبع الاعتبار وكون دلالة الفعل على الزمان بالهيئته مبنى على ان المراد بالمادة الحروف الاصول والحروف الاصول بالهيئته جميع الحروف فلا تقض نحو تكلم يتكلم والمؤثر في اختلاف الزمان اختلاف الهيئته النوعية التي للماضي والمضارع وغيرها من انواع الفعل لا الصيغة التي للمعلوم والمجهول والثلاثي أو غيره والاصيلي أو الزيد لان كلا من الازمنة الثلاثة التأخوذة في حده أمر واحد بالنوع والواحد بالنوع يجوز حصوله بتأثرات مختلفة مندرجة تحت نوع المؤثر لاخرجة عنه ان اعتبر خصوصية نوع الاثر كما هنا فلا رد نحو ضرب وضرب ﴿٥﴾ وكذا ما اختلفت فيه الهيئته الصيغية مع اتحاد الزمان اه من فصول البدايع ﴿٦﴾ للمجهول اه

(قوله) ايما تحققت فهم الزمان الماضي ، أقول فعلى هذا الهيئته دالة على الزمان والمادة على الحدث فالفعل له دالتان مطابقتان واللفظ واحد وقد سبق الجواب عنه وفيه

فالاولى أن يقال ما يصلح به وحده اما ان يصلح لأن يخبر عنه أولاً ، الأول الاسم والثاني السكامة فينظر ما الوجه في اعتماد المؤلف لهذا التعريف مع كونه يرد عليه ما ذكرنا (قوله) وهي الملتزمة من ثلاثة احرف متوالية فيه تسامح اذ الهيئته هي كون السكامة ملتزمة من ذلك مع الترتيب والاتفاق في الحركات والسكنات ويلزم من ظاهر العبارة ان نصر بالتحريك كهيئته نصر بالسكون وعبارة اليزدي مفتوحة متوالية ولعل لفظ مفتوحة سقط عن القلم

(قوله) في ضمن مادة موضوعة ، متصرف فيها هكذا ذكره البيهقي (قوله) جسق وحجر ، الاول غير موضوع والثاني غير متصرف (قوله) يبطل طرده ، أي حذ الحرف لعدم منعه لدخول الأفعال الناقصة فيه لعدم استقلالها بالدلالة على تمام ما وضعت له الأفعال التامة وعكس تعريف الفعل لعدم جمعه لخروج الأفعال الناقصة عنه (قوله) فانها لا تدل الخ ، هكذا في شرح المطالع ولم يذكر المؤلف عليه السلام دلالتها على الزمان لأنه يصدد بيان ما حصل به نقصانها عن الأفعال التامة لا بيان ما اشترك فيه الناقصة والتامة وهو الدلالة على الزمان وأما شارح المطالع فانه ذكر دلالتها على الزمان كما يأتي لأنه يريد بيان انها انما نقصت بدلول واحد وهو دلالتها على الحدث المعين القائم بدلولها وبيان ذلك ان الأفعال التامة كضرب مثلا دال على حدث معين ونسبة الى موضوع ما وزمان تلك النسبة والناقصة دلت على نسبة شيء وهو القيام مثلا ليس بدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة فاذا ذكر الخبر تعين الامر القائم برفوعها ولاجل نقصانها عن الأفعال التامة بدلول واحد اختلف فيها فالنحويون جعلوها نوما من الأفعال وسوها ناقصة والمنطقيون بعضهم جعلوها من الأفعال سماها بالكلمات الوجودية لانها لا تفيد الا مجرد وجود نسبة من غير دلالة على الحدث المعين المنسوب الى فاعلها بخلاف التامة وبعضهم سماها بالكلمات الوجودية وجعلها قسما رابعا للفظ

ورجعه المحقق في شرح الشمسية ولم يجعلوا عدم دلالتها على مادلت عليه الأفعال التامة مقتضيا لدخولها في الحرف . وأما بعض المحققين وهو من عرف الحرف بما لا يصح أن يخبر به وحده فانه جعل الأفعال الناقصة داخلة في الحرف كما ذكره شارح الشمسية حيث قال ولعلك تقول الأفعال الناقصة لا تصلح لأن يخبر بها فيلزم أن تكون أدوات ثم قال فنقول لا بد في ذلك حتى أنهم قسموا الأدوات الى غير زمانية وزمانية وهي الأفعال الناقصة « غاية » مافي السبب أن اصطلاحهم لا يوافق اصطلاح النحاة وذلك غير لازم

في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وحجر (والا) اي وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء انتفت دلالاته على الزمان او لا ولكن دل لا بهيئته (١) بل بمجموع اللفظ كصباح لشرب الصباح او دل على زمان بهيئته لكن لا على احد الازمنة الثلاثة كقتل زمان القتل (فاسم) فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة (وان لم يستقل) في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضمنية تنضم اليه (الحرف (٢)) فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه فان قلت يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالأفعال الناقصة فانها لا تدل (١) لفظ شرح الجلال ويحترز عما دل من الاسم بعروض الزمان في مفهومه كـ بعض المشتقات أو بذات الموضوع كـ أمس والآن وغداً اه (٢) وعند المنطقيين ان لم يستقل بمعنى ان لا يكون وحده مخبراً عنه ولا مخبراً به فهو الحرف وان استقل فان صاح الاخبار عنه فهو الاسم والافهو الفعل فالأصح ان يخبر بها أو عنها أصلاً كـ بعض الضمرات والموصولات والأفعال الناقصة حرف على الثاني ليس بحرف على الاول وعند اختلاف النظيرين لا يلزم تطابق الاصطلاحين والمراد بقولهم الحرف لا يصلح للاخبار به وعنه والفعل للاخبار عنه انه لا يخبر بمعناه أو عن معناه بخبر دلالة فيجوز عن لفظة فقط أو عن معناه لا بلفظه أو بلفظه مع ضمة اه وصول البديع

لان نظرم في الالفاظ من حيث المعنى ونظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه وعند تباين جهتي البحثين لا يلزم تطابق الاصطلاحين وأما المؤلف عليه السلام فانه جعل دخولها في الحرف مبنياً على تعريف الحرف بما لا يستقل بالدلالة على معناه وهذا التعريف هو المذكور في التهذيب وشروحه الا أنهم لم يتعرضوا لدخول الأفعال الناقصة في الحرف وكنهم بنوا على أنها مستقلة بالدلالة على معناها الناقص كما عرفت ويؤيده أن الأفعال الانشائية لم تدخل في الحرف لنقصان معانيها عن معاني الأفعال المتصرفية والمؤلف عليه السلام كانه لاحظ معاني الأفعال التامة فلما لم تستقل الناقصة بالدلالة على معاني التامة ادخلها في الحرف فينظر « واعلم » ان المؤلف عليه السلام السلام قد رجع في أثناء كلامه الى ان دخولها في الحرف بناء على ما ذكره شارح الشمسية من تعريف الحروف حيث قال عليه السلام (قوله) قد رجع في أثناء كلامه ، لم يظهر رجوع المؤلف عن تعريف الحرف الى ما ذكره شارح الشمسية اذ الرجوع ينبي عن التباين والتباين بين عدم الاستقلال بالمفهومية وعدم صحة الاخبار اذها متلازمان اه ح عن خط شيخه فعلى هذا لا حرج للمؤلف عن العدول عن لفظهم اه حسن يحيى السكيتي ح (قوله) بناء على ما ذكره شارح الشمسية الخ ، وعلى ما ذكره المؤلف من تعريف الحرف بما لا يستقل اه منه ح

أي لا يصح أن يخبر بها وحدها وحيث قال في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها . واما شارح المطالع فانه أورد ما نقله المؤلف عليه السلام بيانا لتقسمة الكلمة في اصطلاح المنطقيين الى حقيقية ووجودية لايانا لدخولها في الحروف قال في شرح المطالع وحواشيه للشراف الكلمة اما حقيقية ان دلت على حدث أي أمر يقوم بالفاعل ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما وزمان تلك النسبة كضرب واما وجودية ان دلت على الاخيرين فقط يعني أنها لا تدل على أمر قائم برفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها الى موضوع ما وعلى الزمان ككان فانه لا يدل على الكون مطلقا بل على كون شيء شيئا لم يذكر بخلاف الكلمة الحقيقية فانها تدل على نسبة شيء هو مدلولها الى موضوع ما وعلى زمان تلك النسبة ، وانما سميت وجودية اذ ليس مفهومها الا وجود نسبة ويسمى أهل العربية أفعالا ناقصة لانخطاطها عن درجة الأفعال الحقيقية التامة بنقصان مدلول واحد أولانها لا تفيد فائدة تامة برفوعها بخلاف سائر الأفعال وهذا أنسب بنظرهم انتهى (قوله) ولذا قيل أنها انما سميت ، أي لما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم برفوعها الخ « قيل » أي قال أهل العربية انما سميت ناقصة لدالتها على معان غير تامة لأن هذا القول هو حاصل ما ذكرنا من أنها لا تدل على أمر قائم برفوعها الخ كما عرفت لكن كذا المناسب لما ذكره في شرح المطالع عن أهل العربية أن يقول المؤلف في تفسير قول أهل العربية أي غير وافية بما تدل عليه الأفعال التامة فان قول المؤلف أي لا يصح أن يخبر بها مبنى على تعريف الحرف بما ذكره شارح الشمسية مع ان معنا عدم تمامها هو النقصان لعدم صحة الاخبار بها وكأنه عليه السلام هو حاول تمام الاعتراض ففسر عدم تمامها بعدم صحة الاخبار بها وان لم يكن الحرف في كلامه معروفا بذلك (قوله) أولانها لا تفيد فائدة تامة برفوعها هذا معطوف على قوله لدالتها على معان غير تامة لكن قد عرفت أنه فسر المعطوف عليه بعدم صحة الاخبار بها فلا يظهر التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلو فسر المعطوف عليه بأنها غير وافية بما تدل عليه الأفعال التامة لظهر التقابل فانه يكون معنى الأول حينئذ ﴿١٩٦﴾ نقصانها في المدلول من غير تعرض لنقصانها في الافادة ومعنى الثاني نقصانها

على أمر قائم برفوعها بل على نسبة شيء ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت أفعالا ناقصة لدالتها على معان غير تامة أي لا يصح أن يخبر بها وحدها او لانها لا تفيد فائدة تامة برفوعها بخلاف سائر الأفعال « قلنا » نختار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الاداة (١) حيث جعلوها رابطة زمانية يرتبط بها (١) ولفظ حاشية المراد بالاداءه عندهم الحروف اه

في الافادة من غير تعرض لنقصان المدلول ولهذا صح المعطوف في عبارة شرح المطالع لأن معنى المعطوف عليه هو النقصان في المدلول والله أعلم (قوله) كما أدرجها المنطقيون « قيل » المدرج كان الراجح وفي حاشية القطب كان وصار الى آخرها

فينظر (قوله) حيث جعلوها رابطة ، انما سموها رابطة لدالتها على النسبة التي بها يرتبط المحمول بالموضوع تسمية الدال باسم المدلول (قوله) ونسبة ذلك الحدث الى موضوع ما ، وهذا معنى تقرير الفاعل على صفة اه شرح مطالع فانها اذا كانت على صفة موضوعية لذلك التقرير دلت بالمطابقة عليه فقط وكانت الصفة خارجة عنها كالفاعل اه شريف والمراد بالتقرير تقرير نسبة القيام الى زيد مثلا في كان زيد قائما وتحققها فكان القيام خارج عنها كزيد اه من حواشي الحاشية قول المحشي وهذا الخ أي الذي ذكرناه من دلالتها على معنى ثبوت شيء قائم به خارج عن مدلولها الى موضوع هو معنى ما قيل من أنها وضعت لتقرير الفاعل الخ اه شريف على المطالع (قوله) وزمان تلك النسبة ، أي يدل على تلك النسبة في أي زمان من الازمنة اه من حواشي شرح المطالع وقوله كضرب فانه يدل على الضرب ﴿١﴾ ونسبته الى موضوع وزمانها الماضي وفيه استدراك ﴿٢﴾ لا اعتبار بالنسبة في مفهوم الحدث اه شرح مطالع ﴿٣﴾ قوله يدل على الضرب وهو امر يقوم بالفاعل اه من شرح المطالع ﴿٤﴾ وقوله وفيه استدراك لأن الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقا والا لكان كل معنى حدثا وكان الكلمات الوجودية دالة على الحدث وليس كذلك بل الحدث معنى منسوب الى الفاعل بانه قائم به فيكون مشتقاً على النسبة الى موضوع ما اه سيد على المطالع (قوله) فانه لا يدل على الكون مطلقا ، أي على كون شيء ووجوده في نفسه والا كان فعلا تاماً من الكلمات الحقيقية اه سيد على شرح المطالع ح (قوله) بل على كون شيء شيئا ، أي كون زيد قائماً اه شريف ح (قوله) لم يذكر ، بعد اه شرح مطالع أي بعد ما ذكرناه من حواشيه وفي حاشية أي لم يذكر مادام تذكر كان فلا يكون أي الكون داخلاً في مفهومه اه سيد على المطالع ح (قوله) على موضوع ما ، كما مر في مثال ضرب اه شريف ح (قوله) وهذا أنسب بنظرهم ، اذ لا يسمون أفعال المدح والذم ناقصة مع نقصان مدلولها عن غيرها بالزمان اه عصام ح

والرابطة أداة لاتنها تدل على النسبة الرابطة وهي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه لكنها قد تكون في قالب الامم كوفي زيد هو علم وتسمى غير زمانية وقد تكون في قالب الكلمة ككان في قولنا زيد كان قائماً وتسمى زمانية وللمحقق الزيدي في شرح الشمسية مناقشة على ما ذكره وجوابها ليس هذا موضع ذكرها (قوله) ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ الخ، مقتضى العبارة أن يكون المعنى ولأجل ادراج المنطقيين لها في الاداة قيل ان نظر النحاة الخ فلا مناسبة في التعليل بذلك ولا تأثير مع ان التعليل مؤذن ببناء أحد الاصطلاحين على الآخر وقد عرفت ان القطب جعله دلة لعدم تطابق الاصطلاحين لالبناء أحدهما على الآخر حيث قال غاية ما في الباب ان اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة الخ ما نقلناه سابقاً ويمكن توجيه التعليل بان المؤلف قصد ان النحاة لما لم يحكموا بموافقتها للافعال في المعنى بل انما أدخلوها في الأفعال لامور لفظية فقط كان في ذلك تأييد لما ذكره المنطقيون لأنهم انما أخرجوها عن الأفعال لعدم موافقتها للأفعال في المعنى والله أعلم (قوله) في عدم صلاحية الاخبار بها، هذا بناء على ما في شرح الشمسية من تعريف الحرف كما عرفت (قوله) وهو الأحسن في الجواب، لبقائها حيث أخذ على ما ذكره النحاة من كونها أفعالا (قوله) وان كان المراد نسبة كون شيء إليه أي إلى فاعله يعني ليس المراد من كان مثلاً في كان زيد منطقاً ﴿١٩٧﴾ نسبة شيء ليس مدلولها كما تقدم بل نسبة

المحمول بالوضع ولذا قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الأفعال الناقصة تشارك ما عداها من الأفعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها أفعالا، واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الأدوات في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الأدوات او تقول (١) وهو الأحسن في الجواب كان مثلاً يدل بمادته على السكون المنتسب إلى فاعله فاذا كان المراد نسبة مطلق السكون كان من الأفعال التامة وان كان المراد نسبة كون شيء إليه كان من الأفعال الناقصة فعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطقاً هو كان ويكون الخبر قيده إلى وإلى هذا جنح جابر الله في الفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات ادخالاً له في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسنداً قال السمرقندي وظني (٢) ان هذا اقرب إلى الصواب فان معاني مصادر هذه الأفعال مستقلة بالمفهومية قطعاً ولا ينافي (٣) ذلك كونها نسباً كما لا يخفى (١) قوله أو تقول ، عطف على نختار اه (٢) قوله وظني ، ان هذا أي ما جنح إليه جابر الله اه (٣) في نسخة فلا وصحح عليه نسخة وقوله نسباً أي لا تعقل الا بين شيئين اه

اشعاني فانهم جعلوا المقيد هو منطقاً قال في التامخيص والمقيد في كان زيد منطقاً هو منطقاً لا كان لأن الاصل زيد منطقاً وذكر كان للدلالة على زمان النسبة فهو قيد لمنطقاً فكلام المؤلف مبني على غير ذلك الاصطلاح (قوله) جنح جابر الله ، وتبعه ابن الحاجب في السكافية أيضاً (قوله) فان معاني مصادر هذه الأفعال معان مستقلة بالمفهومية الخ، أي ملحوظة في حد ذاتها ليست آلة لملاحظة الغير بخلاف معنى الحرف كن مثلاً فان العقل لم يلاحظه في حد ذاته وبالنظر إليه في نفسه بل من حيث انه حالة بين السير

(قوله) وللمحقق الزيدي في شرح الشمسية مناقشة ، لفظ المناقشة وجوابها فان قلت فعلى هذا أي على تقدير دلالة الكلمة على الزمان بهيئتها يلزم ان تكون الكلمة مركبة لدلالة أصلها ومادتها على الحدث وهيئتها وصورتها على الزمان فيكون جزؤها دالاً على جزء معناها فنقول المعنى من التركيب ان يكون هناك أجزاء مرتبة مسموعة هي ألفاظ وحروف وهيئة مع المادة ليست بهذه المثابة فلا يلزم التركيب، والتقييد بالمعنى من الازمنة الثلاثة لادخل له في الاحتراز الا انه حسن لأن الكلمة لا تكون الا كذلك ففيه مزيد ايضاح اه المراد نقله قوله ليست بهذه المثابة لأن الهيئة ليست باجزاء مرتبة مسموعة اه ح

والبصرة وآلة لمشاهدة حالها في ارتباط أحدهما بالآخر فلم يكن صالحاً للحكم به أو عليه بخلاف معنى الكون مثلاً ولا بضرتوقف الكون ونحوه من الأفعال الناقصة على الخبر في تعيين ما هو قيد فيه من حيث أنه امر نسي لأن المراد كون نسي كالقيام وذلك كما في الموصولات وأسماء الإشارة والضائر فإنها لما كانت معانيها مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً كانت أسماء وأن كانت لاتعين إلا بالقرينة وسياً في تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى في فصل الحروف. وبهذا يظهر معنى قوله فلا ينافي كونها نسباً يعني فان الامور النسبية معانيها مستقلة ملحوظة قصداً وان افتقرت الى ذكر المنسوب اليه (قوله) وهي، أي معاني مصادر هذه الأفعال المستقلة بالمفهومية جزء من معاني أي الأفعال الناقصة قطعاً وحينئذ فقد دلت على حدث قائم برفوعها منسوب اليه ثابت له (قوله) مع زمانه، أي زمان الكون كما في التامة فلا إشكال (قوله) ولا يمتنع ان الكون قائماً صفة زيد، اذ هو الكائن بالكون الخاص وهو القيام واذا كان كذلك اندفع قولهم أنها لاتدل على أمر قائم برفوعها الخ لأن الكون قائماً قد قام بزيد (قوله) وثبوت القيام له صفة للقيام، اذ هو الثابت لزيد فلا يضر عدم اتصاف زيد بثبوت القيام لا يقال يلزمه أنه لا يتصف زيد بما نسب اليه من الأفعال التامة كالضرب والقتل والقيام والتعود لما ذكره المؤلف من التعليل وذلك لأن ثبوت هذه المصادر صفة للمصادر لا زيد لأننا نقول ذلك ملتزم من المتصف به زيد هو كونه ضارباً وقائلاً وقاعداً لا ثبوت الضرب والقتل والتعود ونحو ذلك والله أعلم (قوله) وأظهر منه صار الخ، أعني كذا أظهر لأن الكون قد يصدق على القيام لما بينهما من العموم والخصوص بخلاف الخبر في صار زيد غنياً مثلاً فان معنى صار الانتقال وهو مغاير لثبوت الخبر ولمعنى الخبر أيضاً ﴿١٩٨﴾ (قوله) وهو معنى مستقل، أي الانتقال معنى ملحوظ قصداً

وهي جزء من معانيها قطعاً لظهور ان معنى كان في كان زيد قائماً يشتمل على معنى الكون مع زيادة هي ثبوته له مع زمانه ولا يخفى ان الكون قائماً صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام وأظهر منه صار، فان الانتقال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعاً وهو معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه (وايضاً) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد باعتبار آخر واختصاص بعض الاقسام (١) بالاسم لا يقتضي تخصيص (١) في بعض الحواشي كأن هذا جواب على اراد دفعه الزيدى والمراد ببعض الاقسام كالمشكك والمتواطى اه زدي معنى ومثلها الاشتقاق فانه لا يدخل الحرف اه شريف

(قوله) وجزء من معناه، أي من معنى صار فقد دل عليه كالفعل التام (قوله) رجوع الى تقسيم آخر للمفرد، والتقسيم الأول قوله وهو ان استقل الخ، وقد اعتمد المؤلف ما ذكره المحقق في شرح الشمسية من جعل هذا تقسيماً لا لفظ المفرد خلاف ما ذكره القطب من أنه تقسيم الاسم فقط وقد

اعترضه الزيدى بان أكثر هذه الاقسام لا تختص بالاسم قال وظاهر ان اختصاص بعضها به لا ينافي هذا لكن المؤلف جادل عن قوله ان أكثر هذه الاقسام الى قوله لا شتر الكا السكل أي الاسم والفعل والحرف وقضى أنه لا بد من وجود الأكثر في الحرف بخلاف عبارة الزيدى فقضى انها كفاية وجود الأكثر في غير الاسم وقد وجد الأكثر في الفعل وأن لم يوجد في الحرف «وبين ذلك» أنه ذكر الزيدى سبعة أقسام وهو العلم والمتواطى والمشكك والمشتك والمنقول باقسامه والحقيقة والمجاز فقي الفعل منها أربعة وفي الحرف ثلاثة لأنه أغفل في الحرف المنقول والمؤلف ذكر تسعة ما ذكره الزيدى وزاد المرادف والمباين فقد وجد من التسعة في الفعل ستة وفي الحرف خمسة قال هذا المحقق في شرح الشمسية الاقسام الى المشترك والمنقول باقسامه وإلى الحقيقة والمجاز ليس مما يختص بالاسم فان الفعل قد يكون مشتركاً كسمس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولاً كصلى وقد يكون حقيقة كقتل اذا استعمل في معناه وقد يكون مجازاً كقتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً وكذا الحرف يكون مشتركاً كمن بين الابتداء والتبعيض وقد يكون حقيقة كفي اذا استعمل في الطريقة وقد يكون مجازاً كفي اذا استعمل بمعنى على ومقتضى هذا وهو كما ذكره في حاشية التهذيب ان المختص بالاسم ثلاثة أقسام العلم والمتواطى والمشكك ووجه ذلك ان هذه الثلاثة أقسام للسكي والجزئى، والفعل والحرف لا يتصفان في المشهور بالسكية والجزئية بل الاقسام اليهما من خواص الاسم كما (قوله) يقتضى أنه لا بد من وجود الأكثر في الحرف، يقال الحرف يشارك في أكثر الاقسام التي ذكرها المؤلف كما يأتي للمعنى أنه وجد في الحرف خمسة من التسعة وان اعتبر المنقول ستة وذلك أكثر الاقسام وأيضاً المراد اشتراك مجموع السكل في مجموع الأكثر من غير نظر الى مشاركة كل واحد في الأكثر فليتأمل اه حسن بن يحيى ح (قوله) وفي الحرف خمسة، فظهر بهذا اشتراك السكل في أكثر الاقسام كما ذكره المؤلف وقد ظهر من أول كلام القاضي الاعتراض على المؤلف فلا وجه له على هذا اه ح عن خط شيخه

ذكره في شرح اليزدي وكذا نقله شارح الرسالة الوضعية عن الشريف . وعحصل كلامهم ان اقسام اللفظ الى السكلي والجزئي انما هو بحسب اتصاف معناه بالسكية والجزئية فانها بالحقيقة من صفات المعاني كما يظهر من تعريفها ومعنى الاسم من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح أن يوصف بالسكية والجزئية وان يحكم عليه . وأما الفعل والحرف فعناهما غير مستقل فلا يصلح أن يحكم عليه بشيء أصلاً بالسكية ولا بالجزئية ولا بغيرهما وهذا بخلاف الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز اذ كلها في الحقيقة صفات الانفاظ وجميع الانفاظ متساوية الاقدام في صحة الحكم عليهما ثم أورد مناقشة على كونها صفات للانفاظ وأجاب عنها بأجوبة ليس هذا موضعها (قوله) فان تشخص فجزئي ، أي حقيقي وانما لم يذكر هذا التقييد تنديماً على أن الجزئي اذا اطلق فالمراد به الحقيقي وكذا السكلي (قوله) بحيث يمنع نفس تصوره من فرض اشركه ﴿١٩٩﴾ فيه وقوله أي لم يمنع نفس تصوره

الخ ، هذه العبارة أحسن من قولهم ان منع نفس تصور معناه وقولهم ان منع نفس تصور مفهومه لانه يلزم منه أن يكون للمعنى معنى وله مفهوم مفهوم لأن اضافة التصور الى المعنى أو الى المفهوم تقتضي أن يحصل للصورة صورة في العقل لأن المفهوم هو الصورة الحاصلة عند العقل « واعلم » ان المؤلف عليه السلام أورد ما هنا في حد السكلي والجزئي ما هو المشهور عندهم وفيما سبق في المباحث المنطقية عدل عنه وقد عرفت وجه ذلك فيما

سبق (قوله) نفس تصوره ، ذكر بعض المحققين ان قيد النفس مستدرك اذ يكفي أن يقال الجزئي ما يمنع تصوره عن الشركة والسكلي ما لا يمنع تصوره ، وفي شرح اليزدي كلام دفع به هذا الاعتراض أوردناه في حاشية على الحاشية

(قوله) من فرض الشركة ، المراد ان يشترك في مفهومه كثيرون بحمله عليهم إيجاباً هكذا في شرح المختصر لاسلباً فان الجزئي يمكن حمله على كثيرين سلباً ذكره الشريف والمحقق في شرح الشمسية والمراد امكان حمله عليهم عند العقل سواء فرض العقل الاشتراك أم لا وسواء أمكن في نفس الأمر أولاً وفي شرح اليزدي في هذا المقام فوائد نفيسة أوردناها في حاشية على الحاشية

(قوله) فعناهما غير مستقل ، هذا بناء على ما عرفت من التحقيق اه منه ح (قوله) وقد عرفت وجه ذلك فيما سبق ، قال فيما تقدم لثلاث يرد عليه ان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم وقد اجيب عنه فيما سبق قلداً أوردته المؤلف هنا اه ح عن خط شيخه (قوله) لاسلباً ، الحمل لا يكون الامع الايجاب وأما مع السلب فهو سلب الحمل كما صرح به المحقق اليزدي في حواشي التهذيب في أول بحث الضابط فلا حاجة الى قوله لاسلباً وللعلمة الجلال توجيهه في ذلك في بحث الحملات السوالب والله أعلم اه سيدي اسمعيل بن محمد اسحق رحمه الله ح

هذا التقسيم به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام (ان اتحد معناه) أي وجد المعنى الذي يقصد باللفظ . ويستعمل هو فيه مفهوماً واحداً حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم النائي الحساس المتحرك بالارادة (١) (فان تشخص) ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه (جزئي) (٢)

(١) كذا عبارة المناطقة ولا فائدة لمتحرك بالارادة اه (٢) اعلم أن الجزئي يقابل السكلي فلا يجمع شيئاً من أقسامه وان التواطىء والمشكك يتقابلان فلا يجتمعان في شيء وأما المشترك فقد يكون كلياً بحسب كلا معنييه كزيد اذا سمي به شخصان وقد يكون كلياً بحسبهما كالعين وقد يكون كلياً بحسب أحد معنييه وجزئياً بحسب الآخر كلفظ الانسان اذا جعل دائماً لشخص أيضاً واذا اعتبر معناه السكلي فاما أن يكون متواطئاً أو مشككاً وقس على ذلك حال المنقول فانه يجوز جريان هذه الاقسام فيه فيجوز أن يكون المعنيان المنقول عنه والمنقول اليه جزئيين أو كليين أو أحدهما كلياً والآخر جزئياً ، نعم المشترك والمنقول متقابلان فلا يجتمعان وكذا الحال في الحقيقة والمجاز اه شريف على القطب

(قال) ان اتحد معناه ، أقول أي مع عدم تعدد لفظه ليصح ما يأتي من قوله وان تعدد أي اللفظ المفرد فهنا نسب الاتحاد الى المعنى وفيما يأتي نسب التبعيد في الطرف الاول اليه أيضاً ثم نسباً ثانياً الى اللفظ فتصعبت العبارة وكان الأحسن أن يقول وأيضاً لا يخلو اما ان يتحد معناه ولفظه أولاً ، الاول ان تشخص الخ ، والثاني اما ان يتعدد لفظه اولاً الاول ان وضع لكل مشترك الخ والثاني ان اتحد معناه فترادف ، والا فتبين (١)

(١) فتحصلت أربعة أقسام متحد اللفظ والمعنى متحد اللفظ ومتعدد المعنى متحد المعنى ومتعدد اللفظ ومتعدد المعنى

اللفظ ومتعدد المعنى الاول الجزئي الثاني الكلي الثالث المترادف الرابع المتباين وعبارة قد افادتها اه منه

(قوله) وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الإشارة والموصولات، يعني يدخل ما كان كذلك في قوله فإن تشخص جزئي لأن وضع أسماء الإشارة والموصولات ونحوها وإن كان كلياً إلا أن الموضوع له مشخص وهو كل واحد واحد من الأفراد بخصوصه وهذا هو المختار عند المحققين ولذا عدل المؤلف عن عبارة التهذيب حيث قال فمع تشخصه وضعاً فلم أن صاحب التهذيب حصر المتشخص في العلم بناء على أن المضمرات وأسماء الإشارة ونحوها موضوعة للمعاني الكلية فانت مثلاً موضوع لمفهوم المخاطب المذكور وإنما تشخص في الاستعمال فلذلك أخرجها بقوله وضعاً . والتحقيق أنها موضوعة للمعاني الجزئية فإن أنت موضوع لكل واحد من مخاطبين المذكورين بالوضع العام وسيأتي تحقيق ذلك في فصل الحروف إن شاء الله « واعلم » أن صاحب التهذيب زاد قيد الوضع لإخراج مفهوم واجب الوجود فانه وإن اتحد معناه مع الشخص لكن لا يحسب الوضع فأنما يكون مدلوله كلياً في الأصل ومتشخصاً في الاستعمال لا يكون جزئياً وأما المؤلف فبعد معرفتك لما ذكرنا في تعريف السكلي والجزئي لا يحتاج إلى التقييد بالوضع كما في التهذيب (قوله) وإن اشترك فيه كثير فتواطى الخ ، لو قال وإن اشترك فيه كثير فكل متواطى أن استوت أفراد الخ لكأن أجود (قوله) ولا تستوي أفراد بل ﴿ ٢٠٠ ﴾ كأن صدق عليها لا بالسوية ، هكذا ذكره الزيدي فإن أراد بالصدق الحصول لأفراده

تسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كلياً والموضوع له شخصي كالمضمرات وأسماء الإشارة والموصولات (١) (وإن اشترك فيه كثير) أي لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه (فتواطى أن استوت أفراد) أي يكون صدق هذا المعنى على تلك الأفراد على السوية (والا) تستوي أفراد بل كان صدقه عليها لا بالسوية (فشكك) لأنه يشكك الناظر في أنه من المشترك (٢) أو من المتواطى لتفاوت أفراد وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب

لا بالسوية فظاهروا أن أراد الحمل على أفراد فينظر فأنها متساوية في هذا المعنى لما عرفت من تفسير فرض الشركة والذي ذكره في شرح الشمسية ومشكك أن كان حصوله في بعض الأفراد أولى وأقدم أو أشد وهي أوضح ولذا قال الشريف أما أن يكون في مفهومه تفاوت باعتبار صدقه على أفراد وحصوله فيها بشدة الخ فمطف الحصول على الصدق كالتفسير له . ولعله يقال المراد في غير المشكك إمكان الصدق والحمل كما عرفت وفي المشكك المراد الصدق في نفس الأمر فلذا تفاوتت أفراد فيه فينظر والله أعلم

(١) هي عند السعد من المتواطى اه (٢) يعني أن نظر إلى جهة الاختلاف وقوله أو من المتواطى يعني أن نظر إلى جهة الاشتراك ولفظ القليب وأنما سمي مشككاً لأن أفراداً مشتركة في أصل معناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة فالناظر إليه أن نظر إلى جهة الاشتراك خيله أنه متواطى وإن نظر إلى جهة الاختلاف أو فهم أنه مشترك كأنه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطى أو مشترك فلهذا سمي بهذا الاسم اه المراد نقله

(قوله) في أنه من المشترك، يعني اللفظي (قوله) لتفاوت أفراد، فيوهم أنه لفظ له معان مختلفة هذا بيان لجهة كونه يشبه المشترك (قوله) وتشاركها الخ، بيان لجهة التواطى والمراد تشاركها في أصل المعنى كما في عبارة غير المؤلف إذ لو اشتركت في المعنى لم يحصل تشكيك (قوله) قد يكون بالتقدم والتأخر الخ، فإن قيل قد يحصل تقدم بعض المفاهيم على بعض كالإنسان في الأب فانه سابق على وجوده في الابن مع أنه ليس بتشكك قلنا نعم من حيث أنها أب وابن لأن من حيث أنهما من أفراد الإنسان ويوضحه أنه ليس المراد بالاولية أو الاقدمية أو الاشدية في الوجود بل في الانصاف فمفهوم اللفظ يعني أن العقل إذا لاحظ نسبة ذلك المفهوم إلى أفراد يحكم بأن انصاف البعض به أولى أو أقدم أو أشد وأفراد الإنسان ليست كذلك لأن مطابقة الانسانية لجميعها على السوية ذكره بعض المحققين « واعلم » أنهم

(قوله) وسيأتي تحقيق ذلك الخ، قال في الجامي فإن الواضع لاحظ أولاً مفهوم المتكلم الواحد من حيث أنه يحكي عن نفسه وجعله آلة للملاحظة أفراداً ووضع لفظ أنا بأزاء كل واحد واحد من تلك الأفراد بخصوصه بحيث لا يفاد ولا يفهم الا واحد بخصوصه دون القدر المشترك فتعقل ذلك القدر المشترك آلة للوضع لأنه الموضوع له فالوضع كلي والموضوع له جزئي متشخص انتهى قال عصام الدين عليه ومما ينبغي أن يعلم أن الوضع السكلي للموضوع له الجزئي مما قال به بعض محققي المتأخرين والقدماء لم يثروا عليه الخ كلامه اه من خط العلامة أحمد بن محمد السياني

قد ذكر وأن الوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى يصلح من الالاف لثلاثة الاقسام فانه في الواجب تعالى أولى لانه مقتضى ذات الواجب وأقدم لكونه علة لوجود الممكنات وأشد لكون آثاره أكثر من آثار الممكنات ولا نفي بالشدة الا ذلك كما ذكره الزيدي (قوله) بالاولوية الخ ، جعل المؤلف عليه السلام علة الاولوية الائمة وجعل في شرح الزيدي وحاشية الشريف العلة كون الوجود في الواجب لذاته لا لغيره كما في الممكن ولعله أنسب اذ الائمة والقوة أنسب بالشدة (قوله) والمقصود منه الخ ، ينظر في فائدة زيادة هذا القيد (قوله) وضعا مستقلا ، يعني بأوضاع متعددة لا بوضع عام كما في وضع أسماء الاشارة ونحوها (قوله) فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى ، لما كان قوله والا يكن كذلك موها للنفي عن الكل الا فرادي فيكون المعنى ان كل واحد منها ليس بموضوع له وليس كذلك دفعه بقوله لا محالة الخ فيكون المراد بقوله والا يكن الخ النفي عن الكل الجموعي (قوله) فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول ، ظاهره أن المراد بالترك عدم غلبة استعماله بالكلية وهذا غير مناسب للاشتهار اذ مقتضى الاشتهار وقوع الاستعمال في غير المشهور ﴿٢٠١﴾ ولو قليلا ويمكن أن يقال المراد

بالتارك عدم غلبة استعماله في المعنى الاول بقرينة قول المؤلف بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق والله أعلم (قوله) اصطلاحيا ، ومنه الشرعي لكنه تميز بالنسبة الى الشرع تشريفاً وذلك كالفعل فانه موضوع لما صدر عن الفاعل ثم نقل في اصطلاح النحاة الى كلمة دلت على معنى في نفسه الخ (قوله) وهو الكثير ، كما في الامور الثلاثة فان معانيها المنقولة اليها مناسبة لمعانيها الاول وهي الداء وكل ما دب على الارض واللفظة ذكره في المرأة (قوله) ولغير مناسبة ، كالجواهر فانه في اللغة الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسم العرض وهو القائم بنفسه وان كان في غاية الخسة

والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى التلج والعاج (١) وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ تعدداً والمقصود منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر (فان وضع اللفظ لكل) من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعا مستقلا (ف مشترك) كالعين الباصرة وللذهب (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في آخر (فان اشتهر (٢) في الثاني) وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق (فنقول ينسب الى ناقله) فان كان الناقل أهل العرف العام سمي منقولاً عرفياً وان كان أهل الشرع سمي منقولاً شرعياً وان كان أهل اصطلاح خاص سمي منقولاً اصطلاحياً وقد يكون النقل لمناسبة وهو الكثير ولغير مناسبة (١) فان أثر البياض وهو تقريق البصر في بياض التلج أكثر منه في بياض العاج اه (٢) قال شارح الشمسية الاشتهار هو المشهور في النقول وبعضهم يعتبر هجر المعنى الاول وهو ميجور بدلالة الاستعمال وقد أوله بعضهم بان لا يستعمل في المعنى الاول حقيقة بالنسبة الى الناقل اه (*) لا يقال يلزم على هذا أن يكون مشتركاً لكونه حقيقة في معنييه المنقول عنه واليه لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يعتبر اتحاد الاصطلاح في المعنيين وليس كذلك احاشية أخرى على العنصر والفرق بين النقل والمجاز شهرته في المعنى الثاني وعدم شهرته في الاول لكنه يتقدح بان المجاز قد يشتهر فالاولى الفرق بان المجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة وقت الاستعمال بخلاف النقل اه منتخب من النقول والردود

(قوله) بالاولوية ، عبارة المؤلف بالاولوية اه ح (قوله) وينظر في فائدة زيادة هذا القيد ، لعل القاضي حسن رحمه الله ظن أن قول المؤلف والمقصود منه الخ جملة حالية قيد لما قبله وليس كما ظنه فان قوله والمقصود عطف على قوله المفهوم كما تفيد ذلك عبارة سعد الدين رحمه الله في شرحه على الشمسية حيث قال ومعنى كثرته أن يكون المفهوم والمقصود منه عند استعماله في الاخر انتهى ما ذكره السعد وبه يتضح مراد المؤلف رحمه الله ولاضير في عطف المقصود على المفهوم اذ المفهوم على ما عرف ما يحصل عند العقل ويستفاد من اللفظ فباعتماد فهمه منه يسمى مفهوماً وباعتبار قصده منه يسمى معنى لأنه ما يقصد بالشيء وباعتبار أنه دال عليه يسمى مدلولاً وحينئذ فاعطف المقصود على المفهوم من قبيل عطف التفسير وان تغايراً اعتباراً والله أعلم اه سيدي احمد بن محمد رحمه الله . وفي حاشية يقال لا يوضح التعدد في المفهوم حيث يكون مفهوم المستعمل غير مفهوم الآخر مع الاتحاد في اللفظ اه حسن بن يحيى (قوله) كما في الامور الثلاثة ، أي كما في امثلة الامور الثلاثة . وهي الصلاة والدابة والفعل اه ح من خط شيخه

(قوله) ويختص باسم المرتجل، سيأتي ما ينافي هذا في بحث كون اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز قال الاسنوي فان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع المعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة فهو المرتجل « واعترض » بان المرتجل هو المخترع أي الذي لم يتقدم له وضع كاذر ذلك في كتب النحو (قوله) والا يشتهر فحقيقة ومجاز، عبارة ابن الحاجب فان كان اللفظ المتعدد حقيقة فمشترك والا فحقيقة ومجاز واعترض عبارته شارحاً بأنها مبنية على استلزام المجاز الحقيقة وابن الحاجب لا يقول بذلك ولعل هذا الاعتراض لا يرد على عبارة المؤلف لأنه جعل مقابل قوله والا فحقيقة ومجاز هو المشتهر ونفي الاشتهار لا ينفي الاستعمال الذي هو شرط الحقيقة (قوله) بقريضة قوله فان اتحد الخ، يعني فانه قريضة على ان المراد تعدد اللفظ اذ لو كان المراد تعدد المعنى لنافى قوله فان اتحد معناه وأيضاً لا يناسب قوله فيما تقدم وان تعدد معناه « قلت » لكن ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق فان قوله ان اتحد معناه مقابله وان تعدد معناه كما تقدم لا قوله وان تعدد أي اللفظ ولعله معطوف على مجموع قوله وأيضاً ان تعدد فيكون التقدير وهو أي المفرد ان تعدد فيكون قوله ﴿ ٢٠٢ ﴾ وان تعدد خبراً آخر للفظ هو في قوله سابقاً وهو ان استقل ففعل الخ

ويخص باسم المرتجل (١) (والا) يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول (حقيقة) في الاول (ومجاز) في الثاني (وان تعدد) أي اللفظ المفرد بقريضة قوله (فان اتحد معناه) وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده (فترادف) أي يسمى هذا القسم من المفرد مترادفاً كالفضنفر والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الردفان لليل والنهار (والا) يتحد المعنى بل كان متعدداً كاللفظ (فتباين) وقد تكون متفاصلة لا تجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد تكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احدهما المعنيين (٢) اسماً للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سواء كانت كائناً أم لا والصارم مدلوله شديد القطع فيها متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالتمكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءاً من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك (وايضاً) تقسيم آخر للمفرد (يكون مشتقاً وغير مشتق) ويتبينان مما يجي (١) سيأتي عن قريب ما يبين هذا قال الاسنوي وان لم يوضع اللفظ لكل واحد بل وضع المعنى ثم نقل الى غيره نظر فان كان لا لعلاقة قال في الحصول فهو المرتجل واستشكله القرافي بان المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع أي لم يتقدم له وضع وأما تفسيره بما قاله الامام فغير معروف اه (*) وفي حاشية ما لفظه سيأتي ما ينافي هذا الكلام في بحث العلم ولعل ما هنا على مذهب سيبويه الآتي والله أعلم اه (٢) الاحسن اللفظين اه

« فائدة » انما صرح ان يكون متعدد اللفظ قسماً من المفرد لأن مورد القسمة مطلق المفرد واحداً كان أو أكثر كما أشار اليه السعد « واعلم » ان هذا التقسيم اعتباري لا ذاتي كما أشار اليه المؤلف سابقاً بقوله باعتبار آخر وحينئذ فلا يضر تدخل الاقسام وان كل واحد من الالفاظ المتباينة اما كلي أو جزئي الى آخر ما ذكر. وأيضاً يجتمع ان يكون كل واحد منها أو بعضها مشتركاً أو حقيقة ومجازاً وكذلك المشترك اما كلي أو جزئي بحسب معنيته أو أحدهما اذا اعتبر معناه الكلي قد يكون متواطئاً وقد يكون مشككاً (قوله) كالفضنفر، بالفتح ذكره في شمس العلوم (قوله) كالتمكلم والفصيح، ومن

الناس من ظن ان مثل الناطق والفصيح ومثل السيف والصارم من المترادف لصدقها على ذات واحدة وهو فاسد لأن الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الذات « نعم » الاتحاد في الذات من لوازم الاتحاد في المفهوم دون العكس (قوله) أو بغير ذلك، كالصفة الاسوية للوصوف كالانسان والكاتب بالامكان وكشائمين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ، ينظر في اتصال لفظ يكون بما قبله ولعله استثناف جواب سؤال نشأ من قوله تقسيم آخر (قوله) مشتقاً وغير مشتق، هذا التقسيم مما وجد في الاسم والفعل دون الحرف كما ذكره الشريف في الحواشي

(قوله) سيأتي ما ينافي هذا، يقال ذكره هنا بمعنى المرتجل غير العلمي وهو قسم من المنقول والعلمي هو الذي لم يسبق له وضع وهو هناك في سياق ذكر العلم اه حسن يحكي الكسبي (قوله) مبنية على استلزام المجاز، والا فقد يكون لها مجازان اه عضدح (قوله) وأيضاً تقسيم آخر للمفرد يكون الخ، عبارة ابن جفاف في شرحه والمفرد أيضاً يكون مشتقاً واستعرفه ان شاء الله تعالى.

(قوله) مادل على ذات غير معينة الخ، فإن مفهوم ضارب مثلثي ماله الضرب من غير دلالة في اللفظ على خصوصية كونه انساناً بل جسماً أو غيره حتى لو تصور ما هو أعم من الشيعة لم يقدر موصوفه الشيء وإنما ذلك لضيق العبارة فلماذا لم يكن اسم الزمان والمكان من قبيل الصفات إذ ليس معنى المقتل مثلثي ما فيه القتل بل زمان أو مكان فيه ذلك فخصوصية الذات معتبرة فيها ذكره السعد في الحواشي (قوله) أخذ شق الشيء، ما ذكره المؤلف أنسب مما في شرح الجمع الاشتقاق لغة الاقتطاع (قوله) له تعريفات، فن التعريف مأفاده في شرح المختصر وحواشيه من أن الاشتقاق موافقة فرع لأصل في حروفه الأصول ومعناه قال الشريف الاشتقاق ليس هو الموافقة المذكورة بل هو أن تأخذ من أصل فرعاً يوافقه في الحروف الأصول فتجعله دالاً على معنى يوافق معناه «قلت» ووجه ما ذكره الشريف أن الأخذ أنسب بالمعنى اللغوي ومنها ما ذكره نجم الأئمة الرضي أنه اتصال أحد الكلمتين بالأخرى كضارب بالضرب أو اتصالهما بأصل كضارب ومضروب بالضرب ويرد عليه مثل ما ذكره الشريف على حد ابن الحاجب ومنها ما في الكشف أن ينتظم الصيغتين فصاعداً معنى واحد ومنها وهو أقرب إلى تعريف المؤلف ما في الجمع، الاشتقاق رد لفظ إلى آخر ولو مجازاً لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية قال في شرحه أشار بقوله ولو مجازاً إلى أن الاشتقاق قد يكون في المجاز كما يكون في الحقيقة قال وهذا هو الصحيح كما في الناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ومنع القاضي والغزالي الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصاً بالحقيقة كالامر إذا كان بمعنى القول فإنه يشتق منه الأمر والمأمور بخلاف ما إذا كان بمعنى الفعل أو غيره من مجازاته قال ويشهد للآول إجماع البيانين على صحة الاستعارة التبعية وهي مشتقة من المجاز لأن الاستعارة ﴿٢٠٣﴾ تكون أولاً في المصدر ثم يشتق منه

(قوله) بعضها باعتبار العلم، قال السيد المحقق الاشتقاق عمل مخصوص وهو الأخذ كما عرفت فإن اعتبرناه من حيث أنه صادر عن الواضع احتجنا إلى العلم به لا إلى عمله فاحتجنا إلى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني هو أن تجد بين اللفظين الخ والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى فتعرف ارتداد أحدهما إلى الآخر وأخذه منه وإن

قريباً أن شاء الله تعالى (صفة) وهي مادل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب (وغير صفة) وهو بخلافه كرجل ﴿فصل﴾ (والاشتقاق (١)) في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفان بعضها باعتبار العلم وأشهرها مقال الميداني (٢)
(١) فائدة لا يدخل الاشتقاق في ستة أشياء الأسماء الأعجمية كسميع والاصوات كغشاق والأسماء المتوغلغة في الإبهام كمن وما والأسماء النادرة كطوبى له اسم للنعمة واللغات المتقابلة كاللون للابيض والاسود والأسماء الخماسية كسفرجل ويدخل فيما سوى ذلك نقله الزركشي في البحر عن ابن عصفور اه من حاشية زكريا على المحلى (٢) بكسر الميم وفتحها اه قاموس وفي تاريخ ابن خلكان بفتح الميم وسكون الياء التناه من تحتها وفتح الدال الهملة وبعد الألف نون هذه النسبة إلى ميدان زياد بن عبد الرحمن وهي محلة بنيسابور
(قال) ﴿فصل﴾ الاشتقاق، أقول كان مقتضى التقديم في التقسيم تقديم المشترك وكانه لاحظ الأقرب ذكر آ

اعتبرناه من حيث يحتاج أحدنا إلى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ من اللفظ مناسبة في المعنى والتركيب «واعلم» أن قول المؤلف بعضها باعتبار العلم أن كان إشارة إلى ما قلناه فليس كذلك بل بعضها باعتبار العمل فقط كالمقول عن الشريف والجمع وبعضها ليس باعتبار العلم ولا العمل كالموافقة والاتصال والانتظام وإن كان إشارة إلى تعريفات أخرى بحث عنها ابن شاء الله تعالى (قوله) وأشهرها، أي التعريفات باعتبار العلم قد عرفت أنه ليس فيما قلناه ما هو باعتبار العلم حتى يكون ما ذكره المؤلف أشهرها ولوقال المؤلف له تعريفات أقربها ما ذكرنا لأنه تعريف للاشتقاق باعتبار العمل وذلك أنه قد حدد الاشتقاق باعتبار العلم كما قال الميداني الخ لكان صواباً ولم يذكر في شرح المختصر قول المؤلف عليه السلام بعضها باعتبار العلم ولا قوله أشهرها بل قال اعلم أن الاشتقاق عبارة باعتبار العلم كما قال الميداني وهذه العبارة مفصحة عن أن لفظ يكون خبر عن المفرد وعبارة ابن الامام قاضية بأن يكون صفة لتقسيم وهي بيان لحاصل المعنى ولا اشكال فيها كما يعرف بالتأمل اه سيدي احمد بن محمد (قوله) لم يقدر موصوفه الشيء، بل كان سيؤتى بالأعم والمفروض فعبر بالشيء لعدم امكان التعبير بغيره فلذا قال وإنما ذلك أي التعبير بالشيء لضيق العبارة وعدم امكان التعبير بغير لفظ الشيء اه سيدي احمد (قوله) أخذ شق الشيء، في شرح اصول الكافي ﴿٢٠٣﴾ ما قلناه الاشتقاق افتعال من الشق وهو أخذ شق الشيء وهو نصه اه المراد نقله وفيه عقيب هذا بفصل وفي الحديث ولو لبشق تمره واشتقاق اللفظ من اللفظ أخذه منه كان المأخوذ له نصفان مادة وصيغة فاخذ مادته من المشتق منه اه ح ﴿٢٠٣﴾ لبعض الامامية في اصول الدين اه ح

وقد يقال في توجيه كلام المؤلف ان الحدود المذكورة يجري فيها اعتبار العلم والعمل ولو تقديرًا فنقول في حد ابن الحاجب باعتبار العلم هو أن تجد بين اللفظين موافقة فرع لأصل بحروفه الاصول ومعناه فترده اليه وباعتبار العمل هو أن تأخذ من أصل فرعاً موافقه في الحروف الاصول فتجمله دالاً على معنى يوافق معناه . وفي ما في الكشف ونجم الأئمة ان تجد معنى واحداً منتظماً أصيغتين الخ أو أن تأخذ لفظاً من لفظ آخر ينتظمهما معنى واحد أو ان تجد اتصال إحدى الكلمتين بالآخرى الخ وان تأخذ إحدى الكلمتين من الآخرى لاتصال بينهما وحينئذ يستقيم قوله أشهرها وقوله واقربها والله أعلم . وقد أشار الى ما ذكرنا من الاعتبارين شارح المختصر في حد ابن الحاجب ﴿٢٠٤﴾ (قوله) وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان ، بل الرد عند الوجدان

أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب فتدرد احدهما الى الآخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان (١) وبعضها باعتبار العمل واقربها (رد لفظاً) اسماً كان أو فعلاً (٢) (الى آخر) كذلك (موافقته في حروفه الاصلية) وتقييد الموافقة بكونها في الحروف لاجراخ اللفظين المتوافقين معنى كالترادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال المختلفين في الحروف الزائدة كجائال

(١) لان الوجدان اتما هو نفس العلم بالاشتقاق وقوله فتدرد احدهما الرد من العمل فيدخل في القسم الثاني اه (*) هذا الاعتراض ناش عن غفلة كونه حلاً للعلم وعن وهم أنه للعمل ولذا قال المعتض بل الرد الخ والرد اتما هو للعمل الذي ليس التعريف له اه من فوائد السيد العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله هذا كلام صحيح لا غبار عليه الا انه يعترض على ما قال الميداني بانه قد أخذ الوجدان والرد معاً في هذا التعريف فيكون تعريفاً باعتبار العلم والعمل معاً وذلك غير مقصود ولا مراد ويكن توجيه كلام الميداني بان قوله فتدرد ليس من تمام الحد بل هو جواب شرط مقدر دل عليه السياق والتقدير اذا عرفت ان هذه حقيقة باعتبار العلم فتدرد الخ وغاية ما يلزم من هذا أنه ذكر ما لا يحتاج الى ذكره وهو قوله فتدرد الخ لأن ذلك مسوقاً في تعريفه باعتبار العمل وكمن عبارة غير مصونة من حشو وتطويل اه شيخنا (٢) ولهذا قال رد لفظ لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين في كون الفعل مشتقاً من المصدر وعكسه فانه لو قال رد فعل الى اسم اختص بمذهب البصريين ولو قال رد اسم الى فعل اختص بمذهب الكوفيين اه اصقهاى

(قوله) واعترض الخ ، أقول هذا اعتراض ناش عن غفلة كونه تعريفاً لمعنى الاشتقاق العلوي فانه لاشك انه باعتبار العلم هو الوجدان ودليل انه ناش عن الغفلة قوله بل الرد عند الوجدان فان الرد هو العمل وكلام الميداني في العلم فهو في قوة العلم بالاشتقاق ان اتحد الخ فتأمل (قوله) لاجراخ اللفظين المتوافقين معنى الخ ، أقول فيه أمران الاول ان المترادفين لم يدخلوا في جنس التعريف حتى يحتاج الى اخراجها فان الرد . شعر بالتفريع كما سيصرح به ولا تفريع بين لبث وأسد مثلاً فالتعرض لاجراخ ما لم يدخل غفلة عن التأمل ، ثانيهما ان هذا مناد بانه أراد بالموافقة الموافقة في المعنى حتى يتجه قول المتوافقين معنى فلو كان

ولهذا الاعتراض قدراً الشريف العلم قبل التعريف حيث قال العلم بالاشتقاق ان تجد الخ (قوله) وأقر بها ، قد عرفت ان التعريف باعتبار العمل ليس الا فيما ذكره في الجمع وفيما رجحه الشريف ولكن حد المؤلف أقرب مما في الجمع اما لان الموافقة في الحروف أرجح من الانسية واما لأن قوله مجازاً غير صحيح على المختار (قوله) لادخال المختلفين الخ ، ولاخراج المتفقين فيها أيضاً عن الحد نحو الاستعمال والاستباق اذ لا عبرة بالاتفاق في الحروف الزائدة

(قوله) نحو الاستعمال والاستباق ، عبارة السعد في حاشيته على العنصر قوله مثل الاستعمال والاستباق بالسبب المهمة من السبق بمعنى ان الاستباق يوافق الاستعمال ﴿٢٠٥﴾ في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه وهذا المعنى مع وطوحه خفي على كثير من الناظرين حتى زعم بعضهم أن المراد ان الاستعمال مشتق من العمل

مع عدم الموافقة في حروف الزيادة وبعضهم ان استعمال مثلاً مشتق من الاستعمال مع عدم الموافقة في الزائد وكذا الاستباق وصحفة بعضهم الى الاشتقاق اه بلفظه قال العلوي عليه قيل المراد باعتبار الحروف الاصلية اعتبار جميعها وعلى هذا يكون اعتبار الزيادة كذلك وحينئذ لا يكون الاستباق موافقاً للاستعمال فان السين فيه زائدة . وفي الاستباق أصلية وساق كلامه في تبين اعتبار جميع الحروف خلاف ما بنى عليه الشريف ولفظه فان حروف الزيادة مثل الهمزة والسين والتاء والالف في الاستعمال والهمزة والياء والالف في الاستباق لا عبرة بها فهما مشتقان من العمل والسبق وموافقان لها في الحروف الاصول اهم من خط مؤلف الروض وحفيده ﴿٢٠٦﴾ ولو مثل له بالاستفتاح والاستدخال لكان أنسب لأن السين في الاستباق أصلية أفاده شيخنا من خطه اه ح

(قوله) لاجراج المتجانسين ،

يعني الذين ذكرها أهل علم البديع نحو . مامات من كرم الزمان فانه .

يحيى لدى يحيى بن عبد الله (قوله)

لانه يتبادر من الموافقة الخ ، هذا

لازم ولهذا احتاج شرح كلام ابن

الحاجب الى تأويل الموافقة في

عبارة بان ليس المراد بها الاتحاد

في المعنى بل ان يكون في المشتق

معنى الاصل ليدخل ضارب من

الضرب لأن فيه معنى الاصل مع

زيادة (قوله) والضرب من ضرب ،

هذا على رأي الكوفيين (قوله)

فان قلت العدول الى المناسبة يوقع

في محذور آخر وهو دخول

الاشتقاق الكبير ، تحقيق الكلام

كما في شرح المختصر وحواشيه

للشريف ان أقسام الاشتقاق ثلاثة

صغير وكبير وأكبر فالصغير يعتبر

فيه الموافقة في الحروف الاصول

مع الترتيب كضرب وضارب أو

بدون الترتيب نحو الحمد والمدح

وهو الكبير أو المناسبة في الحروف

نحو ثلم وثلب ويسمى الأكبر

وتعتبر في الصغير الموافقة في المعنى

مع تغيير ما وفي الكبير والأكبر

المناسبة في المعنى فإن معنى حمد

يناسب معنى مدح وكذا معنى ثلم

وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى

ثلب وهو في العرض من جهة

الاختلال . اذا عرفت هذا ظهر

دخول الاشتقاق الكبير في تعريف

الصغير (قوله) تشعر بالترتيب ،

لانه اذا لم يكن على ترتيبه لم يوافق

وقد ذكر ما يقرب من هذا في

شرح الجمع

وجولان وقوله (ومناسبتة في المعنى (١)) لاجراج المتجانسين فان احدها يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة استواء المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب للنقصان ، قال قلت العدول الى المناسبة يوقع في محذور آخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الحمد والمدح (٢) في تعريف الصغير الذي هو المراد هاهنا ، فلنا لا وقوع في المحذور إما لما قبل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب (٣) ، وإما لان قوله

(١) بان يكون فيه معنى الاصل فيخرج الضرب بمعنى التأثير بخصوص وضارب بمعنى سافرا

(٢) قال أبو السعود الحمد والمدح اخوان في المعنى والتمييز بالنظر في الافعال فان فعل الحمد

بمعنى الانتهاء فاذا قلت احمد الله اليك كان معناه أنه ي حمد الله اليك وفعل المدح يقع على

صريح المفعول تقول مدحت زيداً كضربت زيداً اه (٣) ولا ترتيب في الحمد والمدح اه

كذلك لما قوله ومناسبتة في المعنى ، وانما ما رتبته عليه من وجه العدول عن الموافقة اليها

ولكن التعريف تاماً حيث اريد الموافقة في المعنى وفي الحروف الاصلية وانه اريد

بالموافقة الامران ولو قال وانما صرح بقوله في حروفه الاصلية لثلاثتهم أنه اريد الموافقة

في المعنى فيشمل المترادفين فكان أقل محذوراً من عبارة لاجراج ، وشارح المختصر ومحشيه لم

يتعرضا لاجراج المترادفين وكأنه لما ذكرناه من عدم دخولها (قوله) لاجراج لمتجانسين ،

يريد بالجناس الجناس التام لا غيره من سائر انواعه لانه الذي يشترك الكلمتان في حروفه

مثل يوم تقوم الساعة مع قوله ما لبثوا غير ساعة ولو لم يقيدهم بعبارة لورد جناس الاشتقاق

نحو فاقم وجهك للدين القيم فانه داخل في حد الاشتقاق ، نعم بر عليه جناس الاشتقاق التام مثل (يحيى

لدى يحيى بن عبد الله) فانها متناسبة في المعنى وهو الحيوة التي اخذها منها كتناسب ضارب وضرب

في ذلك فمن مثل لمتجانسين الخارجين بذلك فقد وهم ، هذا تقرير كلام الشارح والحق ان

المتجانسين ان كانا من جناس الاشتقاق داخلان في الحد وكانا من قسم التام منه فقد خرجا

من قوله الاصلية لانه لا يشترط فيه اصلية الحروف بل حقيقة ما تماثل ركناه لفظاً أو خطأ

وسواء كانت اصلية أو زائدة أو منهما نعم ما كان حروفه اصلية مثل ما لو فرض ان يحيى ويحيى

اصول كلها كان داخل في رسم الاشتقاق لاجراجاً ولا في ذلك وأما غير التام فلا دخول

له لعدم الموافقة في الحروف على ان الواضح ان الجناس غير داخل في الرسم أصلاً فلا يحتاج

الى اخراجه لانه لا رد فيه فلا فرع ولا أصل مثل ساعة والساعة وأما جناس الاشتقاق فهو

داخل في الرسم لا وجه لاجراجه فلو قال بدل قوله لاجراج المتجانسين والرسم شامل للتام

من جناس الاشتقاق لكان أولى ولم يتعرض شارح المختصر للجناس خروجاً ولا دخلاً

(قوله) وعدل عن الموافقة في المعنى الخ ، العدول عنه عبارة المختصر لانه قال المشتق ما وافق

أصلاً بحروفه الاصول ومعناه ، ان قيل الاتفاق في الحروف الاصلية يقضى بالموافقة في المعنى

فانه مدلول للمساواة فلا حاجة الى قيد لمناسبتة بل يكون لاغياً لانا نقول دلالة الموافقة في

الحروف على الموافقة في المعنى الترابية وهي مهجورة في التعاريف (قوله) الاشتقاق

الكبير ، الاشتقاق أنواع ثلاثة صغير وهو المراد هاهنا وكبير وأكبر ولا يتضح البحث الا بمعرفة

الثلاثة فالصغير هو ما اعتبر فيه موافقة المشتق للاصل في معناه بان يكون فيه معنى الاصل وحده

أومع زيادة مع الاتفاق في الحروف الاصول وترتيبها والكبير ما اعتبر فيه الموافقة فيها لا الترتيب

مع المناسبة في المعنى والأكبر ما اعتبر فيه تناسب الحروف خرجاً مع التناسب في المعنى

(قوله) يشعر بالتفريع ، لما ذكر في شرح الجمع من أن معنى رد لفظ الى آخر بات يجعل أحدها أصلاً والآخر فرعاً والمدح والحمد لافرعية لاحدهما عن الآخر فيخرج ذلك بقيد الرد (قوله) فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه ، أي في المعنى كما هو مقتضى قول ابن الحاجب بتغيير ما أي في المعنى كما ذكره في شرح المختصر قال الشريف وكأن من اشترط التغيير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالتصاق معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واحد بحسب المعنى وان أمكن بحسب اللفظ ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والاختلاف من حيث اللفظ (قوله) وكذا ، أي يكون الاشتقاق أعم (قوله) في بعض مصنفاته ، هو شرح المفصل (قوله) لأنه ، علة لكون الاشتقاق أعم والضمير يعود الى العدل أي لأن العدل (قوله) مع ان الأصل البقاء عليها ، أي على الصيغة المأخوذ منها (قوله) ولذلك صرح ، يعني ابن الحاجب حيث قال في شرحه لكافية على الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة ثلاث (قوله) ولا بد من تغيير في اللفظ ، « اعلم » أنه قد زيد في حد ابن الحاجب للاشتقاق بتغيير ما فجملة الشراح على أن المراد التغيير في المعنى لافي اللفظ اذ الاصل والفرعية في حده لا يتصوران الا بالمغايرة بينهما في اللفظ فلو اريد التغيير في اللفظ لعري هذا القيد عن الفائدة واما مع الحمل على التغيير في المعنى ففائدته اخراج المقتل مع القتل فليس أحدهما مشتقاً من الآخر لاتحادهما في المعنى وأما المؤلف عليه السلام فانه ذكر قوله ولا بد من تغيير بعد تمام الحد كما ذكره صاحب الجمع لفائدة وهي تفريع التقسيم المشار اليه بقوله اما زيادة حرف الخ عليه فصح ﴿ ٢٠٦ ﴾ حمله على التغيير في اللفظ ولا يضر اشعار لفظ الرد بالفرعية والاصالة

رد لفظ الى آخر يشعر بالتفريع (١) « فان قلت » ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعترفى منع الصرف قلنا المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيه فهما متباينان والا فلا اشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل مغايرة في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء عليها ، والاشتقاق أعم من ذلك (٢) فالعدل قسم منه ولذلك صرح بالاشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة (ولا بد من تغيير (٣)) في اللفظ تحقيقاً وهو ظاهر أو تقديراً (١) وبه يخرج نحو المقتل مصدراً فانه لا يسمى مشتقاً من القتل لاتحادهما معنى اه (٢) أي من العدل لأن كل معدول مشتق ولا عكس على هذين الوجهين اه (٣) ذكر هذا بعد تمام الحد تهديد لقسمه التغيير الى ما يحتمله من الاقسام كانه قد علم من التعريف أنه لا بد من تغيير ما في اللفظ وذلك منقسم الى كذا وكذا اه

في كلامه عليه السلام لحصول ما ذكرنا من الفائدة بذكره فتأمل حتى لا تنوهم أنه غفل عما في شرح المختصر فتعترض عليه بانه مع حمله على التغيير في اللفظ عار عن الفائدة والله أعلم « فان قلت » من أين يخرج المقتل مع القتل في عبارته عليه السلام قلت لعله يخرج بقوله رد لفظ الى آخر لما عرفت من أن الرد يشعر بالتفريع وليس أحدهما فرعاً على الآخر لاتحادهما

(قوله) اعلم الخ ، قال ابن الحاجب مسألة المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الاصول ومعناه وقد يزداد بتغيير ما قال النيسابوري في الرفو شارحاً لكلامه أي وقد يزداد في التعريف قيد آخر وهو بتغيير ما ولو اعتبارياً كالعدل بمعنى العادل من العدل بمعنى المصدر والتغيير انما يكون بزيادة حرف أو نقصانه أو بزيادة حركة أو نقصانها فهذه أربعة تغاير بسيطة والمركبة لا تزيد على احد عشر ، ستة ثنائية هي زيادة الحرف مع نقصانه ، أو مع زيادة الحركة أو مع نقصان الحركة مع زيادة الحركة أو نقصانها ، ونقصان الحرف مع زيادة الحركة أو نقصانها. وزيادة الحركة مع نقصانها. وأربعة ثلاثية هي ما تبقى بعد كل واحد من الاربعة البسيطة. وواحد رباعي فمجموع التغيير اذا خمسة عشر. أمثلة البسائط كاذب من الكذب زيد الف. خف من الخوف نقصان حرف. نصر من النصر زيدت حركة. الضرب من ضرب عند الكوفية نقص حركة. الثنائيات زيادة الحرف مع نقصانه نحو مسلمات زيدت الف وتاء للجمع ونقصت تاء الوحدة. زيادة الحرف مع زيادة الحركة نحو ضارب من الضرب زيد الالف وكسرت الراء: زيادة الحرف مع نقصان الحركة عاد من العدو زيدت الالف ونقص حركة الدال. نقصان الحرف مع نقصان الحركة غلام من الغليان حذفت الالف والنون وحركة حرف العلة. زيادة الحركة مع نقصانها حذر من الحذر وزيدت كسرة الدال وحذفت فتحتها. الثلاثيات نقصان الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها. عدم وعد نقص الواو وزيدت كسرة العين ونقصت فتحتها. زيادة الحرف مع زيادة الحركة ومع نقصانها ضرب من ضرب زيد الف وكسرة الراء ونقصت فتحة الضاد. زيادة الحرف مع نقصانه ومع نقصان الحركة كال من الكلال زيد الالف قبل اللام ونقص الالف بعدها

وكسرة العين ونقصان الالف وفتحها ﴿مسئلة﴾ اختلاف (في معناه (١) الحقيقي) اى
في المعنى الذى وضع له المشتق على (ثلاثة) اقوال اولها وهو قول الجمهور (٢) (اشتراط
بقاء المعنى) فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر للضرب (و) ثانيها هو قول

(١) على تقدير مضاف أى في بقاء معناه (*) جعل بعضهم محل الخلاف فيما اذا لم يطرأ على
المحل ما يناقضه كالقتال والسارق فيبقى صدق المشتق على قوله فاذا طرأ عليه ما يصادده واشتق
له منه اسم غير المشتق الاول فحينئذ لا يصدق المشتق الاول قطعاً كاللون اذا قام به البياض
يسمى أبيض فاذا اسود لا يقال في حالة الاسود أنه أبيض بالاجماع وهذا متجه وكلام الامدى
في أثناء الحجاج يدل عليه وان كان الجمهور أطلقوا الخلاف هذا كلام الزركشى في شرح
المنهاج قال فيه والحق ان اسم الفاعل لادلالة له على زمن الخطاب البتة بل مدلوله شخص متصف
بصفة صادرة منه لا يعرض له الزمان كما هو شأن الاسماء كلها واذا لم يدل على الزمان الا من
الحال فلان لا يدل على الحال الاخص منه أولى وانما جاء الفساد من جهة أنهم فهموا من قولنا
زيد ضارب أنه ضارب في الحال فاعتقدوا ان هذا لدلالة اسم الفاعل عليه وهو باطل لانك
تقول هذا حجر وتريد انساناً فيفهم من الحال أيضاً مع ان الحجر والانسان لادلالة لهما على
الزمان اه وهذا من تحقيق والد المصنف اه (٢) نقل في جمع الجوامع عن الجمهور قولاً رابعاً
هو اشتراط بقاء المعنى ان امكن والا فآخر جزء اه

(قال) اشتراط بقاء المعنى «اعلم» أنه وقع في كتب الاصول اجمال في ترجمة هذه المسئلة
لا ينبغي، تحقيقه ان الاشتقاق اما بمعنى الثبوت كطويل وأسود ونحوهما مما هو من الطبايع
فبقاء المعنى مأخوذ في مفهوماتها ذهنياً وخارجياً لاشتقاقها من المصدر في التحقيق وان كان
بمعنى الحدوث ماضياً فعدم البقاء مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط البقاء في
المشتق، أو مستقبلاً فعدم وجود المعنى مأخوذ في حقيقة ما اشتق منه فكيف يشترط وجوده في
المشتق فضلاً عن بقاءه هذا خلف، او حالاً فيشترط البقاء على حد ما اشترط في المشتق منه وقد
عرفت أنه لاحقيقة الحال وانما هي أجزاء من الماضى ومن المستقبل وهذا التفصيل عرفت
وجود المعنى وبقائه في المشتق وعده ماضياً ويؤيده تحقيقاً وتقريباً في المشتق بمعنى
الحدوث فتقول ان اسم الفاعل ونحو ذات لها الوصف المأخوذ من الفاعل فعنى عالم ذات لها
الوصف المأخوذ من العلم ونحوه ضارب وقائم فتقولنا لها الوصف اما ان يكون قد ثبت لها
وتحقق أو سينتج فالثاني مجاز اتفاقاً والاول اما في أول أحوال الحقيقة وهو المسمى بالحدوث
في عرف المتكلمين واماني ثاني الاوقات فما بعدها وهو المسمى بالبقاء عندهم أيضاً فلاول هو
الذى أراده أهل الاصول بقولهم حال المباشرة وليس المراد بالمباشرة مزاولة الفعل قبل ان
يتحقق مسمى اسمه ويتضح لك ذلك في مثل عالم فانه لا يقال عالم في أول أحوال النظر حتى
يتصف بالعالم وكذلك ضارب لا يتحقق فيه الحقيقة حتى يتحقق مسمى الضرب فليستأمل،
اذا عرفت هذا وقد علمت ان الكلام انما هو على الكليات قلنا هنا كليات ثلاث اسم فاعل
تحقق في أول أوقاته واسم فاعل بمعنى المستقبل والاول حقيقة والثاني مجاز اتفاقاً والثالث
اسم فاعل في ثاني أوقات الوجود فما بعدها وهو محل الخلاف والحق انه حقيقة لانه ذو الوصف
الواقع المحقق في أول الاوقات سواء ولانه لو لم يرد بالحقيقة الا في أول الاوقات لما أمكن
الاستعمال حقيقة قط لان الواحد من الاوقات لا يتسع للتعبير فيه على أنه لاحال بالنسبة الى
حدوث الاتصاف لان آن الاتصاف متأخر عن آن سببه فحال المباشرة لا يصدق الوصف وفي
الوقت الثاني أعنى أول أوقات السبب قد صار ماضياً بالنسبة الى حال الاتصاف فان أرادوا

(قوله) في المتن في معناه الحقيقي
ثلاثة، في العبارة ايها ان المراد
في بيان معناه الحقيقي ثلاثة لاسيما
مع قوله في الشرح أي في المعنى
الذي وضع له المشتق وليس كذلك
اذ لا يلزم قوله اشتراط بقاء المعنى
اذ يكون المعنى في بيان معناه
أقوال هي اشتراط البقاء وعدمه
الخ وليس ذلك هو المراد وعبارة
ابن الحاجب وشرح كلامه اشتراط
بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة
فيه مذهب، أحدها اشتراطه وثانيها
ثمة وثالثها أنه ان كان البقاء ممكناً
اشترط والا فلا وهي عبارة يظهر
بها ما قصد المؤلف عليه السلام
(قوله) بقاء المعنى، أي المعنى
المشتق منه فاللام للعهد اشارة الى
قوله سابقاً ومعناه

(قوله) وليس ذلك هو المراد،
يقال الاختلاف في الاشتراط هو
اختلاف في معناه الحقيقي فلا يرد
ما ذكره اه ح عن خط شيخه
(قوله) أي المعنى المشتق منه،
أي المعنى الذى للمشتق منه اه ح
عن خط شيخه (قوله) اشارة الى
قوله سابقاً، في أول الفصل في
تحقيق الاشتقاق من قوله ومناسبته
في المعنى اه

ابن علي وابي هاشم وابن سينا (عدمه) اي عدم اشتراط البقاء فيكون الضارب حقيقة ايضاً فيمن قد ضرب (١) قبل وهو الان لا يضرب (و) نالها التفصيل وهو عدم اشتراط البقاء (في غير الممكن) بقاؤه كمتكلم ومخبر (٢) واشتراطه في ممكن البقاء كقيام وضارب وقول رابع للامدى لم يذكر في المختصر وهو انوقف (٣) في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق (٤) على انه حقيقة في المباشر

(١) كلام الامام في الحصول مصرح بانه بحث لم يقل به احد فانه اورد من جهة المانع انه لو كان وجود المعنى شرطاً في كون المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر حقيقة في شيء أصلاً لان الكلام اسم لجملة الحروف المركبة ويستحيل قيام جملة المتكلم بضرورة انه لا يمكن النطق بالجملة دفعة بل على التدريج مع أنه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم قال فان اجيب بانه لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن الحصول فما اذا لم يكن كذلك فلا قلنا هذا باطل لانه لم يقل بهذا الفرق واحد من الامة هذا لفظه اه زركشى على الجمع (٢) قوله كمتكلم ومخبر ، مما لا يمكن بقاء معناه اذا لا يتصور حصوله بمحصول أجزائه في حين واحد فانها حروف تقتضى أولاً فأولاً ولا يجتمع في حين فقبل حصولها لم يحصل المعنى وبعد حصولها قد انقضى فحينئذ لا يعتبر بقاء المعنى لكونه حقيقة فيكون بعد انقضائه لتعذر حصوله في حين واحد حتى يمكن اعتباره فيه واما في غيره مما يمكن بقاء المعنى فيه ويجتمع في حين كضارب ونحوه فيعتبر بقاء المعنى فيه فيكون في وقته حقيقة وبعد انقضائه مجاز اه من شرح السيد عبد الرحمن (٣) قال في العبد كإن ميل المصنف الى التوقف ولذلك ذكر دلائل الفرق واجاب عنها اه (٤) منع دعوى الاتفاق امامنا اتقسم بن محمد في الاساس وروى القول بالحقيقة فيه عن بعض أهل اللغة العربية وابي هاشم ومنع اختصاصه بالحال مستنداً له بانه مشترك بين الثلاثة كالمضارع بين الحال والاستقبال فالقرينة فيه مخصصة لادافعة قلت ويكشف عن ذلك ما صرح به أئمة الوضع من ان المشتقات وضعت باعتبار امر عام فهو كما وضع الامر عام أعني نحو رجل للماهية بشرط شيء كما تقدم لك في تحقيق الوضع واذا كان الوضع باعتبار الماهية لا بشرط وجودها كان كل من الثلاثة حقيقة ومدعي المجاز لا دليل له ويلزمه قول الاشعري أنه لا تكيف حقيقة الاحال الفعل اه جلال

(قوله) كمتكلم ومخبر ، مما هو مأخوذ من المصادر السبالية وسيأتي بيان ذلك في كلام المؤلف (قوله) لم يذكر في المختصر ، أي مختصر المؤلف لا مختصر المنتهى كما قد يتبادر الى الذهن

(قوله) من المصادر السبالية ، أي التي لا ثبات لاجزائها كالتكلم والحركة اه ح زيادة يسيرة (قوله) وسيأتي بيان ذلك في كلام المؤلف ، حيث قال في شرح قوله لصحة الاطلاق ماضياً وثانياً بان اشتراط بقاء المعنى الخ اه ح

بالمباشرة مباشرة السبب فليس حينئذ اسم فاعل حقيقة لانه لما يتصرف وان أرادوا أول أوقات السبب فلا فرق بينه وبين ما بعده في أنه بالنسبة اليهما ماض فتدبر فهو تحقيق حقيق بالقبول ، وقد أورد الجمهور على من لم يشترط البقاء أنه يلزم ان يقال للمؤمن الذي كان كافراً كافراً فيلزم ان أكابر الصحابة كفار حقيقة وان يقال لحر كان عبداً ولغنى كان فقيراً فقيراً ونحو ذلك ، واجيب بانه ملتمز وانما منع الشرع عن اطلاق كافراً على المؤمن بحديث من قال لامته يا كافر فقد بابها اجدها وقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقد يمنع الشرع عن اطلاق ما هو حقيقة وصدق ، كنه ، ان يدعى ذو العاهة بما فيه فلا يقال لكريم العين يا أعور مع انه حقيقة وصدق ، وبجواب آخر وهو ان مثل مؤمن وكافر وان كان في الاصل مشتقاً فقد صار اسماً وانخلع عنه معنى الحدث فهو كالجوامد ، وبجواب آخر وهو ان كلا منهما صار اسماً لصدقه فيمتنع تسميته باسم ضده بخلاف ضارب مثلاً فليس لمن لم يضرب اسم يخصه ، وقد اورد على اشتراط البقاء انه يطلق لفظ عالم ومؤمن على النائم والغافل وليس

مجاز في المستقبل واما الماضي فجاز على الاول حقيقة على الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه، احتج اهل المذهب (الاول) ((١)) بأنه لو كان حقيقة فيما انقضى (٢) لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح مطلقاً لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب مطلقاً لاز المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص مستلزم لصدق الاعم (٣) وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار (١) اقبال بكونه بعد انقضائه مجازاً اه (٢) يريد لو كان المشتق اطلاقه حقيقة بعد انقضاء معناه ففي العبارة خفاء اه (٣) ضرورة حصول الجزء في ضمن الكل فيصح مطلقاً فانه علامة المجاز اه جفاف

مباشرين للمعنى، وأجاب الجمهور بأنه مجاز باعتبار ما كان عليه، فالزموا ان قولنا محمد رسول الله مجاز وأنه اذا اريد تحقيقة، وجب ان يقال كان رسول الله، وانت بعد التأمل لما قاله القرطبيان تعرف الاقرب الى الصواب « واعلم » أنه قد اختلف في الحال في قولهم اسم الفاعل حقيقة في الحال اتفاقاً فلم يصنف فسر به حال البشارة كما عرفت وعبر عنه في جمع الجوامع بحال التلبس وهو في معنى البشارة، وقال القرطبي المراد به حال النطق، وأورد اشكالا حاصله ان من اتصف بالزنا والمرقة والاشراك مثلاً بعد نزول قوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فقطعوا واقتلوا المشركين ونحوها من النصوص فمن أتى بابها في زمانها مثلاً فاما تناوله النصوص مجازاً لاحقيقة لان اطلاقها عليه اطلاق قبل الاتصاف بمعنى مشتق منه وقد قام الاجماع على ان النصوص تناوله حقيقة، وأجاب عن الاراد بان الخلاف في المشتق اذا كان محكوماً به نحو زيد مشرك وعمر سارق لا اذا كان محكوماً عليه نحو والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فقطعوا فانه يكون حقيقة في الماضي والحال والاستقبال وزعم انه لا خلاص عن الاشكال الا بهذا الجواب، والمحققون من بعده اختلفوا فمنهم من قرر كلام القرطبي وخصص الخلاف بالمحكوم به ومنهم من ابقى الخلاف على عموميه في محكوم به ومحكوم عليه وخالف القرطبي في تفسير الحال فقال المراد به حال التلبس لاحال النطق وهذا جواب السبكي الكبير واختاره ولده في جمع الجوامع وضمنه متن الجمع، ومنهم من قال الآيات مراد بها الثبوت وقد افسلخ المشتق عن معنى الحدوث، قلت ولا يخفى ان جواب القرطبي بالترقية تفرقة بلا دلائل فليس عليها تمويل اذ الكل من محكوم به ومحكوم عليه مشتق من فعل لمن قام به على انه ينافي ما زعمه ما قاله ائمة النحويين ان نحو اقام زيد يجوز ان يكون كل واحد محكوماً عليه او محكوماً به فلا فرق في معناه فيهما والخلاف جار فيه عليهما ايضاً، واما جواب السبكي وهو رأى الجمهور كما عرفت من ان البشارة والتلبس بمعنى وان اسم الفاعل حقيقة في حال التلبس والبشارة لا غير فانه يقتضى ان لا يدخل تحت حكم الآيات الا وهو مجاز ضرورة ان لا يقام عليه الحد حال البشارة اتفاقاً فاذا عرفت هذا فاجاب السبكي الذي دفع ايراد القرطبي لمفعله بل زاده توريقاً واما قول من قال اسم الفاعل في الآيات قد افسلخ عن الحدث وصار اسماً كالجوامد فكلام بارد فانها لم تسق الآيات الا فيمن تجد له الاتصاف بالزنا والمرقة ونحوها لا بان هو اسم له قطعاً بل من كان اسماً له ولم يحدث منه معناه كن سبي سارقاً ولم تقع منه السارقة لا يدخل تحت الآيات قطعاً وبعد ان تقرر ذلك هذا فالتحقيق ان اسم الفاعل في الآيات ونحوها فعل في صورة الاسم لما صرح به ائمة النحويين ان الاسم موصوله وصلتها اسم فاعل او اسم مفعول وقرره المحقق الرضى في شرح الكافية اتم تقرير شعبي الزاني الذي

(قوله) وصحة النفي دليل المجاز هذه المقدمة بيان للملازمة في قوله لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال كما صرح بذلك في الجواهر حيث قال اما الملازمة فلان صحة نفي المعنى الحقيقي مطلقاً في نفس الامر من خواص المجاز انتهى ولو قدمت هناك لكان أظهر ولعل الحامل للمؤلف على تأخيرها المحافظة على ان يتصل بها قوله لصحة النفي الخ

(قوله) ان أردت أنه ظرف للنفي الخ ، أي أن أراد المستدل أنه ظرف للنفي وسلم له ذلك انتهض استدلاله لكنه ممنوع، وببيان انتهاضه ان النفي المقيد بالحال أخص من النفي مطلقاً فيلزم من وجود الأخص وجود الأعم وهو النفي مطلقاً وهذا قول المؤلف عليه السلام أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب وصحة النفي دليل المجاز ﴿٢١١﴾ فيكون اطلاق اسم الفاعل على غير

بقوله (لصحة النفي (١) مطلقاً لصحته في الحال) والجواب (٢) ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس (٣) بضارب فهذا ممنوع (٤) بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للنفي كضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقاً لان الضارب في الحال أخص من الضارب مطلقاً ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم وان شقي الترديد اشار بقوله (ورد بالنوع هـ)

(١) أي نفي ما انقضى (٢) قوله والجواب الخ ، حاصله الفرق بين النفي المقيد ونفي النفي بان الاول يستلزم وجود المطلق وذلك لأنه خاص اعتبر من حيث وجوده ولا كلام في ان وجود الخاص يستلزم وجود العام لحصوله أي العام في ضمن الخاص والثاني نفي شيء مقيد فهو أي النفي خاص ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام وهو ظاهر مثل الانسان والحيوان فان وجود الانسان يستلزم وجود الحيوان ولا يلزم من عدمه عدم الحيوان اذ قد يكون النفي عنه الانسانية فرساً والله أعلم اهـ من خط قال فيه من خط سيدي صفي الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بزيادة مفيدة (٣) يعني لم يحصل منه ضرب اهـ (٤) بل هو ضارب فلا يترتب عليه قولك فيصدق انه ليس بضارب مطلقاً الذي هو دليل المجاز فلا يثبت للنفي وهو مجازة غير المباشر اهـ (*) ولانه يلزم من الاحتجاج بصحة النفي مطلقاً لصحته في الحال لان المقيد أخص من المطلق وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم الاحتجاج بصحة النفي للماضى لمن لم يتصف به في الماضى واتصف به في الحال الذي وقع الاتفاق على انه حقيقة فيه وذلك بانه اذا صح النفي للماضى صح النفي مطلقاً ﴿١﴾ لصحته في الماضى لان النفي في الماضى مقيد فهو أخص من المطلق وصدق الأخص مستلزم لصدق الأعم وصحة النفي دليل على المجاز فلا يكون حقيقة في الحال وقد وقع الاتفاق انه حقيقة فيه وانما الخلاف في غيره اهـ من خط الحسن بن محمد المغربي ﴿٢﴾ وذلك لانه يصدق في الحال انه ضارب لضربه في الماضى بدعوى انه حقيقة في الماضى اذ من ضرب في الماضى وقتنا ان اطلاق ضارب في حقه حقيقة يصدق عليه انه ضارب في الحال بمعنى انه موصوف حقيقة بضربه في الحال لضربه في الماضى اهـ من خطه رحمه الله (٥) أي منع صحة النفي مطلقاً لصحته في الحال اهـ

زنى او الزنى والسارق الذي سرق او يسرق لان اسم الفاعل بمعنى الفعل الخبرى ماضى او مستقبل لان صلة الموصول جملة خبرية وصرح النحاة ايضاً بان اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة الا اذا دخله اللام الموصولة لانه يصير فعلاً في صورة الاسم وهو حينئذ في الازمنة حقيقة ماضياً كان او حالاً او استقبالياً وبهذا ينحل الاشكال ويظهر لك انه لا بد من تقييد محل النزاع في المسئلة باسم الفاعل المجرد عن اللام الاسمية واسم الفاعل الخلى باللام الحرفية الاول لكونه فعلاً في صورة الاسم والثاني لكونه منسلخاً عن الحدث وذلك كلفظ المؤمن والكافر كما قرناه

تحقيق المقام ولعله يمكن حمل ما ذكره المؤلف عليه السلام عليه بان يكون مراده بقوله بمعنى أنه يصدق في الحال أنه ليس بضارب يعني في جميع الاوقات لفهم الدوام لغة من الاطلاق فيستقيم الجواب بقوله فهذا ممنوع يعني يمنع صدق ذلك لغة بل هو عين النزاع والله أعلم فتأمل

(قوله) لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح في المستقبل ، ظاهر العبارة ان قوله فيما مضى وفيما يستقبل ظرف للاطلاق وليس كذلك اذ المراد أنه لو صح الاطلاق حقيقة في حال التكلم باعتبار ثبوت المعنى المشتق منه فيما مضى وعبارته عليه السلام لا تؤدي هذا المعنى الا بتكافؤ قول المراد بما مضى وما يستقبل المشتق الذي مضى والذي يستقبل لا الزمان الذي مضى والذي يستقبل ويكون المراد بقوله فيما مضى باعتبار المشتق الذي مضى كما في قولهم مادل على معنى في نفسه وعبارة شرح المختصر وحواشيه لوصح الاطلاق حقيقة باعتبار ثبوت المعنى قبل حال الاطلاق لصح الاطلاق حقيقة باعتبار الثبوت الذي بعده (قوله) بيان الملازمة أنه ، أي الاطلاق يصح باعتبار ثبوته أي المعنى في الحال أي حال الاطلاق (قوله) في المصحح ، أي مصحح الاطلاق حقيقة (قوله) لم يصح

أو عدم الاستلزام) احتجوا ثانياً بأنه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى (١) لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقاً ، بيان الملازمة أنه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقاً فقيد في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق (٢) في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل ، والجواب أنه لا يلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتباره غيره وهاهنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه في الماضي او في الحال (٣) ، القائلون بالمذهب (الثاني) (٤) وهو عدم اشتراط البقاء احتجوا أولاً بقوله (لصحة الاطلاق ماضياً) فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس واصل الاطلاق الحقيقة ، وثانياً بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق وضعه (٥) في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض وذو الاجزاء لا يكون موجوداً من دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعبارة قد انقضت وهذا ما اشار اليه بقوله (والامتناع في مثل متكلم) والجواب عن الاول

وعبارة الشريف لم يصح الاطلاق باعتبار الثبوت الذي قبل الحال لا انتفاء المصحح وهو قيد كونه في الحال (قوله) وهو خلاف المفروض ، اذ المفروض صحة الاطلاق مع انقضاء المعنى عند المخالف أعنى من لم يشترط البقاء (قوله) وان لم يعتبر ، أي قيد الحال (قوله) صح في المستقبل ، اذ يبقى الثبوت في الجملة مصححاً للاطلاق فتحقق الصحة باعتبار الثبوت الذي بعد الحال لتحقق المصحح المذكور (قوله) وهو تحقق صدور الضرب عنه الخ ، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب واذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم ما ذكرتم اذ قد يناقش بان لفظ ثبت ظاهره الاختصاص بالماضي فلا يكون مشتركاً بينه وبين المستقبل (قوله) احتجوا أولاً ان قوله

(١) قوله لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى الخ ، مناه لوصح اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل فيما مضى من الزمان قبل زمان الاطلاق وعبارة المؤلف لا تؤدي هذا المعنى الا بتكافؤ (٢) أي اطلاق المشتق الآن على من باشر الفعل في الماضي ام (٣) دون المستقبل اذ لم يحصل صدور ضرب فيه فافتراق فكيف يصح الاطلاق في المستقبل حقيقة اه (٤) وهو القائل بكونه حقيقة اه (٥) قال القرشي في العقد محتجاً بقول أبي هانم ، لنا ان قولنا متكلم انما يكون حقيقة بعد تقضى الكلام وكذلك المخبر وكذلك المؤمن يسمى مؤمناً حقيقة في حالة السهو والنوم بل في حال الموت وكذلك الذي اه

فلا يختلف اهل اللغة الخ ، احتج في شرح المختصر بوجهين اجماع اهل اللغة على صحة الاطلاق ماضياً واجماعهم على انه اسم فاعل والمؤلف عليه السلام اقتصر على الاول لأن اسم الفاعل بحسب عرف النحو اسم لهذا النوع من الصيغة بأي معنى كان ويكتفي لذلك كونه فاعلاً في الجملة ماضياً أوحالاً أو مستقبلاً كما ذكره السعد (قوله) تحقق وضعه ، أي وضع اسم الفاعل (قوله) مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض ، حاصله المشتقات من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن واحد كالتكلم والخبار اذ لا توجد دفعة بخلاف الافعال التي توجد دفعة في آن واحد كيوجد ويعلم

(قوله) باعتبار المشتق ، أي معنى المشتق الذي مضى فاعله بتقدير مضاف اه احمد بن صالح بن ابى الرجال ح (قوله) أي مصحح الاطلاق حقيقة وهو اعتبار الثبوت اه

(قوله) يمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينفي الاشتراط ، أي ينفي اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة هذا الجواب منع لاستلزام الدليل المذكور وهو صحة الاطلاق ماضياً للمطلوب وهو كون المشتق حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل في ماضى وغير واقع منه في الحال كما يدل على ذلك قوله لجواز أن يكون على جهة المجاز الا ان المؤلف تجاوز فاطلق المازوم أعنى نفي الاشتراط على اللزوم أعنى كونه حقيقة فيمن قد وقع منه الفعل لان انتفاء اشتراط بقاء المعنى مستلزم لكونه حقيقة فيه فكانه قال والجواب بمنع كون صحة الاطلاق ماضياً يلزم منه كونه حقيقة فيه وهذا أعنى كونه منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب هو الذي في الجواهر حيث قال الجواب منع استلزام الدليل المذكور لكونه حقيقة وأما السعد فجعله منعاً لنفس المطلوب أي منعاً لكونه حقيقة وأسند المنع بان الاطلاق يجوز أن يكون مجازاً في الماضي واستدل على ذلك بالاجماع على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وجعل حاصل الاستدلال قياس الماضي على المستقبل أي كما كان مجازاً في المستقبل اجماعاً كان مجازاً في الماضي «ثم اعترض» بأنه قياس مع الفارق اذ لا يلزم من كونه مجازاً في المستقبل كونه مجازاً في الماضي لأن الدليل وهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة قد عارضه في المستقبل الاجماع على كونه مجازاً فيه بخلاف الماضي فان الدليل فيه سالم عن المعارض اذ لا اجماع فيه على كونه مجازاً «وأما صاحب الجواهر» فانه دفع هذا الاعتراض ليبقى الجواب سالماً فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمطلوب وبين ذلك بان هذا الدليل أعنى كون الاصل في الاطلاق الحقيقة ليس علة مستقلة في اقتضاء كونه حقيقة في الماضي اذ لو كان علة مستقلة لم يتخلف المدلول عنها لكنه قد تخلف في المستقبل بدليل الاجماع فيه على الاطلاق مجازاً وحينئذ يندفع اعتراض السعد اذ الاستدلال بالاجماع في كلام الجواهر على صحة الاطلاق في المستقبل مجاز ليس لقياس عليه الماضي بل لبيان ثبوت تخلف الدليل عن المدلول . وأما المؤلف عليه السلام فانه حقق المقام بما لم يسبق **﴿٢١٣﴾** اليه فجعل الجواب منعاً لاستلزام الدليل للمدلول كما في الجواهر ولم

يمنع كون صحة الاطلاق ماضياً ينفي الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غداً وهو مجاز اتفاقاً وهذا ما اشار اليه بقوله (ورد بالمجاز لصحته آتياً) وقد يدفع (١) بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازية ضارب غداً مجازية ضارب أمس اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو

(١) أي المجاز اه

فلا يجعل الاطلاق في نحو ضارب أمس عليه وقوله ولا يلزم الخ دفع لما ذكره من الاستدلال بانه اذا اجمع على مخالفة الاصل في ضارب غداً فليخالف في ضارب أمس «ووجه» الدفع ان المعنى المقضي لكون اسم الفاعل حقيقة في المباشر للضرب موجود في ضارب أمس وهو تحقق صدور الفعل منهما فقد اشتركا في ذلك فيكون حقيقة في الماضي بخلاف المستقبل . وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب الخ وهو اشارة الى ما أجاب به عليه السلام فيما سبق حيث قال وهبنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال الخ فظهر ان ما ذكره صاحب الجواهر من ان الدليل قد تخلف عن المدلول فكان غير مستقل وبني ذلك على سلامة الجواب عن الاعتراض مدفوع بما حققه المؤلف وذلك ان تخلف الحكم في ضارب غداً عن الدليل وهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة انما كان لأنه لم يوجد فيه المعنى المشترك بينه وبين المباشر للضرب المقضي لكون اسم الفاعل حقيقة فيها بخلاف ضارب أمس فانه موجود فيه ذلك المعنى كما عرفت فلا يلزم من مجازية ضارب أمس وما ذكرنا تعرف ان المؤلف عليه السلام أشار بما ذكره الى تقوية المذهب الثاني هذا تلخيص ما أورده المحققون في هذا المقام مبسوطاً لما فيه من الخفاء والله أعلم (قوله) ورد بالمجاز ، أي يكون الاطلاق في ضارب أمس على جهة المجاز وقوله لصحته آتياً أي لصحة الاطلاق في ضارب غداً

(قوله) لاستلزام الدليل ، في نسخة بعد هذا وهو صحة الاطلاق وقوله للمطلوب في نسخة بعد هذا وهو كونه حقيقة في الماضي اه

(قوله) لأن المعتبر في مثل متكلم ومخبر «اعلم» أن مدار الجواب على الأثرام بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات نحو مخبر ومتكلم فإن الأثرام بها لا يتم لأن المستدل لا يشترط بقاء المعنى في المشتقات اذ هي محل النزاع فتكون المشتقات حقائق عنده وان لم تبق معانيها في الحال «ومحقق المقام» أن شارح المختصر أجاب أولاً بنقض اجمالى بالأفعال الحالية نحو يخبر ويتكلم لا بالمشتقات ثم أجاب بما هو التحقيق في الجواب وهو ما جعله المؤلف عليه السلام هنا سنداً لل منع بقوله لأن المعتبر الخ وللفظ شرح المختصر الجواب ان اللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك والا لتعذر فعل الحال في مثل يتكلم ويخبر «قال الشريف» ما حاصله يعني لاشك في اشتراط وجود المعنى في الحال لصحة اطلاق تلك الافعال الحالية التي هي مثل يخبر ويتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة لا ممتنع وجود معانيها في الحال بعين ما ذكرتم من الدليل «وخلاصة الجواب» ان الاشتراط كما يستلزم محذوراً في مثل متكلم ومخبر يستلزم في مثل هذه الافعال محذوراً فما هو جوابكم فيها فهو جوابنا في مثل متكلم ومخبر، قال ولما كان هذا الجواب التزامياً حقق الشارح المقام وقال والتحقيق ان المعتبر في نحو يخبر ﴿٢١٤﴾ ويتكلم المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن الى آخر ما ذكره المؤلف وقد

عرفت مما نقلناه تحقيق كلامه عليه السلام والله أعلم (قوله) لا يتخللها فعل، لو قال لا يتخللها فصل لكان أفضل (قوله) على المشاحة أي المضايقة في أن ما تنقضي أجزاؤه شيئاً فشيئاً كاهل هو باق أم لا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالسكينة حتى أنهم يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام أنه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقض وكذلك المتحرك مادام متوسطاً بين المبدء والمنتهى (قوله) مسألة في اشتقاق اسم الفاعل، قال الشريف انما قيد بالفاعل لان اسم المفعول يجوز فيه ذلك وفيه بحث يظهر

مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام (١) لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخللها فعل يعد عرفاً تركا لذلك الفعل واعراضاً عنه فالتكلم والمخبر حقيقة لن يكون مباشراً للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس او سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلماً حقيقة فاللغة لم تبين على المشاحة في أمثال ذلك وهذا معنى قوله (ولا امتناع عرفاً) واحتجاج أهل القول (الثالث (٢)) وهم المفضلون (ظاهر) وهو حجة المشترطين للبقاء في الممكن والثاني من دليل النافين في غيره ﴿مسئلة﴾ (في اشتقاق اسم الفاعل

(١) لا ممتنع تحقق وضعه في مثل متكلم اه (٢) في شرح ابن جفاف وحجة الثالث وجوابه وهو القائل بان المعنى ان أمكن بقاؤه فجاز والا يمكن بقاؤه فحقيقة ظاهراً مما تقدم لأن دليله على كون الممكن مجازاً بعد الانقضاء دليل الاول وجوابه جوابه وفي كون غير الممكن حقيقة بعد الانقضاء دليل الثاني وجوابه جوابه اه منه

(قوله) مسألة في اشتقاق اسم الفاعل لغیر ذی المعنى الخ، «اعلم» أن المعنى هنا عبارة عن المصدر الذي هو ماخذ المشتق وهو يتوقف على معنيين لا يتم الوقوف على حقيقة المسئلة الا بمعرفتهما، فنقول المصدر الذي يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصلا له هيئة هي القيام أو تحرك تحصلا له حالة هي الحركة قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر كاحداث الحركة مثلاً في ذات الحدث لها وهذا هو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً وهو المعنى

الحاجب اشارة الى ان في ضرب زيد عمراً لم يكن الا صفة حقيقية ﴿مسئلة﴾ وأنه الضرب القائم بالفاعل ومضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد اذا نسب الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له وذلك كما يقال حسن الغلام صفة لزيد ولهذا أفرد المفعول الذي لم يسم فاعله عن عداد الفاعل وأفرده قسماً على حدة بناء على ان تعاقب الفعل به ليس على جهة القيام به وأخرجه عن تعريف الفاعل بقيد على جهة قيامه فلو كانت المضروبية صفة حقيقية كالضرب قائمة بالمفعول حقيقة لم يحسن افراد ما لم يسم فاعله بالذكر ولم يستقيم اخراجه عن تعريف الفاعل بهذا القيد اذ كما ان الضرب قائم بالفاعل كذلك المضروبية قائمة بالمفعول وراعى هذه النكتة في تعريف اسمي الفاعل والمفعول فجعل نسبة الفعل الى الفاعل بطريق القيام والى المفعول على طريق الوقوع فهذا الكلام منه أيضاً مبنى على هذه الدقيقة فتأمل اه ميرزا جان ﴿مسئلة﴾ كونه صفة حقيقية اما بناء على ان الضرب عنده كيفية موجودة عيناً لا تأثيراً فان التأثير موجود كما هو المشهور عن الحكماء ولا يذهب عليك ان توجيه الكلام

بالتأمل في الفرق بين مصدر المعلوم ومصدر المجهول وأريد باسم الفاعل ﴿٢١٥﴾ معناه المشهور أو ما يتناول الصفة المشبهة

واسم التفصيل إذا كان للفاعل أيضاً (قوله) لغير ذي المعنى القائم به، هذه العبارة أجود من قول ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لاحتياجها إلى تأويل بأن المراد بالفعل كما ذكره بعض أهل الحواشي هو المشتق منه سواء كان معنى مصدرياً أم لا قال وقول ابن الحاجب والفعل قائم بغيره احتراز عما إذا لم يكن المشتق منه قائماً بغيره بل كان قائماً بنفسه كالنار والحمار فانه يجوز إطلاق المشتق على شيء علم بتم مبدأ الاشتقاق به ولا بغيره فهذا مما لا نزاع فيه

لا يتوقف على ذلك بل على تقدير كونه وصفاً اعتبارياً، تقول ان الضرب ليس له الاعمى واحد هو صفة للفاعل وليس المضروبة اذ كـون المفعول مضروباً أو كـون الفاعل ضارباً معنى لفظ الضرب وان كان وصفاً اعتبارياً قائماً بالمفعول على ما قيل ان اوصفت بحال المتعلق وان كان وصفاً للتعليق لكنه يصير مشكاً لثبوت وصف اعتباري للموصوف وهو كـون الموصوف متعلقه كذا ولا شك أن هذا الوصف الاعتباري وهو كونه كذا ليس معنى الوصف المقروض كالحسن في حسن الغلام وذلك ظاهر وعند هذا ظهر الفرق بين المصدر المعلوم والمصدر المجهول وان دفع البحث الذي ذكره قدس سره وهذا الكلام وهو استفادة

لغير ذي المعنى (القائم به) (١) (قولان) فالمعتزلة (٢) ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه (١) في حاشية ما لفظه المراد بالقيام ان يكون محلاً للفعل وأصل الخلاف بين الفريقين أنهم اتفقوا على مخالفة الحنابلة فقالوا ان الله خلق الكلام الذي سمعه موسى في الشجرة أو نحوها لأنه يتعالى أن يكون محلاً لحوادث كالحروف لاجل قدمه والتقديم لا يكون محلاً لحدوث خلافاً للحنابلة فأمّنوا بالآية على ظاهرها وقالوا كلم الله موسى تكليماً حقيقة ولا يلزم ان محل الحادث يجب ان يكون حادثاً لا قديماً وبعد ان اتفقت الاشعرية والمعتزلة على ان محل الكلام الذي سمعه موسى الشجرة أو نحوها قالت المعتزلة فنسند الكلام إلى خالقه حقيقة وقالت الاشعرية لا يجوز اسناده إلى غير محله حقيقة وإنما يقال متكلم باعتبار الكلام التسمي أه المراد نقله (٢) فانهم جعلوا التكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هوله بل كلام لجسم يخلفه فيه ويقولون لاعمى لكونه متكلماً الا أنه يخلق الكلام في الجسم أه عضد وذلك أنه قد ثبت اطلاق التكلم عليه وقام البرهان على امتناع قيام الكلام له فيلزم اقول بأن معنى التكلم في حقه خالق الكلام في الجسم أه

الاول مما يطلق عليه المصدر وقد يطلق على الاثر الحاصل بذلك الايقاع وهذا هو المعنى الحاصل من المصدر الذي هو معناه الاول وهو المعنى الثاني مما يطلق عليه لفظ المصدر أيضاً ثم هذا المعنى قد يكون أمراً قائماً بنفسه كالجواهر القائمة بنفسها الصادرة بالتأثير الالهي وقد يكون وصفاً كالقيام أو كيفية كالحرارة وغيرها، والفرق بين المعنيين اللذين يطلق عليهما لفظ المصدر من أربعة أوجه أولها ان الفعل بالمعنى الاول اعتباري لا وجود له خارجاً بخلافه بالمعنى الثاني فانه أمر حقيقي موجود في الخارج، والثاني ان الفعل بالمعنى الاول يجب قيامه بذات الفاعل لامتناع قيام التأثير بغير المؤثر بخلافه بالمعنى الثاني فانه لا يجب أن يكون قائماً بالفاعل لانه أثر والاثر لا يجب ان يكون قائماً بذات المؤثر والثالث ان الفعل بالمعنى الاول يتمتع ان يكون قائماً بنفسه لوجوب كونه عرضاً بخلافه بالمعنى الثاني فانه يجوز ان يكون قائماً بنفسه كالجواهر، الرابع أن قيام الفعل بالمعنى الاول بذات الفاعل بحسب اعتبار العقل لا بحسب الخارج بخلافه بالمعنى الثاني فان قيامه بذات الفاعل بحسب الخارج هذا خلاصة ما أفاده صاحب الجواهر، اذا عرفت هذا عرفت ان المعنى المذكور يطلق على معنيين متغايرين فلا يتم توارد الأدلة من الطرفين والاجوبة من الفريقين الا بعد معرفة المراد من المعنيين وتعيين محل النزاع، فنقول لا يخلو اما ان يكون نزاع الفريقين في أنه لا يجوز اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره، أو يجوز في الأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات أو في الأفعال الحقيقية التي هي الآثار الصادرة عن مؤثراتها بواسطة تلك التأثيرات فان كان النزاع في الاول أغنى الأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة من وجوب قيام الفعل بذات الفاعل وظهور فساد الأدلة التي ذكرها المعتزلة لعدم دلالتها على جواز التأثيرات بغير المؤثرات أو على جواز قيامها بنفسها بل لا تدل الا على جواز قيام الأفعال الحقيقية التي هي الآثار بغير الفاعل أو جواز قيامها بنفسها لكن غرض الاشاعرة لا يحصل بهذا التقدير لأن غرضهم ليس الا اطلاق التكلم على الله باعتبار الكلام التسمي الذي هو المعنى الحقيقي القائم بذاته ولا يلزم من وجوب اتصاف الفاعل بالأفعال الاعتبارية التي هي التأثيرات اتصافه بالمعاني الحقيقية اللهم الا ان يثبت الكلام التسمي بغير هذا الدليل وان كان النزاع في الأفعال الحقيقية التي هي الآثار فالظاهر ما ذهب اليه المعتزلة وجواز قيام الأفعال الحقيقية بنفسها

ان ليس هنا الاعمى واحد هو مصدر المبنى للفاعل وليس للمفعول صفة اخرى غيره بل ليس الا ذلك الوصف اعتبر به العرض بالقياس إلى المفعول من كلام ابن الحاجب مما تعطين له بعض المحققين وأورده في تعليقاته على حاشية شرح المطالع فتأمل جداً أهمنه ح

لشيء ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها لشيء آخر (١) والاشاعة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قاتل وضارب

(١) قال في فصول البديع ما قلناه لهم قولاً، يشتق باعتبار فعل يقوم بنفسه والله مراد بداراة قائمة بنفسها ويشتق باعتبار ما يقوم بثالث والله متكلم بكلام لجمع يخلق فيه كجبريل وهو محل النزاع ههنا، وأما يذهبون إليه إذا ثبت الاتصاف وامتنع القيام فلا يرد أنه لو صح لزم أن يكون الله أسود متحرراً وغيرهما خلقه والله أعلم اهـ

أو بغير الفاعل والاجوبة المذكورة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية التي هي التأثيرات بغير الفاعل ولا يلزم من ذلك عدم جواز قيامها بنفسها ثم الظاهر أن النزاع بينهم ليس الا في وجوب قيام الافعال الحقيقية بذات الفاعل لأن امتناع قيام التأثير بغير المؤثر بدیهي لا يحتاج الى البيان فلا يقع فيه نزاع أصلاً هذا زبدة ما في حاشية العضد المسماة بالجواهر وصاحب الغاية يتبع العضد وابن الحاجب في عدم بيان محل النزاع فاستوفى كلام الاشعرية كما يلوح من آخر كلامه وادعى بعض الفضلاء (١) المحشين على المختصر أن المسئلة لم تذكر في كتب المعتزلة ولا تعرف لهم الا ان يكون في كتب المتأخرين منهم الآخذين من كتب الاشعرية، ثم قال أنه ينكشف عوارها يعني هذه المسئلة بمجرد الاستفسار لمعنى قائم (٢) فان أرادوا متحصل وكائن به ونحو ذلك من العبارات المؤدية لمعنى توقف وجوده عليه فلا ينبغي أن يقول قائل ان اسم الفاعل لغير محصل الضرب وان أريد بقائم بغيره حال فيه كما هو المفهوم من مثال القرآن على مذهب المعتزلة أنه متكلم بكلام خلقه في جسم وكما يقال البياض قائم بالجسم فان أريد هذا فالحال انما هو الفعول لا الفعل وان أريد الاول فالمعتزلة قائلون به اذ معنى فعل عندهم بحسب الاسناد الحقيقي حصل انتهى « فان قلت » المسئلة قد ذكرها صاحب العواصم عن الفريقين وهو من الاطلاع على كلام الفريقين بالحمل الأعلى فيبعد ان لا ينتبه لذلك لو كانت المسئلة غير صحيحة النسبة الى المعتزلة « قلت » سيأتي ما يبين لك ان صاحب العواصم كغيره قلد ابن الحاجب في نسبة ذلك الى المعتزلة ولقظه فيها وقد تكلم الاصوليون من أجل هذه المسئلة في اشتقاق اسم الفاعل هل من شرطه ان يكون المعنى المشتق منه قائماً بالفاعل أم لا وأجازت المعتزلة ان لا يكون قائماً لئتم لهم تسميته تعالى متكلماً بكلام غير قائم بذاته ولا صادر منها واحتجت بتسميته خالقاً ومنعت ذلك جماعة من الاشعرية وطولها ابن الحاجب في المختصر وادقها وهي لغوية لا تحتل تلك الدقة وقد مال الرازي الى تصحيح كلام المعتزلة واحتج بصحة النسب فان قولنا في الرجل مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة، والحق أن المسئلة لغوية ليس فيها نظر ولا قياس فقد يشتقون ما ليس بقائم بالفعل مثلاً ذكر الرازي ومثل لابن تامر ولكن ليس بظرد ولا قياس باجماع اللغويين ولذلك لا يسمى الله تعالى لابناً وتامراً مع ورود ذلك فيمن يملك اللبن والتمر وكذلك لا يسمى حجراً ولا مترباً لكونه خلق الحجار والتراب ولا متحرراً ولا ساكناً لمثل ذلك فدل على ان مسئلة متكلم مستقلة بنفسها لا ينقل الكلام منها الى غيرها وكذلك كل لفظية ولغوية فاذا نظرنا الى متكلم لم نجد أهل اللغة يطلقونه على من قام الكلام بغيره ولذلك نسب الله تعالى كلام الاعضاء اليها يوم القيامة حقيقة لا لآله وعلى كلام المعتزلة هو له حقيقة ولها مجاز وهذا نازل جداً فانه لا يحسن ان يستشهد بكلامه على مثل هذه الصفة انتهى « قلت » لكن لا يخفى ان ما ذكره الرازي من

(قوله) والخلاف في مثل قاتل

وضارب الخ، هكذا ذكره بعض أهل الحواشي على شرح المختصر قال محل الخلاف في اسم الفاعل من المتعدي حتى يتصور دعواهم أي المعتزلة جواز اشتقاقه لغير من قام به وهو ظاهر انتهى ومثل ما ذكره المؤلف أشار اليه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج وظاهر الفصول جري الخلاف في نحو متكلم وكذا شرح المختصر حيث قال خلافاً للمعتزلة فانهم جعلوا المتكلم الله لا باعتبار كلامه هو له بل باعتبار كلام الجسم يخلق فيه انتهى ولم يذكر الشريف والسعد في الحواشي تحرير محل النزاع بما ذكره

(قوله) وظاهر الفصول جري

الخلاف الخ، قال في حواشيه وذلك كتكلم فانه يوصف به تعالى وان لم يكن الكلام قائماً به تعالى لا يجاده إياه في جسم كالشجرة ولا يوصف به ذلك المحل فلا يقال للشجرة متكلمة، وقالت الاشعرية يجب ان يشتق منه اسم محله ولا يصح الاشتقاق منه لغيره ومحل الخلاف في متكلم في حقه تعالى قيل متكلم حقيقة أو المتكلم الشجرة بكلام أوجده الله فيها اه حواشي فصول للشيخ من خط العلامة احمد بن محمد السياحي

(١) المقبل في نجاح الطالب اه منه (٢) أي قائم بغيره اه منه

وأما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه احتج (المجيز) أولاً بأنه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل (١) مع أن القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه واجب (٢) بمنع كون المعنى فيما ذكر الأثر الحاصل في المفعول بل هو تأثير ذلك الأثر وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الأثر عنه؛ قيل (٣) التأثير نفس الأثر والا كان حادثاً أوقديعاً والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه

(١) قوله وهو الفاعل، أى غير من قام به القتل والضرب هو الفاعل اهـ (٢) أى من جهة الاشاعة اهـ (٣) أى من طرف المعتزلة وفي حاشية مالفظة نسب هذا القول المبدأ مير بادشاه تلميذ عصام الدين في رسالته في الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر الى الاشعرية فقال الاتحاد في الخارج بين الأثر والمؤثر هو قول الاشعرية وقرر ذلك في آخر الرسالة المذكورة فراجعه فكأن المعتزلة أوردت ذلك الزاماً للاشعرية بذهابهم اهـ

(قوله) وأما نحو ضاحك الخ، من كل فعل لازم (قوله) والا كان حادثاً، أى والا يكن التأثير نفس الأثر بل كان أمراً زايداً عليه لكان اما ان يكون حادثاً أوقديعاً الخ وهذا الجواب هو مانسبه الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله الى المعتزلة فقلا عن المحصول حيث قال أجابت المعتزلة بأنه لاعمى لتأثير القدرة في المقدور بها اذلو كانت أمراً زايداً عليه لكان اما أن يكون قديعاً أو حادثاً الخ (قوله) لافتقاره الى تأثير آخر زايد عليه، لان كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام الى ذلك التأثير ويتسلسل

مثل مكى ومدنى مما هو في معنى اسم المفعول ليس من محل النزاع اذ قد صرحوا بان النزاع ليس الا في اسم الفاعل لا في اسم المفعول الصريح فكيف المؤول وكذلك لا يخفى ان استدلال الشريف قدس سره بلاين وتامر ليس من محل النزاع أيضاً فانهم صرحوا بان ذلك من المجاز والنزاع في الحقيقة، هذا وتردد ذلك البعض اعني القيام لوجه له بعد تفسيرهم له بالاختصاص الناعت قال الشريف لانهى به كونه صفة حقيقية قائمة به بل ماهو أعم من ذلك فان سائر الاضافات التي هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بحالها « واعلم » ان تفسير اقيام بالاختصاص الناعت وتمثله بالقرآن وان المعتزلة يقولون أنه تعالى يوصف بتكلم لقيام الكلام بغيره يشعر بان المراد بالقيام بغيره حوله فيه حلول الغرض في الجسم وان المراد بالاختصاص الناعت هو الحلول ليطابق المثال القاعدة فهو كما يقال البياض قائم بالجسم ويدل على ان مرادهم بالقيام هو الحلول تصريح السعد في شرح الكشاف عند الكلام على تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآلة حيث قال مالفظة انا يسند حقيقة الى من قام به الاى من خلقه وأوجده والله عندنا خالق للأفعال لا محل لها فالكافر والجالس انا يصح حقيقة لمن قام به الجلوس والكفر لان خلقهما كالا سود والابيض ان قام به السواد والبياض وان كان بخلق الله اهـ بلفظه فصرح بالحلية في تفسير القيام وزاده بياناً بالمثالين وبثله صرح في المواقف للعضد وقال مرجع نسبة الفعل الى الخلية فقط قلت ولا خفا في ان الحال انا هو المفعول لا الفعل وفي أنه يلزم ان لا يثبت له تعالى شئ من الاسماء الحسنى مثل خالق ورازق ومحي ومميت ولكن القوم حين خافوا من هذا قالوا الفعل هو النسبة فيقال بفعل قولكم اسم الفاعل لا يشتق والفعل قائم بغيره أى حال فيه اذ النسبة ليست بحالة، وبعد تقرر هذا تعلم تلون كلام هؤلاء المحققين في البحث وانه متناقض فضلاً عن صحته « واعلم » ان هذا التحقيق مبناه على صحة ما في الغاية وشرحها من نسبة ذلك الى المعتزلة فلنوضح لك الصواب ونزيل الارتباب فنقول تبع المصنف في هذا ابن الحاجب في نسبة الخلاف الى المعتزلة وفي شرح جمع الجوامع لذكر كفى أن المعتزلة يطلقون اسم التكلم على الله تعالى باعتبار قيامه بغيره لا بذاته وهو خالق الكلام في اللوح المحفوظ أو غيره ولا يقرون بالكلام التسمى قزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق وعلى هذا ففي نسبة الجواز لغة اليهم نظراً بناء على الخلاف في ان لازم المذهب مذهب ام لا والصحيح المنع ولهذا لا ينسب القول الخرج الى الشافعي على الصحيح اهـ وفي حاشية ابن ابي شريف ان المعتزلة لم تخالف مقتضى اللغة بل يقولون مقتضى اللغة ما ذكرتم من أنه لا يشتق الا لمن قام

والثاني يستلزم قدم الأثر لا يقال (١) فيكون قائماً بالفاعل لأنه يقال قد سامتم قيام الأثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين واجب بأنه تشكيك في ضروري

(١) أي من طرف الاشعرية يعني مع تسليم أنه عين الأثر لاغيره اه منه بزيادة يسيرة

به لكن الدليل العقلي منع من قيام الكلام بالذات المقدسة فكان معنى الكلام في وصفه تعالى أنه خلقه إياه وهذه الصفة ثابتة له باعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة اللغة إذ هم قائلون بأن الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى «وحاصله» أن الاشتقاق عندهم باعتبار إطلاق الكلام على خلقه مجازاً وخلقته وصف ثابت له تعالى ثم هذا يجري في عالم وقادر لتفهم صفة العلم والقدرة اه فهذا تصريح الاشعرية أن هذا ليس قولاً للمعتزلة، وقد قال في نجاح الطالب أن هذه المسئلة لم نذكرها في كتب المعتزلة اه فالعجب من هذه المقالة في الأدلة وقالوا وقلنا كانه من باب التجريد المعروف في فن البديع فجردوا مخالفاً وفرعوا على خلافه قالوا قلنا وبه يعرف أنهم موافقون كما قاله ابن أبي شريف فالاشعرية وإن أثبتوا الكلام النعسي فهو لا يجدي في هذه المسئلة لأن الاشتقاق ونحوه من أحكام الالفاظ وهم قائلون بانهم لا يخالفون فيها المعتزلة قال الشريف في شرح المواقف قولنا في اللساني، على حد قول المعتزلة من كونه حروفاً واصواتاً وحادثاً ومخلوقاً يتزل وتسمع المشركون ونحو ذلك ولكننا ثبت أمر وراء ذلك وهم ينفونه أي ينقون النعسي ومثل كلامه هذا قاله السعد وغيره ولا شك أن الأصولي إنما يبحث في اللساني كما ذلك صريح أقوالهم والنعسي ليس بفعل ولا يشتق منه فالبحث تخليط ورجم للمعتزلة بما لم يقولوه بنص مخالفيهم كما سمعت والعجب من مثل المصنف وصاحب الفصول حيث نصوا الخلاف بين المعتزلة والاشعرية وقلدوا في ذلك بعض كتب الاشعرية كابن الحاجب ولو بحثوا في غير كتابه كشروح الجمع وغيرها لعرفوا براءة المعتزلة عن مخالفتهم للغة فانه لا يشك أمام من أئمة اللغة أن من قال يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى أنه قول ترده اللغة العربية ويعد قائلاً جاهلاً بالغة ومعانداً وأحقيقاً «واعلم» أن قول المصنف في الشرح أنه لا خلاف في مثل ضاحك وبالك يريد من المشتقات من الافعال اللازمة وأن الخلاف إنما هو في المشتقات من الافعال المتعدية غير موافق لما سمعته من كلام المحققين أن الحامل على هذا الخلاف هو لفظ متكلم ووصفه تعالى به ولا يخفى أنه من تكلم ان لازم فهو في التحقيق منشأ الخلاف وعليه دار فلك هذه المسئلة والاختلاف، وفي الفصول ويصح الاشتقاق منه لغيره أي لغير المحل وهو فاعله كتكلم قال شارحه فانه أطلق على الله تعالى بالاتفاق والكلام ليس بصفة ذاتية له تعالى بل هو فعل حادث من أفعاله وكل حادث لا يصح أن يكون قائماً به تعالى للاتفاق على أن ذاته لا تكون محلاً للحوادث فوجب أن يكون وصفه بمتكلم باعتبار قيام الكلام به بل باعتبار قيامه بغيره كما أن وصفه بخالق ونحوه من صفات الافعال كذلك اه فإللاف عام على المشتق من فعل لازم أو متعد، هذا وقد سبق تفسير الاختصاص الناعت بما عرفت، وي زيد مرادهم وضوحاً قول ابن أبي شريف في حواشي شرح المحلي حيث قال ما لفظه الاختصاص الناعت هو أن يخص شيء بأخر يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً له فسمي الاول حالا والثاني محلاً اه إذا عرفت هذا فقد توافقت عباراتهم على تفسير القيام بالاختصاص الناعت والاختصاص الناعت بالحال فالقيام هو الحلول في الشيء وعرفناك أن الحال هو المفعول كما عرفناك أن المسئلة تعود إلى خلق الافعال وأنه يلزم أنه لا يتصف تعالى بخالق ورائق وبعد معرفتك لهذا تعرف أن شارح الفاية قرر قاعدة من يخالفه في أن القيام هو الحلول ولا يوافق أصله من القول بعدم خلق الافعال وكأنه ما تنبه لغائلة هذه التعمدة

(قوله) والثاني يستلزم قدم الأثر، إذ لا يتصور تأثير ولا أثر لأن التأثير نسبة والنسبة متوقعة على المنتسبين وهما الفاعل والأثر فلو كان التأثير قديماً لكان الأثر قديماً بالاولى لتوقف التأثير عليه (قوله) لا يقال فيكون قائماً بالفاعل يعني أن مطابقاً للمعتزلة من اشتقاق اسم الفاعل لغير من قام به المعنى لا يتم بما ذكرنا من أن التأثير عين الأثر وذلك أن التأثير قائم بالفاعل فقد اشتق اسم الفاعل لمن قام به المعنى (قوله) لأنه يقال، أي يجب من قبل المعتزلة بأنكم قد سلمتم قيام الأثر بالمفعول لقولكم مع أن القتل قائم بالمفعول لانه الأثر الحاصل فيه الخ وكذا جوابكم بمنع كون المعنى الحاصل هو الأثر الحاصل في المفعول يتضمن التسليم بأن المعنى لو كان هو الأثر لقام بالمفعول (قوله) فيستحيل قيام العرض بمحلين، وهما الفاعل والمفعول فلا يكون التأثير الذي هو الأثر قائماً بالفاعل (قوله) واجب، عن قول المعتزلة التأثير نفس الأثر

(قوله) مع أن القتل قائم بالمفعول الخ، تحقق فهذا في احتجاج المعتزلة ولا يستقيم إلا الثاني اه

(قوله) للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وذلك واضح فان التأثير من مقولة الفعل والاثر من مقولة الانفعال (قوله) وباختيار الاول ، يعني الحدوث قال المؤلف عليه السلام في حاشية نسبت اليه ماملخصه . أنه ليس المراد به الحدوث الذي تنصف به الموجودات الحادثة بل المراد به التعلق الكائن بين الفاعل والمفعول وهو أمر يعتبره العقل ولا يوجد في الخارج وجوداً متأسلاً وهذا التعليل يشبه الحادث لتعلقه حال الفعل لاقبله ، هذا كلام المؤلف عليه السلام وأما شارح المختصر وأهل الحواشي فصرحوا بوصف هذا التعلق بالحدوث حيث قالوا ان للقدرة تعلقاً حادثاً به الحدوث « قال » صاحب الجواهر فان قلت التعلق اعتباري عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح انقسامه الى القديم والحديث اذ هما من أقسام الموجود كما يشهد به تقسيم المتكلم قلنا كون الشيء اعتبارياً لا ينافي انصافه بالقدم والحدوث ثم بين انصافه بالقدم بكلام تركناه لعدم احتياج المقام اليه مع عدم ملائمته لقواعد أهل العدل وبين انصافه بالحدوث بان المية المتجددة بتجدد الحوادث الحقيقية صفة اضافية اعتبارية حادثة قطعاً قال فلو لم يصح انصاف التعلق الاعتباري بالحدوث لم يصح وصف الشارح يعني العضد للتعلق بالحدوث (قوله) لجواز ﴿ ٢١٩ ﴾ أن يكون التأثير عديمياً ، « اعلم »

ان صاحب الجواهر جعل التأثير اعتبارياً وكذا المؤلف فيما يأتي صرح بان الخلق ليس الا التأثير ثم جعله اعتبارياً حيث قال والخلق الذي أورده الاولون اعتباري قال في الجواهر معلوم ان التأثيرات والتعلقات امور اعتبارية والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وانه

محال قطعاً . وأما في الامور الاعتبارية فانه جائز لا تقطعه باقطاع الاعتبار وقال أيضاً التأثير أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لانه لو كان موجوداً في الخارج لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض

فلا يسمع للعلم الضروري بان التأثير غير الاثر ، وباختيار الاول ، قوله يستلزم التسلسل « قلنا » ممنوع (١) انما يستلزمه لو احتاج التأثير الى تأثير آخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التأثير عديمياً والاعدام لا تعلل (٢) ، وثانياً بانه (اطلق الخالق على الله) (١) في نسخة لانسلم الخ اه (٢) كالبينة والاخوة من النسب الاضافية فانها امور عديمة لوجودها في الخارج وانما هي امور اعتبارية يعتبرها العقل فلا تحتاج الى مؤثر اه وفي حاشية ليس المراد العدم المحض اذ هو مقطعة الاختصاص فلا يتعلق به حكم بل المراد انه ليس بوجود وجوداً متميزاً ظاهراً بل هو أمر اعتباري كما ذكر في الحاشية السابقة اه زيد بن محمد

كما لم يثبت له من تابع ابن الحاجب في رسم اسم الفاعل في الكافية بقوله ما اشتق من فعل لمن قام به فانه ينبغي أيضاً على قاعدة خلق الافعال وقياس من خالف ذلك ان يرسم اسم الفاعل بانه ما اشتق من فعل لمن أوجده وأما القائلون بخلق الافعال فانهم يقولون أنه تعالى اذا خلق صوم العبد مثلاً لم يكن تعالى صائماً وكذلك سائر الافعال انه اذا خلق فعلاً أو صفة في محل لم يتصف بتلك الصفة بل يتصف بها ذلك المحل الذي خلقت فيه ، ونقل ابن تيمية في منهاج السنة عن الجهمية القائلون بانه تعالى متكلم بكلام خالق في الشجرة أنهم احتجوا على الاشعرية بانه تعالى عادل ومحسن بعدل واحسان قاما بغيره ثم قال وكان هذا حجة على من يسلم الافعال لهم كالاشعري ونحوه فانه ليس له فعل يقوم بل يقول الخلق هو المخلوق لا غيره وهو قول طائفة من اصحاب مالك والشافعي واحمد لكن جمهور الناس يقولون الخلق

لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع عين الايقاع كما في لزوم الامكان فلا بد من تأويل ما ذكره المؤلف عليه السلام من كون التأثير عديمياً بانه لم يرد بالعدي هو العدمي المحض اذ العدم لا يتعلق به حكم اذ هو مقطعة الاختصاص بل أراد به الاعتباري الذي ليس بوجود وجوداً ظاهراً وهذا التأويل موافق لما في الجواهر من اطلاق العدي على الاعتباري كما ذكره في مسألة التحسين في تحقيق قول ابن الحاجب واعتراض باجرائه في الممكن حيث قال والامكان الذاتي أمر اعتباري عدي وقال بعد ذلك ان جواب الأمدي مبنى على ان الحسن وجودي والامكان اعتباري عدي ثم قال لالكونه منقوضاً بالامكان العدي فقد أطلق العدي على الاعتباري في ثلاثة مواضع كما ترى (قوله) والاعدام لا تعلل ، لانها ليست باور موجودة في الخارج حتى يلزم احتياجها الى علة موجدة فيلزم التسلسل « قال » الشريف ومثله في الجواهر وعلى تقدير احتياجها اليها لم يلزم التسلسل الا في الامور الاعتبارية والتسلسل في الامور الاعتبارية جائز لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار

(قوله) كما يشهد به تقسيم المتكلم ، يعني صاحب علم الكلام اه (قوله) لم يصح وصف الشارح ، يعني العضد اه

(قوله) وليس الا التأثير اذا خلق لا يطلق الا بمعنى المصدر أو المفعول والمصدر هو التأثير المستلزم للآثر ضرورة (قوله) فن اختيار حدوثه ، تسلسل لاحتياجه الى تأثير آخر (قوله) فحصل لنا حكم قطعي بذلك ، هذا بناء على ان الاستقراء اذا كان تاماً أفاد القطع كما ذكره في المواقف وشرحها حيث قال الاستقراء اثبات الحكم السكي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين ومثل ذلك يسمى استقراء تاماً أو بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ من جزئيات ذلك السكي على خلاف ما استقري منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الانسان والفرس وغيرها مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التسامح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الأعلى انتهى وظاهر ﴿٢٢٠﴾ كلام السعد ان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن وما اختاره المؤلف عليه

السلام أولى والله أعلم (قوله) والخلق اعتبار معنى وهو الخلق (والخلق الخلق (١) والا) يكن المخلوق بل كان غيره وليس الا التأثير فان اختيار حدوثه (تسلسل او) اختيار قدمه (قدم العالم) اذ لا يتصور تأثير ولا اثر احتج (المانع (٢)) لاشتقاق اسم الفاعل ليرد على المعنى بقوله (للاستقراء (٣)) يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل (والخلق) الذي اورده الاولون امر (اعتباري (٤)) لا وجود له في الاعيان ونحن لا نشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه (٥) اسم الفاعل وجوديا (١) هو الوجود أو اتصاف القائم بالوجود وهو قائم بالغير اه سعد (٢) هم الاشعية اه (٣) يقال من جانب المعتزلة لافرق بين اشتقاق اسم لغير من قام به المعنى وهو المصدر وبين اسناد المعنى الى غير من قام به فلا نسلم الاستقراء لورود وكلم الله موسى تكليماً ودعوى المجاز غير مسموعة اذ الملجبي الى هذه الدعوى دعوى آخرة هي ان أكثر من عشرة آلاف كلمة في القرآن اسند فعل الله زعمهم فيها الى العباد حقيقة لغوية لا مجازاً وهي دعوى لم ينهض دليلها اه (٤) اقول فيه تأمل اذ التأثير لو كان اعتبارياً لاحتاج الى تأثير آخر مغاير له بالذات ضرورة ان التأثير متقدم على الاثر والاعتبارات تحتاج الى المؤثر كالحقيقات ، نعم لاحتجاج الى مؤثر موجود في الخارج فالاولي ان يقال النسب في الاعتبارات تنقطع بانقطاع الاعتبار ثم هذا الدليل مبني على ان علة الافتقار الى المؤثر هو الحدوث اه مير زاجان (٥) وما يدل على أنه ليس شرط لمشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولقطة ذو لا تقتضي الحول ولان لقطة الابن والتامر والمكي والسدي والحداد مشتقة من امور يتمتع بقياسها بمن له الاشتقاق اه من شرح الشيخ لطف الله على القصول

غير المخلوق وهو قول الحنفية وهو الذي نقله البغوي عن أهل السنة وهو قول أئمة أصحاب احمد اه وكأنه قلد في نسبة الخلاف الى الجهمية والمعتزلة والشيعة كغيره أو كأنه اطلع على ذلك صريحاً عنهم فانه كثير الاطلاع الا أنه بعيد فان كتبهم خالية عن هذا القول الذي نسب اليهم التصريح به بل انظر ما قاله ابن أبي شريف أنه لازم لمذهبهم لانهم صرحوا به « واعلم » ان هذا الخلاف وانما هذه الأطراف نشأ من شؤم البحث عن تعلق بضميه صفات الله بذاته وعن

الاستقراء الدال على وجوب قيام الفعل بما اشتق له اسم الفاعل لا بغيره لانا لانعنى بقيامه كونه صفة حقيقية قائمة به بل ما هو أهم من ذلك فان سائر الاضافات التي هي امور اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان قائمة بمحالتها وكذلك يصح ما ذكرتم من الدليل ان الخلق ليس أمراً مغايراً للمخلوق فانه يدل على ان الخلق ليس أمراً حقيقياً موجوداً في الاعيان مغايراً للمخلوق والا يلزم التسلسل أو التقدم اما اذا كان أمراً اعتبارياً فلا يلزم شي منهما لعدم احتياجه على تقدير حدوثه الى تأثير آخر أو نقول التسلسل في الاعتبارات جائز فكان الحمل على ما ذكرناه جماعاً بين الأدلة

(قوله) قائمة بمحالتها ، خبران اه ح بمعنى الاختصاص الناعت اه منه

(قوله) حتى يرد ما ذكره ، يعني التسلسل أو القدم اما عدم لزوم التسلسل فلما عرفت من عدم احتياج الاعتباري الى علة موجبة حتى يلزم التسلسل أو لا تقطاعه بانقطاع الاعتبار ، واما عدم لزوم القدم فليس ذلك لمجرد كونه اعتبارياً بل لابد من الاستدلال على حدوثه وقد أشار اليه في شرح المختصر قال ولولا حدوثه لم تكن الأشياء حادثة بل قديمة قال في الجواهر لأن هذا التعاقب ان كان قديماً يلزم قدم العالم لأن الذات الالهية قديمة والقدرة أيضاً قديمة والمفروض ان صدور العالم لم يتوقف الا على ذلك التعلق فلو كان ذلك التعلق أيضاً قديماً يلزم قدم العالم والا لم تخلف المعول عن علته الموجبة وهو محال « واعلم » ان صاحب الجواهر اعترض ما ذكره من أن الاعتباري على تقدير حدوثه غير محتاج الى علة موجدة ومن أن التسلسل جائز في الاعتباري مطلقاً حيث قال هذا الاعتباري وهو التعلق على تقدير حدوثه لا يخلو اما أن يكون حادثاً بنفسه أو محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته والاول محال والا لزم حدوث الشيء بنفسه وانه محال ولم أن لا يكون الحدوث علة الاحتياج الى مؤثر وقد ثبت خلافه في الكلام ولأن هذا التعلق لو لم يستند الى القدرة الالهية لم يلزم استناد الحوادث الى القدرة الالهية وذلك باطل اتفاقاً فيمتنع ان يكون هذا التعلق حادثاً بنفسه والثاني وهو ان يكون محتاجاً في حدوثه الى علة أحدثته أيضاً محال والا لزم التسلسل في هذه التعلقات الاعتبارية وانه محال في هذا المقام خصوصاً وذلك لأن التسلسل في الامور الاعتبارية وان كان جائزاً لجواز انقطاعه بانقطاع الاعتبار في الجملة لكنه ممنوع في هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة بخصوصها في هذا المقام قطعاً لأن حدوث الحوادث الحقيقية متوقف على حدوث هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة قطعاً والا لزم قدم العالم وانه محال فلو جاز انقطاع هذه التعلقات الاعتبارية الحادثة يلزم جواز انقطاع حدوث الحوادث الحقيقية وانه محال قطعاً فلم ان التسلسل في مثل هذه الامور الاعتبارية ﴿ ٢٢١ ﴾ التي يتوقف على حدوثها حدوث

الحوادث الحقيقية ممنوع قطعاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام قرر كلام الاشاعرة في الجواب عن حجة المعتزلة وفيه ما قد عرفت من المنقول عن الجواهر « ثم » ان صاحب الجواهر أورده في هذا المقام كلاماً سلك فيه محجة الانصاف ينبغي ايراد حاصله ، وذلك انه اختار

حتى يرد ما ذكره بل يكتفي باعتبار العقل له وبتمييزه اياه ولا يزيد بالقيام
الا الاختصاص الناعت (١) فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقرر
(١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً
وسواء فيه الجوهر وغيره اه هذا على كلام المعتزلة والصواب ما في سيلان تأمل اه
حقائقها في نفسها ولو اكتفوا بما اكتفى به السلف الصالح من وصف الله بانه متكلم وغيره من
الصفات وعلموا كما انهم لم يحيطوا بحقيقة ذاته لا يحيطون بحقيقة صفاته لكانوا أسلم حالاً وما لا وقد
حققنا وذرنا رجحان طريقة السلف على طريقة الخالف وقد قال المحققون طريقة السلف أسلم وطريقة

ان الامور الاعتبارية لكونها موجودات ذهنية محتاجة الى عال ذهنية منتهية الى عال خارجية قطعاً وذكر ان الفعل ودواله المصدر قد يطلق على الايقاع وهو التأثير وقد يطلق على الأثر الحاصل بذلك الايقاع وان الفعل بالمعنى الاول اعتبارياً بالمعنى الثاني ثم ذكر ان النزاع ان كان في الفعل بالمعنى الاول فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة لعدم دلالة أدلة المعتزلة على جواز قيام التأثير بغير المؤثر بل لا تبدل الا على قيام الفعل الحقيقي الذي هو الأثر بغير الفاعل لكن غرض الاشاعرة لا يحصل باستدلالهم على ان الفعل الاعتباري لا يقوم الا بالفاعل لعدم جريه في مثل متكلم باعتبار الكلام النفسي ، وان كان النزاع في الفعل بالمعنى الثاني الحقيقي الذي هو الأثر فالظاهر ما ذهب اليه المعتزلة من جواز قيامه بغير الفاعل والاجوبة التي ذكرتها الاشاعرة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال الاعتبارية بغير الفاعل ثم رجح كون النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الافعال الحقيقية التي هي الآثار المبتنى عليه مسئلة المتكلم باعتبار الكلام هل هو قائم بالفاعل أولاً لا في الامور الاعتبارية التي هي التأثيرات قال وما ذكرته الاشاعرة على تقدير تسليمه لا يدل الا على عدم جواز قيام التأثيرات بذات الفاعل فلا يحصل الغرض الذي وضعت هذه المسئلة لأجله فا ذكره في هذه المسئلة ليس واقعاً في محل النزاع هذا ملخص ما ذكره (قوله) ولا يزيد بالقيام الا الاختصاص الناعت الخ ، يعني لا التبعية في التحيز كقيام الاعراض التي هي امور حقيقية كالبياض ونحوه بمجالها من الاجسام ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يلزم أن يكون صفة حقيقية متقرر فيلزم ان يكون القديم محلاً للحوادث وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في بحث التحسين ان شاء الله تعالى

(قوله) بذات الفاعل ، فأن في بعض النسخ بغير ذات الفاعل اه وعبارة الجواهر المذكورة لا تدل الا على عدم جواز قيام الافعال التي هي التأثيرات بغير الفاعل اه ح (قوله) ليس واقعاً في محل النزاع ، وفي نسخة ليس واقعاً اه

(قوله) « فصل » الترادف وقد عرفته ، أي عرفت حده اصطلاحاً بما أفاده التقسيم المتقدم وهو أنه لفظ متعدد لمعنى واحد وقد اكتفى المؤلف عليه السلام عن

الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع بمعنى واحد من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباعتبار أصل الوضع الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازاً والتي تدل على بعضها مجازاً وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى ما يدل على معان متعددة كالتأكيد والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود (قوله) قالوا وما يظن من المترادف، بمعنى ما وقع فيه الالتباس لشدة الاتصال بين معانيه فظن أنها موضوعة لمعنى واحد (قوله) وكانناطق، بمعنى مدرك المعقولات كما هو المراد في ماهية الانسان فإذا قيل الانسان حيوان ناطق كان المراد به مدرك المعقولات فيخرج به مالا يعقل (قوله) من باب جزء الذات، فإن الناطق جزء ذات الانسان والقصيص صفة صفتها وهو الناطق بمعنى الالفاظ (قوله) وغير ذلك كثير، كالسيف والصارم والمهندو الرسوب والخنم فهذه عند المانع صفات للسيف ذكره في شرح الجمع (قوله) ولا يمكن اجراؤها اي هذه التكلفات في جميع المواضع كما في بهتر وبجتر وصلهب وشوذب (قوله) وأما الاستثنائية، المشار اليها بقوله واللازم باطل فظاهر لان الواضع (قوله) فخرج بقيد الانفراد التابع، نحو عطشان نظشان

فيلزم ان يكون القديم محلاً للحوادث (١) فصل (الترادف) وقد عرفته (واقع) في اللغة عند الاكثر (للاستقراء) وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبهتر وبجتر (٢) للقصير وصلهب وشوذب (٣) للطويل وخالف في جواز وقوعه ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف من المتباين بالنظر الى اصل الاشتقاق وسبب الظن اطلاقها على ذات واحدة كالخنطة والقمص فالخنطة اسم الذات والقمص صفة له يقال قامحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لا ثيلوث اذا كثر الفساد، وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس أو النسيان والبشر باعتبار بادية البشرية، وكالخنجر والراح لتغطية العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات، وكانناطق والقصيص من باب صفة الذات وصفة صفتها، وكانناطق بمعنى مدرك المعقولات والقصيص من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير، وهذه تكلفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع، قالوا لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان واحداً كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الاخر واما الاستثنائية (٤) فظاهر والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت

(١) قال سعد الدين وتحقيقه ان الذات قديم وكذلك القدرة فلا بد من أمر حادث تحدث عنده الحوادث وهو يعني الامر الحادث تعلق القدرة الخ كلامه فخصه اه (*) وليس هذا الفن محلاً لتحقيق هذه المسئلة لانها أصل افتراق الامة وحق المؤمن هو الايمان بالله وما يجب له وما يتنوع عليه، على حد ما هو في علم الله تعالى وهذه طريقة السلف الصالح سلك الله بنا طريقهم وبلغنا مقيلهم اه من شرح المحقق الجلال على الفصول (٢) على وزن فعلل بضم الفاء واللام فهما اه (٣) هما على وزن جعفر ذكر معناه في ديوان الادب اه (٤) وهي المحذوفة تقديرها لكنه لم يلزم العبث فلم يقع الترادف الا أنهم اصطلاحوا على وضع واللازم باطل موضعها قصداً للاختصار اه

الخلف أعلم فرضينا بالسلامة (قال) مسئلة الترادف واقع للاستقراء، أقول لأدرى ما يترتب على الخلاف في هذه المسئلة فانه اذا قال من يجب امتثاله اقتل أسداً أو ليشاً أو غضنقراً أو حصل خنطة أو قحاً أو برأ فانه يجب عليه قتل هذا الحيوان المفترس اتفاقاً بين المثلث والثاني وكذلك القائل حصل قحاً أو نحوه فتوسيع حجم الكتاب الذي هو وصلة الى غيره بامثال هذه الابحاث شغل للحيز واضاعة للاوقات، نعم مثل أسماء الله وأسماء رسوله ونحوها ما يدل على الذات باعتبار صفة هي مترادفة نظراً الى الماصدق متباينة باعتبار دلالة كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه الآخر من حيث الصفة مثل غفور رحيم عزيز حكيم وسماها بعضهم بالمشكفية وقال تكون قسماً ثالثاً لامتبائية ولا مترادفة

بخلاف تعريف المؤلف فهو داخل فيه اه منه ح وغيره (قوله) والتي تدل على بعضها، كلمة على غير موجودة في حاشية الشريف والصواب سقوطها كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه الا ان يكون مضافاً الى ضمير المعاني اه من خط العلامة احمد بن محمد السبائي

حكيم ان كان هو الله تعالى وان كان غيره فكذلك لان هذه اللغات المشتبهة على اللطائف الكثيرة والدقائق الغزيرة لا تنافي الا من حكيم له نوع اطلاع عليها (قوله) فيكون افضى اليه ، ضمير يكون عائد الى التوسعة اي تكون التوسعة في التعبير افضى الى المقصود لا مكان التوصل اليه باحد المترادفين عند نسيان الآخر (قوله) ومنها تيسير النظم الخ ، جعل المؤلف قوله ومنها تيسير النظم الخ من وجوه التوسعة والذي في شرح المختصر وشرح الفصول للشيخ العلامة جعلها وجودا مستقلة بسانا الفوائد في وضع المترادف، ولفظ شرح المختصر بل للمترادف فوائد ، منها التوسعة في التعبير الخ ومنها تيسير النظم الخ والظاهر ما فعل المؤلف عليه السلام فان في تيسير النظم والنثر والتجنيس والمطابقة توسعة عند التحقيق (قوله) اذ قد يصاح احدهما الثقافية، هذه العبارة احسن من قول ابن الحاجب للروي لان الروي هو الحرف الاخير من الثقافية واما الثقافية فهي على ما ذكره الحليل واختاره صاحب المفتاح من آخر حرف في البيت الى اول ما كن قبله مع الحركة التي قبل الساكن. ومعلوم ان احد المترادفين لا يصاح ان يكون رويًا بل قافيه ولم يذكر في شرح المختصر كيفية تيسير النثر بالمترادف، ووجهه على ما ذكره في الجواهر ان النثر يعلم حاله بالقياس الى النظم واما المؤلف عليه السلام فصرح به حيث قال والفاصلة قال الشريف لان الاسجاع في النثر تنزلة التقوافي فربما صاح احدهما لذلك دون الآخر وايضا فان احسن السجع ما تساوت قرائنه وقد يحصل ذلك باحدهما فقط « واسلم » ان المؤلف لم يصرح ببقية فوائد المترادف من المطابقة والتجنيس كما فعل ابن الحاجب بل اشار اليهما اشارة اجمالية بقوله ونذر ذلك وذلك لاحتياجهم الى زيادة بسط ودفع اشكال ، اما المطابقة فان الشارح العلامة في شرح مختصر المنتهى اعترض بان المترادف لا مدخل له في تيسير المطابقة اصلا لان المطابقة هي الجمع بين معنيين متقابلين فاحتج الى دفع اعتراضه بزيادة بيان ذكره في ﴿ ٢٢٣ ﴾ شرح المختصر وهو ان معنى تيسير

الترادف للمطابقة حصولها باحد المترادفين دون الآخر وذلك ممكن اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير مترادفا عليه يحصل باعتبار ذلك المعنى الآخر المطابقة دون صاحبه كالتخيير فانه مرادف القناء وقد وضع بالاشتراك لمعنى آخر وهو خلاف الاشرار فتد حصل

الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة بقصد اليها الوجوه، منها اكثره النزاع في المقصود (١) فتكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للثقافية والفاصلة دون الآخر وغير ذلك، وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يضع أحد الفريقين احدا الاسمين والآخر الآخر من غير شعور كل منهما بوضع الآخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله (والتوسعة (١) في نسخة الى المقصود اه

باعتبار ذلك المعنى الآخر التقابل دون صاحبه وهو القناء ومثال ذلك ما قال رسول سلطان مصر لرسول خليفة بغداد خدمتنا خير من خستكم واراد بالخس البقل فقال البغدادى خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه وهو ان يراد بالخس الخسيس وبالخيار خلاف الاشرار ولو قال خسنا خير من قناكم لم تحصل المطابقة اصلا ، واما التجنيس فبيان حصوله بالمترادف ان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رجة المسجد فرجة مرادف لواسة وقد حصل بها التجنيس دون واسعة وقد اعترض الشريف والسعد على ما ذكره العنيد بما حصله ان المطابقة انما حصلت من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنيين وهما البقل والخسيس والجيد والثناء وان لم يوجد لفظ القناء فلا اثر لكونه مرادفا لفظ القناء فانا لو فرضنا ان القناء لم يوضع لمعناه لم يضر في المطابقة اصلا وكذا التجنيس انما حصل من اشتراك لفظ الرجة بين الواسعة والقناة ولا مدخل للترادف، وغاية ما يمكن ان يقال انه اذا فرض وضع القناء لمعناه مقدما على وضع الخيار وكذا لفظ الواسعة مقدما على وضع الرجة كان لوضع الخيار ووضع الرجة بعد وضع لفظ القناء ولفظ الواسعة دخل في حصول التقابل ولهذا يتم المطلوب اذ يكفي سندا للمنع ولا يقدح فيه انه لو عكس هذا الفرض لم يكن لوضع القناء والرجة اثر في ذلك فتأمل والله اعلم (قوله) ثم يشتهر الوضعان، قيل هذا انما يتأتى عند من يجوز بان اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كما سبق كذا نقل (قوله) والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوسعة الخ ، اي الى بعض جوابها اذ الاشارة بما في

(قوله) نحو رجة ، رجة المسجد بالتحريك ساحتها صرح وفيه أيضا الرحب بالفتح الواسع تقول منه رحب وأرض رحية اه (قوله) والمؤلف غير جازم الخ ، يقال الكلام مبنى على التجويز وهو لا ينافي عدم الجزم بذلك والله اعلم اه حسن بن يحيى السكبي من خط العلامة احمد بن محمد السياني

المتن الى قوله في آخر الجواب وان سلم انحصار الفائدة الخ (قوله) ولا ترادف في الحد والمحدود ، اراد بالحد هاهنا ما عدا اللفظي اذ اللفظي في الاغلب يكون بالترادف ويدل على ذلك ما ذكره في الجواب (قوله) باوضاع متعددة ، فدلالة الحد عليهما تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليهما بوضع واحد فدلالته اجمالية فيهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة (قوله) ولو افرد ، ﴿ ٢٢٤ ﴾ لم يدل على شيء أصلاً قال الشريف قال ابن دريد سألت أبا حاتم عن معنى

تنفي العبث ولا ترادف في الحد والمحدود (١) في الاصح ، وزعم قوم انهما مترادفان ولهذا قالوا ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلي وليس بمستقيم اذا الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود (٢) (و) لا ترادف ايضاً في (نحو عطشان نطشان) وحسن بسن وذهب قوم الى انها من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع فيها لا يفرد (٣) ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع ﴿ فصل ﴾ والمشارك وقد عرقته ايضاً ، فيه اقوال «الاول» وهو قول الاكثر انه واقع مطلقاً «وثانيها» انه غير واقع في الكتاب «وثالثها» انه غير واقع فيه وفي السنة «ورابعها» انه واجب الوقوع « وخامسها » انه ممتنع مطلقاً (٤) وهو قول ثعلب (٥) وابي زيد والبليغي والابهرى

(١) قال صاحب فصول البدايع في بحث الترادف ما لفظه توالي الالفاظ المفردة على موضوع له واحد بالاستقلال ، فتوالي الالفاظ جنس والمراد ما فوق الواحد واحترز بالمرتدة عن الحد والمحدود وعن التأكيد المركبة ، وبعلى موضوع واحد عن المهملات والتبانية تقاصت أو تواصلت والحقيقة والحجاز وبالباقى عن التوابع الباقية اهـ (٢) فالحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال فله دلالة على المفردات كقولنا في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق فانه يدل على المفردات بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن فاحدها غير الآخر وكيف لا يكون كذلك والحد يدل على الاجزاء التي هي علل المحدود والمحدود يدل على الماهية الحاصلة عقب الاجزاء اهـ شرح المحلي على المختصر (٣) والفرق بين المترادف والتأكيد والتابع ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت أصلاً وأما التأكيد فيفيد تقوية للتوكيد والتابع نحو شيطان ليطان وحسن بسن وشبه ذلك لا يفيد وحده شيئاً البتة فان تقدم المتبوع عليه أفاد تقوية اهـ (٤) أى بين التقيضين وغيرها اهـ (٥) قوله وهو قول ثعلب الخ ، ثعلب نحوى وابي زيد لغوى والبليغي اصولي وهو من متأخري الاصوليين

(قوله) لان التابع في هذا لا يفرد ، أقول هي عبارة ابن الحاجب ومراده أنه لا يقال نطشان واعترضه بعض شراحه بان عدم الافراد لا يصلح مانعاً من الترادف كما في اجمع واخواته انما المانع من الترادف عدم اتحاد المعنى ولا شك ان نطشان لا معنى له وانما التأكيد فيه ضروري لا معنوي (قال) ﴿ فصل ﴾ الاشتراك واقع للاستقراء قوله وقد عرقته ، أقول قال المحشى يعنى أنه لفظ دال على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاء مستقلاً اهـ وفي مختصر ابن الحاجب ان القرء موضوع للطهر والحيض معاً على البذل من غير ترجيح واحترز بقوله معاً عن التواطى فانه ليس بموضوع للأفراد بل للمشارك وبقوله عن البذل عن الموضوع

قولهم بسن فقال ما ادري ماهو (قوله) بخلاف المتبوع ، فان عطشان مثلاً دل على معناه مجزئاً ومنفرداً فقد خرج التابع والمتبوع عن تعريف المترادف بقيد الانفراد وان لم يعتبر قيد الانفراد امكن اخراجهما بقيد وحدة الجهة وانت خبير بان اخراجهما عن المترادف انما هو بالتعريف الذي ذكره الشريف في اول بحث المترادف وقد نقلناه فيما سبق واما المؤلف عليه السلام فقد اكتفى في تعريف المترادف بما افاده التقسيم فيما سبق فيرد التابع والمتبوع ونحوهما والله اعلم (قوله) «فصل» والمشارك ، أتى بالواو هاهنا وفيما سبق قال فصل المترادف وكأنه للتفتن (قوله) وقد عرقته أي ، عرفت حده بما افاده التقسيم المتقدم وهو لفظ متحدد دل على معان متعددة موضوع لكل واحد منها وضعاء مستقلاً و (قوله) ايضاً ، اي كما عرفت المترادف (قوله) وخامسها انه ممتنع ، اي محال عقلاً كذا في شرح الجمع ويدل على ان المراد الامتناع عقلاً ماسياً من شبهتهم واما الشريف فذكر انه لا يتصور هاهنا

وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع اهـ

(قوله) فيرد التابع والمتبوع ، اذا تأملت ما يفيد التقسيم من التعريف لم يرد ذلك اهـ من أنظار القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال ح عن خط شيخه (قوله) وكأنه للتفتن ، يقال بل لعطفه على المترادف وأما المترادف فهو أول أقسام الموضوع اهـ من بعض الحواشي ومن خط عن خط شيخه

(قوله) للاستقراء ، أي تتبع كلام العرب فصره بذلك إشارة الى أن ليس المراد بالاستقراء هاهنا هو المصطلح عليه اعني تتبع الجزئيات لاثبات حكم كلي وهو ظاهر ، بل الحجة في التحقيق على وقوعه اطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معاً على البديل كما ذكره ابن الحاجب ولذا قال المؤلف عليه السلام علمه علماً ضرورياً فان الاستقراء المصطلح لا يفيد الضرورة وقد اعترض في الجواهر بما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بان القرء للحيض والطهر بانه ان اراد انه موضوع لهما فلا نسلم ﴿٢٢٥﴾ الاطباق على ذلك للخلاف فيه وان

اراد انه يستعمل لهما فلا نسلم انه يلزم منه الاشتراك لجواز ان يكون حقيقة في احدهما مجازاً في الآخر ثم اختار الطرف الثاني واجاب عن قولهم لا نسلم الخ بان استعماله لهما على سبيل البديل من غير ترجيح مستلزم للاشتراك قطعاً وحق ذلك بما لا يحتمل المقام (قوله) والقرء ، هو بفتح القاف في اللغة الفصيحة وقد يضم (قوله) وعسوس ، لا قبل وادبر (قوله) قالوا لو وقع الخ ، ظاهره ان هذا حجة للمانعين في الكتاب فقط ومقتضى ذلك لزوم القول منهم بوجود ما لا حاجة اليه في السنة ولو استدلل المانعين في الكتاب فقط بغير هذه الشبهة كما فعل الشيخ العلامة في شرح التفصيل لكان اولى فانه استدلل للمانع في الكتاب فقط بانه تعالى قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمفرد ثم قال واجيب بان المقام قد يقتضي الاتيان بالمشارك لغرض كحصول الإبهام به اولاً ثم تفسيره بالمفرد فيكون اوقع في النفس ثم استدلل للمانع في القرآن وفي السنة بما ذكره المؤلف عليه السلام هنا (قوله) وهو ظاهر ، فانه في الاستدلال على وقوع المشترك

« وسادسها » انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد أشار في المختصر (١) الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول بقوله (والاشتراك) (٢) واقع للاستقراء أي تتبع كلام العرب كالعين (٣) والقرء والجون وعسوس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علماً ضرورياً ، والى الثاني والثالث بقوله (وفي الكتاب والسنة) يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت ، قالوا لو وقع فلما ان يقع

(١) يعني الغاية اه (٢) وهل يدخل الاشتراك في المجاز منهم من قال نعم كالبجر فانه يتجاوز به عن العالم والكريم والقرس شديد الجري ، ومنهم من منع وقال ان البحر ان استعمل في معنى واحد وهو الاتساع فكلمها موضوع فيما ذكر اعني واحد مجازاً اه قلت والثاني هو الاظهر وقد أشار أبو الحسين الى ان الاشتراك ثابت في المجاز كما في الحقيقة لكن اجراء لفظ الاشتراك في الحقيقي حقيقة وفي المجازي مجاز اه (٣) للباصرة والجارية والقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض وعسوس لا قبل وادبر اه

للجميع كالفاظ الشمول على مايقوله الشافعي واختاره (١) المصنف في المسئلة الثانية وبقوله من غير ترجيح عن مجازية أحدها لان الأبدال يجب تساويها ولا تساوى بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة أظهر وأرجح وقد أورد على قوله على البديل أنه ان كان وضماً فمنوع لانه وضع لعين وان كان استعمالاً فلا يتم حتى يظهر عدم نهوض الدليل على ما يختاره الشافعي هذا « واعلم » ان المشترك لا بد له من القرينة الدالة على المراد منه ضرورة على القول بعدم اطلاقه على جميع معانيه والا كان مجازاً يتعذر فهم المراد منه واذا كان لا بد من القرينة المبينة فهذا شأن الحقيقة والمجاز وقولهم المجاز محتاج الى علاقة وقرينة صارفة عن الحقيقة والمشارك الى قرينة معينة للمراد فكان أقرب تناولاً من المجاز ترجيح لا يوجب اثبات قسم مستقل من أقسام الوضع فان تحت عسوس مثلاً معنيين وتحت لفظ أسد معنيين غاية ان احد معنيي أسد يتبادر عند الاطلاق والآخر يفتقر الى القرينة بخلاف لفظ عسوس والادلة على اثبات وضع المشترك لم يخل دليل منها عن الخدس وابن الحاجب لم يعول على اثباته الا بالاستقراء ويأتى ما فيه قريباً (قوله) واقع للاستقراء ، أقول الاستقراء دليل الاستعمال وهو أعم من الوضع الذي هو الدعى وتحقق الاعمال لا يستلزم تحقق الأخص (قوله) كالعين والقرء وعسوس (١) وان كان بين قوليهما فرق اذ الشافعي يقول أنه ظاهر في الجميع والمصنف يقول مثله لكن من غير ظهور اه منه

وجود فرد منه في اللغة كالقرء مثلاً من غير احتياج الاستدلال الى الاستقراء المصطلح بل الحجة النخ كلام الحشي اه ح من خط شيخه (قوله) لا يفيد الضرورة ، قد سلف له ما عرفت من افادة بعضه القطع اه ح عن خط شيخه (قوله) للمانعين في الكتاب فقط ، غير مسلم فان الظاهر أنه جملة حجة شاملة لمن منعه في الكتاب وفي السنة معاً بدليل قوله في الآخر وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه اه ح ن بل وفي أول الكلام دلالة على ذلك حيث قال والى الثاني والثالث فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) التطويل بلا فائدة، كأن

اي بما ليس يشترك فلا يحتاج الى بيان كأن يقال اقبل وادبر، قال الشريف وقد يقال ربما لم يكن للمعنى المقصود لفظ منفرد فلا يمكن بيانه به (قوله) وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه، اي في افهام المقصود وذلك على تقدير البيان او ما لا يفيد المقصود وذلك على تقدير عدم البيان (قوله) اذ ربما يقع البيان بالمجموع الخ، قال الشريف ولان ذكر الشيء مجزأ ولا مفصلاً ثانياً اوقع (قوله) او لاشتمال معطوف على قوله اذ ربما، واما في عبارة السعد حيث قال اذ ربما يقع البيان بالمجموع او يشتمل معطوف على يقع وهو ظاهر وانما قال ربما الخ لاجراخ نحو عسس فانه يقع البيان باقبل وحده او ادبر وحده (قوله) بدليل أسماء الاجناس، فانها تدل على تفاصيل ماتحتها بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة وهو المراد بالقرود المنتشرة وللحقائق من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتراكه عليها (قوله) كاسماء الاجناس، فلا يرد انه ان بين طال بلا فائدة والا لم يفد، قد عرفت ان اسماء الاجناس انما ذكرت سنداً للامر الثاني اعني اختيار وقوعه غير مبين للامر الاول اعني اختيار وقوعه مبيناً فانه لا مدخل لاسماء الاجناس في بيان الامر الاول وذلك ظاهر فتفريع المؤلف عدم ورود الامرين جميعاً على اسماء الاجناس حيث قال

﴿٢٢٦﴾

بقال عسس بمعنى اقبل أو بمعنى أدبر (قوله) لا يمكن بيانه بمنفرد،

مبيناً أو لا وكلاهما باطل، اما الاول فلا يستلزامه التطويل بلا فائدة لا يمكن بيانه بمنفرد (١) لا يحتاج الى البيان فلا يطول (٢) واما الثاني (٣) فلعدم الفائدة وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه (٤) او ما لا يفيد وكلاهما ناقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه، والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية (٥) ولو جرى باحدهم لم يعلم المراد، او لاشتمال الابهام (٦) ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني، وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي بل قد يقصد التعريف الاجمالي (٧) كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله (كاسماء الاجناس) (٨) فلا يرد انه ان بين طال بلا فائدة والا لم يفد والى القول

(١) لانه سبحانه قادر على الاتيان موضع كل مشترك بمنفرد، قلنا قد يقتضى المقام الاتيان بالمشترك لغرض كحصول الابهام أولاً ثم تفسيره بالمفرد ثانياً فيكون اوقع في النفس اه شرح فصول (٢) قيل هو مضارع طال وفيه اه لعله اشار بفيه الى أن الازام من الخصم وقع بلزوم التطويل الثاني للبلغة المترز عنه في حد الاطباب لانه الزائد على المراد لا فائدة وقد اعتبروا في حد الاطباب الفائدة فالمناسب للبيان ذكر التطويل لا الطول لانه لا يطلق الطول على ما يطلق عليه التطويل اه سيدى هاشم بن يحيى الشافى رحمه الله (*) وفي بعض النسخ فلا يطول بالتحديد للواو اه (٣) وهو الذى لم يقع مبيناً اه (٤) قوله ما لا حاجة اليه، أى في افهام المقصود وذلك على تقدير البيان، وقوله أو ما لا يفيد وذلك على تقدير عدم البيان اه (٥) المفهوم من احتجاجهم أن التطويل من حيث اجتماع المبين والبيان للغة عنه بمنفرد واضح كما يقال رأيت نهراً فانه اخصر من رأيت عيناً جارية فالجواب بحصول البيان بالمجموع غير دافع للتطويل ولم يذكر الجواب هذا في شرح العضد فينظر اه من انظار السيد صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (*) وفي حاشية قلت فليؤت بفرد غيرهما كقول المدعى بان يقال في عين جارية ماء ونحوه فينظر في الجواب اه (٦) هكذا ذكر العلامة السعد وقد انتقض هذا الطرف في الجواهر بما حاصله ان المراد ان المذكور للبيان في القرآن غير محتاج اليه في البيان فنبت الاحتياج اليه من جهة اخرى كزيادة البلاغة مثلاً لا ينافي ذلك اه (٧) أو تقصد فائدة الابتلاء باستنباط مقصوده أو بالعزم على الامتنال من الثواب أو العقاب اه فصول البدايع (٨) وفي الجواب نظر فان اسم الجنس موضوع للتقدير المشترك وهو معلوم من اللفظ بخلاف المشترك فان المقصود منه قدر معين وهو غير معلوم اه نهاية الاسنوى

أقول هذه أفراد من محل النزاع لا يتم بها اثبات المدعى فانه يقول المانع هي من قسم التوامي أو الحقيقة والمجاز على حسب ما يصاح له اللفظ، وإذا كان هذا الدليل أقوى أدلة المسئلة وهو كما عرفت فلا يحصل الظن بوضع المشترك لغة ولذا قيل ان الباقلاني قال لاشتراك محال وما يدعى فيه الاشتراك فهو من قبيل التوامي (قوله) كما قرره علماء المعاني، أقول قد يقال الكلام في الوضع والعرض منه الدلالة فينا فيها ما يوجب التباس واما الاستعمال والخطاب فقد يحسن فيه الابهام ثم التفسير في تركيب كما في ضمير الشأن ونحوه (قوله) كاسماء الاجناس، أقول لا يخفى ان أسماء الاجناس موضوعة للمطلق المتحقق في كل فرد فاسم الجنس ظاهر في كل فرد ألا ترى أنك اذا قلت أقتل مشركاً صدق بقتل أى فرد وأما المشترك فانه موضوع للاحد المعين فاذا قلت حصل عيناً كان مجزئاً لا يعلم المراد به الا بالقرينة فلا يتم القياس

فلا يرد انه ان بين الخ محل تأمل ، اللهم الا ان يقال صح تفريع المجموع من حيث هو مجموع فينظر ولم يذكر في شرح المختصر من الجواب الاختيار الامر الثاني حيث قال الجواب لانسلم ان وقوعه غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس والله أعلم (قوله) موجودات مجردة ، اي عن المادة بان تكون لامتحيزة ولا حالة في التخزين وهذا الخ كما في الجواهر وقد تسامح المؤلف عليه السلام بتابعته في ذلك فانه مبني على ما ذهب اليه الحكماء من اثبات الجواهر المجردة وقد تقدم الكلام على ذلك في البحث الاول (قوله) ومعدومات ، كالحركات التي ستوجد في المستقبل ونحوها (قوله) وممتنعة ، كجمع كل ضدين وكل تقيضين هذا ، ولعله عليه السلام اراد بقوله وانها غير متناهية أي المعدومات اذ لو اراد ان كل قسم منها متصف بعدم التناهي لم يستقم ذلك في المعاني الموجودة اذ ماثبت وجوده فهو متناه قطعاً لاستحالة وجود مالا يتناهي ، وشارح المختصر وحواشيه وتبعهم الشيخ العلامة في شرح الفصول لم يتعرضوا لما نقله المؤلف عن الجواهر وانما ذكروا ان من جملة المعاني مراتب الاعداد التي لا تتناهي قال في الجواهر وكذا الروايع (قوله) كان الموضوع له متناهياً ، مساواته المتناهي الذي هو الالفاظ (قوله) والا بقي اكثر المعاني ، هذه كعبارة ابن الحاجب وقد اشار في شرح المختصر الى الاعتراض عليها لأن الحكم بأكثريّة المعاني التي لا تتناهي لا يصح لأن معناها مافوق النصف ولا نصف لغير المتناهي ولهذا عدل الشيخ العلامة في شرح الفصول الى قوله والا لم يخلو ﴿ ٢٢٧ ﴾ بعض المعاني عن لفظ يدل عليه

الرابع بقوله (لا واجب) واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة (١) ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضاً من جملتها الاعداد وهي معان غير متناهية (٢) والالفاظ متناهية لتركيبها من الحروف المتناهية (٣) بضم بعضها الى بعض مرات متناهية (٤) فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهياً فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو محل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني « والجواب » انا لانسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول مالا نهية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لنفيه ، واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه (٥) ولانسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية لامكان (١) يعني غير مركبة بل بسيطة كالعقل ونحوه وقوله ومادية يعني مركبة اه (٢) اذ ما من عدد الا وفوقه عدد اه أسنوى (٣) وهي الثمانية والعشرون والركب من التناهي متناه اه (٤) اذ الالفاظ الموضوع لا تترقى عن السباني مع ان بعض تراكيبيها مهمل اه فصول البدايع (٥) وايضاً فاصولها متناهية وهي الاحاد والعشرات والمثلون والالوف والوضع المفردات لا المركبات اه اسنوى

المسميات غير متناهية ثم اجاب بعدم تسليم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية واما التماثلة فاجاب بانه لا يجب الوضع لها بخصوصها بل الوضع للحقيقة المشتركة بينهما لا لأفرادها (قوله) ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره ، اي لغير الحاصل في الوجود اذ هو الذي نعقله ونعبر عنه (قوله) ولا نسلم ايضاً ان الالفاظ متناهية ، هذا المنع مترتب على شيء لم يذكره المؤلف عليه السلام وهو تسليم عدم تناهي المعاني لا على تناهيها المستفاد من قوله والجواب لانسلم ان المعاني غير متناهية وذلك ظاهر فلو قال ولو سلمنا ان المعاني غير متناهية فلا نسلم ان الالفاظ متناهية فلا يلزم وجود الاشتراك وقولك المركب من المتناهي متناه قلنا لانسلم ذلك لامكان تركب كل حرف الخ لظهور المعنى واستقام قوله فيما يأتي وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع فان قول المؤلف عليه السلام اولا يتناهي معاً وهو الجواب الثاني اشارة الى ما لم يسبق ذكره كما عرفت لأن المؤلف عليه السلام انما ذكر تناهيها

(قوله) وقد تسامح المؤلف عليه السلام ، يتحقق نسبة التسامح اليه اذ هو حاك اه حسن بن يحيى الكبيسي عن خط العلامة احمد بن محمد (قوله) ولا نصف لغير المتناهي ، يمكن أن يقال أن أفعل التفضيل ههنا مجرد عن الزيادة فلا كثريّة بمعنى الكثرة وقد جوز نجم الدين وجوده بدونها كما في قول الشاعر « ملوك عظام من ملوك اعظم » وغيره كثير والله سبحانه أعلم اه ح

وابن الحاجب وشراح كلامه لم يتعرضوا لهذا التردد بل ذكروا بعد تسليم عدم تناهيها ان الالفاظ غير متناهية قال في شرح المختصر سلمنا الاحتياج الى الوضع بجميع المعاني الغير المتناهية لكن لانسلم اخلو، قولك الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية « قلنا » نعم ولكن لانسلم ان المركب من المتناهي متناه فتأمل والله اعلم (قوله) تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات، اي هيئات الصور الحالية في تلك الحروف بضم بعضها الى بعض على وجوه مختلفة من الحركات والسكنات ولو قال لا مكان تركب كل حرف مع آخر وضم الالفاظ المفردة بعضها الى بعض بالاضافة او بالعطف او غيرها واسند باسماء العدد الخ لكن اشمل (قوله) واسند باسماء العدد، هذا سند لمنع ان المركب من المتناهي متناه كما عرفت (قوله) لعدم تناهيها، فانه يعبر عن كل مرتبة من مراتبها التي لا تنتهي بعبارة تختص بها اما بضافة بعضها الى بعض او التركيب او التشبيه او الجمع او شبه الجمع اذ تفهيم المعاني يحصل بالمركبات أيضاً (قوله) ولا يكون، اي الوضع ﴿٢٢٨﴾ الظاهر انه معطوف على قوله فرع عن تصورها فيكون التقدير لان الوضع

للمعاني لا يكون الالفائدة تخاطب الناس بها اي بالموضوعات وهو اي تخاطب الناس بها موقوف على تصورهم للمعاني وذلك المتصور متناه (قوله) فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل الخ، يعني لا يرد ما يقال ان استحالة الوضع لغير المتناهي منتفية اذا قيل بان الواضع هو الله لان التصور في حقه الذي هو علة الاستحالة منتف إذ علم الله ليس بتصور «ووجه» عدم وروده بان يقال انا وان سلمنا انتفاء الاستحالة لكن تنتفي فائدة الوضع وهي التخاطب لتوقف تخاطب الناس بها على تصور المتخاطبين وتصور غير المتناهي محال والله سبحانه حكيم لا يضع الاما تحصل به فائدة التخاطب (قوله) اذا قيل، قيد لقوله فلا يرد (قوله) ومثل بالنقيض، اي لفظ النقيض وانا

تركب كل حرف مع آخر مع الاختلاف في الهيئات الى ما لا نهاية له واسند باسماء العدد (١) لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسما الى ما ذكرنا اشار بقوله (وتناهي الالفاظ لا المعاني ممنوع) بل اما يتناهي معا وهو الجواب الاول ولا يتناهي معا وهو الجواب الثاني (وان سلم) ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية (فالقصود بالوضع متناه) فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا يتناهي محال ولا يكون الالفائدة تخاطب الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله تعالى (٢) والى القول الخامس والسادس اشار بقوله (ولا ممتنع مطلقا) سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامين متناقضين ومثل بالنقيض اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين بوضع أو كان موضوعا لغيرها كالقرء (٣) (ولا) ممتنع (بين النقيضين) (٤) فقط، احتج المانعون مطلقا بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود خلفاء القران قالوا وما يظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان يكون

(١) فان اصولها اثنتا عشرة كلمة واحدة الى عشرة ومائة وألف و تراكيها لا تنتهي اما بتركيب نحو احد عشر أو شبه جمع نحو عشرين أو تنبيه نحو ثمانين أو بطف بنائين فردين نحو ألف ومائة ومفرد وشبه جمع نحو احد وعشرين أو ثلاث نحو ألف ومائة و واحد أو رابع نحو ألف ومائة واحد وعشرين وهلم جراهم من شرح الجلال على المختصر (٢) لانا نقول لا يضع الاما تحصل به فائدة التخاطب لا ما لا يتناهي اه (٣) فانه موضوع للضدين وفي الفصول للنقيضين وفيه نظر والصواب ما هنا اه (٤) التائل به الرازي اه

قال اذا فرض وضعه الخ لأن النقيضين هما المختلفان بالايجاب والسلب ولا يتحقق وضع اللفظ لهما بالتحقيق وانما فرضه كثير من شارحي المختصر لتوجيه كلام ابن الحاجب في بحث مرجحات المجاز على الاشتراك حيث قال ويؤدي أي المشترك الى مستبعد من ضد او نقيض في لفظ النقيض اذا جعل السكل من الايجاب والسلب لا لاقدرد المشترك واما القرء فانما هو من الموضوع للضدين (قوله) فاما حقيقة ومجاز، كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها كالذهب لصفاته والشمس اضيائها

(قوله) اذ علم الله ليس بتصور، الاولى ان يقال في تقرير المراد لا يقال ان تصور ما لا يتناهي محال ممنوع بل هذه الاستحالة منتفية لأن الواضع اذا كان هو الله لا يستحيل ان يعلم ما لا نهاية له بل معلوماته غير متناهية اتفاقا وتقرير الجواب ان الغرض من الوضع هو الوضع لما يتصوره الناس لا لما يعلمه الله اه (قوله) في لفظ النقيض، أي في اطلاق لفظ النقيض اه ح عن خط شيخه

(قوله) موضوعا للقدر المشترك، كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء في الحوض أي جمعه والدم يجتمع في زمن الحيض في الرحم وفي زمن الطهر في الجسد (قوله) باعتبار اشتغالها، في حاشية الشريف اشتغالها وهي أوضح وعبرة المؤلف مبنية على عود ضمير اشتغالها إلى الاجناس وضمير عليها للحقائق فيستقيم أيضاً (قوله) وإلى الشبهة وجوابها، كأنه أراد ما هو المعتمد في الجواب وهو قوله سامنا فلا نسلم الخ إذ صدر الجواب لم تشر إليه عبارته عليه السلام في المتن (قوله) ذير التردد بينهما أي بين التقيضين وهو حاصل عقلا مثلاً إذا قيل ثبت التقيض لزيد مع فرض وضعه لنفي الشيء وثبوته لم يفد عند سماعه إلا أن زيدا ثابت له النفي أو الاثبات ولا فائدة في الوضع لا فائدة ذلك إذ يعلم عقلا عدم خلوه ﴿٢٢٩﴾ عن أحدهما، قال في المحصول لا يجوز أن

يكون اللفظ مشتركاً بين نفي الشيء وثبوته لأن اللفظ لا بد أن يكون بحال متى أطلق أفاد شيئاً والا كان عبثاً والمشارك بين النفي والاثبات لا يفيد إلا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل أحد (قوله) بالتحصير التردد بين أمرين، هكذا عبارة الشيخ العلامة رحمه الله تعالى إلا أنه قال بين أمرين يغفل الذهن عنهما وهي أوضح في المراد لأن المقصود أن الذهن يغفل عن أمرين من المتناقضات فإذا أطلق اللفظ الدال عليهما استحضرهما وانحصر تردده فيهما وأما قبل إطلاق اللفظ فقله كان تردداً في غيرها من المتناقضات الحاضرة في ذهنه غافلاً عن هذين الأمرين فإن ارتفع المتناقضين عن الذهن جائز وأما المتنع ارتفاعهما عن الواقع (قوله) ثم ينفه، من واضعين فيه ما تقدم من القول بأنه مبنى على مذهب من جزم بأن اللغات اصطلاحية والمؤلف عليه السلام غير جازم كذا نقل وقد يجاب عن هذا وعن ما تقدم

موضوعاً للاحدهما واستعمل في الآخر واشتهر فاشتبهه الحقيقى بالمجازى فظن أنه مشترك بينهما وأما متواطى لكونه موضوعاً للقدر المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتبارهما فظن ذلك «والجواب» لأن سلم أن الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لحصول المقصود بالقرائن مفصلاً كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية أو المتأالية التي فهم منها المقصود تفصيلاً، سامنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الإجمالي بدليل أسماء الاجناس فلها لا تدل على تفاصيل ماتحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها أمر مجمل سواء قيل أنها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة (١) أو لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتغالها (٢) عليها وإلى الشبهة وجوابها أشار بقوله (والاخلال بالفهم ممنوع كاسماء الاجناس و) احتج المانعون لوقوع المشترك بين التقيضين بأنه لو جاز وضع لفظ لها للزم (العبث) إذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل (٣) لعدم اخلوع عن أحدهما (٤) واجيب بأنه (مدفوع) لحصول الفائدة (بالتحصير التردد (٥) بين أمرين وإن سلم) لزوم العبث (لم ينفه (٦) من واضعين) يضعه أحدهما للاحدهما بخصوصه والآخر للآخر بخصوصه

(١) يعني أنه أي اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها اه (٢) قوله باعتبار اشتغالها أي أسماء الاجناس وقوله عليها يعني الحقائق اه (٣) في العقل اه محلى (٤) وذلك لأن الواقع لا يتخلو عن أحدهما فلا يستفيد السامع باطلاقة شيئاً وانترض بأنه بدون الوضع يحتاج إلى دليل مستقل ومعه لا يحتاج إلا إلى قرينة تعين المراد اه (٥) صواب العبارة باستحضار التردد كذا صرح به في شرحي الجمع للمحلي وإني زرعته فانه قال ما لفظه واجيب بأن فائدته استحضر التردد بين أمرين يغفل الذهن عنهما والفائدة الإجمالية قد تقصد والمحلى قال مثله فانه قال «واجيب» بأنه قد يغفل الذهن عنهما فيستحضرهما بسماء، ثم يبحث عن المراد منهما اه (٦) الضمير النصب للوقوع وقد تقدم أي لم ينف دليلهم أعني لزوم العبث ووقوع المشترك من واضعين اه

بأن هذا الجواب منع والمنع قد يكون بغير مذهب المانع

(قوله) وعبرة المؤلف مبنية الخ، ووجهه أنه يلزم اتحاد المشتمل والمشمول عليه فالأولى عود ضمير اشتغالها إلى الأفراد المدلول عليها بلفظ فرد في كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه

(قوله) قولاً سابقاً، يعني أنه أورد ما ذكره المؤلف وزاد قولاً سابقاً وهو أنه جائز غير واقع إلا أنه لم يعين القائل بالامتناع بناءً منه أن مذهب ثعلب ومن معه هو القول بالجواز دون الوقوع (قوله) البلخي، هو أبو القمم الكعبي ينسب إلى بلخ وقياسه (قوله) وجعل أي صاحب ﴿٢٣٠﴾ الجمع نفيه الخ، هذا الكلام يشعر بأن ما في الجمع مخالف لما ذكره المؤلف وليس

كذلك فإن المؤلف أيضاً جعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز (قوله) ومن تتبع احتجاجاتهم، أي ثعلب ومن معه كقبولهم أنه يخل بالقسم كما سبق يعني وهو من الحكيم متمنع وهذا إنما يتم إذا ثبت كون ثعلب ومن معه المستدلين بذلك لكن الذي في شرح المختصر وشرح الجمع أن ذلك حجة للمانع من غير تعيين أنه ثعلب ومن معه (قوله) وقد صرح الشارح العلامة، بأنه أي القول الثاني وهو المشار إليه في مختصر المنتهى بقوله قالوا لو وضعت الانفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع الخ يعني فيتمنع من الحكيم وكان المؤلف قصد بنقل ما صرح به العلامة تأييد نسبة الامتناع إلى ثعلب ومن معه كما هو ظاهر سياق عبارته وينظر في وجه كونه مؤيداً بذلك ويمكن أن يكون وجهه أن الاستدلال للقول الثاني في مختصر المنتهى هو ما جعله المؤلف حجة لثعلب ومن معه لكن ذلك إنما يتم لو عين الاحتجاج لذلك في مختصر المنتهى لثعلب ومن معه وقد عرفت أنه لم يعين المحتج بذلك ويمكن أن يكون نقل

أنما ينبغي نوعاً مخصوصاً من المشترك (١) وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينبغي ما ادعينا من وقوع مطلق المشترك «واعلم» أنه ذكر في جمع الجوامع قولاً سابقاً وهو أنه جائز غير واقع وعزاه إلى ثعلب والابهرى والبلخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع احتجاجاتهم علم أنهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بأن القول الثاني فيه لمانعين ﴿مسئلة﴾ اختلاف في المشترك هل يجوز (٢) (إطلاقه على الكل) من معنييه ومعانيه (ان صرح الجمع (٣))

(١) قات وقد تفي العبثية مع اتحاد الواضع ببيانه لوضعه الاول والله أعلم اه سيدنا على الطبري (٢) وفي شرح الاصفهاني على المنهاج مالفظة المشترك اما ان يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً غير واقع أو ممكناً وانما فهذه احتمالات أربعة قال بكل من هذه قائل اه (٣) وصحة الجمع بين المعنيين تكون بأن يصح انتسابه إلى كل واحد من المعنيين في التركيب كقولك العين متبريد الجارية والذهب أوبان يكون المنسوب اليه في التركيب قابلاً للتوزيع بالنسبة إلى المعنيين بأن يكون البعض منسوباً إلى أحدهما والبعض الآخر منسوباً إلى الآخر كما في قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فإن الضمير قابل للتوزيع لاختلاف مدلول الصلوة بالنسبة إلى الله والملائكة اه شرح زر كشي على الجمع (*) عقب أبو زرعة في شرح الجمع رواية الجمع عنهم بقوله وقيل المعروف عن هؤلاء الاحالة اه كلامه

(قال) ﴿مسئلة﴾ إطلاقه على الكل أن صرح الجمع، أقول في حاشية الشرح لسعد الدين أن للمشارك أحوالاً أحدها إطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البذل بأن يطلق تارة ويراد هذا ويطلق أخرى ويراد ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة «الثاني» إطلاقه على أحد المعنيين لأعلى التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك مثل ربص قرء أي مطهراً وحيماً وليكن ثوبك جونا أي أسود وأبيض وليس في كلام القوم ما يشعر بأثبت ذلك أو نفيه إلا ما يشير إليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن «الثالث» إطلاقه على مجموع المعنيين بأن يراد به في إطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث يفيد أن كلاهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً أن وجدت علاقة مصححة، فإن قيل علاقة الجزء والكل متحققة مطلقاً، قلنا ليس كلما يعتبر جزءاً من مجموع يصح إطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع إطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض بناءً على أنها جزؤه «الرابع» إطلاقه على كل واحد منهما بأن يراد به في إطلاق واحد هذا وذلك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الأثبت والنفي وهذا هو المتنازع فيه (قال) أن صرح الجمع، أقول: تنبيهه لصحة الجمع بالقرء مشكل إذ لا يصح اجتماع الحيض والطمهر معاً وإن أراد مع اختلاف الزمان فمع كونه ليس بجمع بينهما وقد مثله بأقرأت هند أي حاضت وطمهرت فإن

ما صرح به العلامة تأييداً لما في الجمع ولا ينبغي أنه لا يليق الاشتغال بنقل هذه التكميلات لتصحيح نسبة مثل هذا القول

(قوله) فإن المؤلف أيضاً الخ، الذي يستفاد من كلام المؤلف في أدلة المانعين منع الجواز ﴿كأن وقوعه في تأمل من ابن اخذ القاضي من كلام المؤلف أنه موافق لما في الجمع انشاء الله تعالى فتأمل اه ح من خط شيخه ولعله اخذ الموافقة من حصر الأقوال اه ح من خط شيخه﴾ وهو صريح كلام المؤلف هنا في قوله ومن تتبع احتجاجاتهم الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) كقرء، مثال لما صح الجمع بينهما لان القرء مشترك بين الطهر والحيض، وعين مثال لما صح الجمع بينها لان العين مشتركة بين الذهب والشمس والناظرة «واعلم» ان المراد بصحة الجمع صحته بالنظر الى الحكم فانه يصح الجمع بالنظر اليه نحو القرء من صفات النساء والجون محدث، والعين جسم، اذ لو كان المراد صحته باعتبار نفس معاني المشترك لم يصح في هذين المثالين فان معنيتين القرء ومعاني العين لا يصح اجتماعهما واجتماعها ولهذا فان بعضهم لما مثل لما لا يصح الجمع بين معنيتين بالقرء للطهر والحيض والجون للأسود والابيض اعترضه السعد بان القرء للطهر والحيض والجون للأسود والابيض مما يصح الجمع بينهما بحسب الحكم كذا ذكرنا ثم قال التمثيل بصيغة افعال الامر والتهديد اولى (قوله) فانه لا يمكن جمعهما، فان الامر يقتضي التحصيل والتهديد يقتضي الترك (قوله) بان تتعاق النسبة بكل واحد، وذلك بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل واحد منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات (قوله) لا بالمجموع من حيث هو مجموع، بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ومتعلق النفي والاثبات فانه ليس من محل النزاع اذ لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازاً ان وجدت علاقة مصححة هكذا ذكره السعد ولو ذكره ﴿٢٣١﴾ المؤلف عليه السلام لكن اولى

ولعله تركه لاستدعائه الى مزيد بسط فان السعد ذكر بعد قوله ان وجدت علاقة مصححة مانقطة فان قيل علاقة الجزء والكل متحققة قطعاً «ثم اجاب» بان ليس كل معتبر جزءاً من مجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع الماء والارض بناء على انها جزؤه واعترضه صاحب الجواهر بما حصله ان وجه امتناع اطلاق الارض على مجموع الماء والارض انه لم يعتبر في العرف مجموع مركب من الماء والارض حتى يكون الارض جزءاً له بحسب الاعتبار اذ لو اعتبر ذلك المجموع صح اطلاق عند من اعتبره قطعاً «واعلم» ان المشترك

بينهما اذ بينهما كقرء وعين بخلاف صيغة افعال الامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيها فانه لا يمكن جمعها، وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنيتين او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد (١) لا بالمجموع من حيث هو مجموع (٢) بان يقال رأيت العين ويراد بالباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون أى الاسود والابيض وأقرأت هند أى حاضت وطهرت وفيه ستة أقوال «الاول» قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي (١) على حديثه بالمطابقة في الحال التي يدل على الآخر بها اه اسنوى كدلالة العشرة على آحادها ولا السجل البدلي بان يجعل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البدل اه ونقل الأصفهاني في شرح الحصول انه رأى في مصنف آخر لصاحب التحصيل ان الاظهر من كلام الائمة وهو الاشبه ان الخلاف في الكل المجموعي فلذا اقتصر الوالد رحمه الله عليه (٢) وضبط المذهب انه لا يصح مطلقاً او يصح عقلاً لا لغة او يصح لغة في النفي فقط وذلك لانه يشبه وقوع النكرة في حين النفي أو الاثبات أيضاً لكن في صورة صحة الجمع خاصة او مطلقاً من غير ظهور في المعنيين الزمان مختلف فلم يجتمعا فكذلك افعال امرأ وتهديداً اذا اختلف زمانهما وان اتحد لم يصح بخلاف رأيت العين كما مثله فان الرؤية في زمن واحد ومثله في الدار الجون يصح اجتماعهما فان اريد الجمع مع اتحاد الزمان صح في المثالين الآخرين ولا يصح في الاول ولا يتم الاستدلال ببعض اختلاف زمان الغفرة والاستغفار وان جاز اتحادها زماناً

احوالاً اربعة اقتصر المؤلف عليه السلام على قسمين منها هما الكل المجموعي والكل الافرادي لظهور الاشتباه بينهما واما القسمان الآخران اعنى اطلاقه على كل واحد من المعنيين على سبيل البدل واطلاقه على احد المعنيين لاعلى التعيين فاشتبه محل النزاع بهما غير ظاهر فلذا لم يذكرهما واما السعد وتبعه الشيخ العلامة فذكر الاحوال الأربعة للمشارك الاول منها والثاني ما ذكره المؤلف عليه السلام، والثالث اطلاقه على كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة، والرابع اطلاقه على احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا أو ذاك مثل ترصي قرءاً أي طهراً أو حيضاً وليكن ثوبك جوياً أي أسوداً أو أبيضاً فالاوليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرآن، واعترضه صاحب الجواهر بان شارح المختصر قد اشعر كلامه بان اطلاق المشترك على احد المعنيين أي على الاحد الدائر مجاز حيث قال في بحث علامات المجاز انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لابعينه على انه المراد واللفظ موضوع له

(قوله) ليس كل معتبر جزءاً، في نسخة ليس كلما يعتبر جزءاً اه ح

مستعمل فيه فلا يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو تفيه سوى كلام المفتاح « فان قلت » ان من أثبت هذا القسم ابن الحاجب ومن معه وم القائلون بان اطلاق المشترك على كل واحد من المعنيين مجاز لاحقية حيث قالوا انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البدل والسبق علامة الحقيقة كما سنذكره ان شاء الله تعالى في تقرير شبههم فكيف يصح القول بأنه ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو تفيه ﴿ ٢٣٢ ﴾ الا كلام المفتاح وكيف لم يعترض لذلك صاحب الجواهر على كلام السعد أيضاً كما

القضاة والشيخ الحسن والقاضي جعفر وهو قول الاكثر انه (يجوز) اطلاقه على كل من معنييه او معانيه (حقيقة) لا مجازاً (فيحمل) المشترك اذ اورد (بلا قرينة) (١) عليه اي على الكل من معانيه لانه ظاهر (٢) في الكل ولا يحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى (٣) عموم المشترك، فالعام على هذا القول قدمان قسم متفق الحقيقة (٤) وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي، وبعض اهل هذا القول يذهب اني ان المشترك حقيقته في الكل (٥) من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد أو كل واحد وهذا عندي ارجح (٦) «القول الثاني» قوله (وقيل لا) يصح (٧) اطلاقه على الكل

جميعاً او مع الظهور فيهما اه مير زاجان (١) معنية لاحدهما اما لو لم يتجرد وجب الحمل على ما أدت اليه القرينة فان دلت على ارادة احدهما كان حقيقة وان دلت على ارادة المجموع من حيث هو مجموع كان مجازاً اه شرح فصول (٢) المراد بالظاهر مقابل المجله اه (٣) قوله وهذا معنى الخ، أي الحمل المذكور هو معنى قولهم عموم المشترك وقوله فالعام على هذا القول أي على القول بحمل المشترك على الجميع اه (٤) كسائر الفاظ العموم وقوله تختلف الحقيقة كه يوم المشترك اه (٥) قال في الفصول ومنه حديث الغدير قال الشيخ اطف الله في شرحه ما قلته المتواتر في حق امير المؤمنين كرم الله وجهه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه فان المولى قد يراد به مالك التصرف والمعتق والخليف والجوار وان العم والناصر فيجب حمله على جميع ما يصح من هذه المعاني ومن جملة ما يصح حمله عليه مالك التصرف فيتناوله لفظ المولى من الحديث ويكون مراداً به وان اريد منه غيره بما يصح لاما يتبع كالمعتق فيكون من هذه الجهة حجة على امامة امير المؤمنين كرم الله وجهه على ان الحجة عليها قامت وان لم تقل بجواز الحمل على جميع المعاني الغير المتنافية فانه يتعين ان المراد بها هنا مالك التصرف بقرينة صدر الحديث اولي بكم من انفسكم وآخره وانصر من نصره واخذل من اخذله اه بحروفي (٦) فيكون مجازاً كما سيأتي وفي حاشية مائة ينظر في وجه الرجحان بهذا الوجه فان التبادر من الحقيقة الظهور اه (٧) سؤال يرد على ما ذهب اليه ابو هاشم ومن معه وهو ان يقال ليس مذهبكم ان كل مجتهد مصيب وان الله تعالى مرید من كل مكلف ما ادى اليه اجتهاده وقد اختلف آراء المجتهدين فمنهم من قال ان المراد بالقرء في العدة الحيض ومنهم من قال ان المراد به الطهر وذهب فريق الى هذا وفريق الى هذا وصار ذلك مراد الله به فقد اراد الحيض والطهر جميعاً بالقرء وله ومن معه ان يجيب عن ذلك بان الله تعالى اراد مراداً واحداً من الجميع وهو بذل الجهد في المقصود بالقرء او يقال ان الله تعالى تكلم بالآية مرتين فادار باحدهما الطهر وبالاخرى الحيض اه جوهره

اعترض عليه بكلام الشارح المحقق بأنه مجاز « قلت » هذا الايراد يندفع بتحقيق كلام ابن الحاجب وبيان انه لم يقصد ابن الحاجب بقوله انه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما هو الاحد الدائر المبهم بل قصد انه يسبق احد المعنيين بعينه فقط على ان المراد وان كنا لانعلم بعينه وسيأتي تحقيق ذلك عند قول المؤلف فيما يأتي لاسبق احدهما على البدل والذي اراد السعد بقوله ليس في كلام القوم ما يشعر بآثار ذلك أو تفيه الخ هو الاحد المبهم الدائر وهو الذي بي عليه صاحب الجواهر اعراضه المتقدم ففرق بين ارادة احد المعنيين بخصوصه وان كان غير معلوم وبين الاحد المبهم الدائر بين المعنيين او المعاني فاعرف ذلك فانه مما يقع فيه الاشتباه والله اعلم (قوله) فالعام على هذا القول، اي على القول بحمل المشترك على الجميع وانه ظاهر في الكل وهذا التفريع ذكره في شرح المختصر لاهل هذا القول (قوله) لاحتمال ان يراد به واحد أي واحد بعينه اذ الفاظ قد وضع له (قوله) أو كل واحد فيكون مجازاً لتردده كما

سيأتي ان شاء الله تعالى في باب المجله (قوله) وهذا عندي ارجح، «قلت» وهو مبني على ماسيأتي اختياره ان شاء الله تعالى من ان المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده فان ذلك يقتضي ان لا يكون ظاهراً في ارادة كل واحد منهما ولا في ارادة احدهما منفرداً لان ذلك المعنى متحقق في حال الافتراء وحال الاجتماع فيتردد اللفظ بين ارادة احدهما منفرداً وبين ارادة كل واحد منهما والله اعلم

لأجسب الإرادة ولا بأجسب اللغة لأحققة ولا مجازاً وهو قول أبي عبد الله وأبي
هاشم وأبي الحسن الكرخي « القول الثالث » ما فاده قوله (وقيل) يصح (إرادة
لأغة) أي يصح أن يراد الكل عقلاً ولا مانع من قصده كما زعم المانع إذ الدليل
قائم على امتناعه لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازاً ولولا منعها لم يمنع غيرها
وهذا قول الإمام يحيى وأبي الحسين البصري وأبي حامد الغزالي والرازي، القول
الرابع قوله (وقيل) يجوز إطلاقه على كل ما وضع له (مجازاً) لأحققة وهو قول
جمهور المتأخرين فهذه أربعة مذاهب (١) احتج الأولون بقوله (لنا) أنه (وضع لكل)
واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الآخر ولا بالاجتماع معه (فلم يستعمل
في غير ما وضع له) وتحقيقه أن المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من
المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن
الماهية بلا شرط شيء وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع
فلاستعمال اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في نفس الموضوع
له كحال الانفراد فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شيء ولا باجتماع به (و) احتجوا
ثانياً بأنه (وقع) استعمال المشترك في معنيته (في نحو) قوله تعالى «إن الله ملائكته

(١) والخامس والسادس يذكران في آخر المسئلة أن شاء الله تعالى اهـ

(قوله) على امتناعه، أي امتناع
قصده وإرادته (قوله) لكن اللغة
منعت، استدراك عن قوله ولا
مانع من قصده أي إرادته
(قوله) منعها، أي اللغة لم يمنع
غيرها أي غير اللغة (قوله) على
ما هو شأن الماهية بلا شرط شيء،
هكذا في حواشي شرح المختصر
والمراد بهامطلق الماهية وهي أحد
أقسام الماهية والقسم الثاني منها
الماهية بشرط وهي الموجودة في
ضمن فرد أو كل فرد على القول
بوجودها والقسم الثالث من أقسام
الماهية التي هي بشرط لا شيء وهي
الماهية التي لا وجود لها إلا في
الذهن

(قوله) على القول بوجودها،
ينظر ما فائدة القيد بل هو موم
أنه يريد بهذا القسم السكلي الطبيعي
وليس هو هو، وإذا أردت تحقيق
أقسام الماهية فخذ من حاشية
اليزدي اهـ عن خط شيخه

(قوله) وتحقيقه أن المعنى الموضوع له إلى قوله بشرط أن يكون وحده وبشرط أن يكون
لا وحده، أقول هذا محل النزاع إذ المانع يقول أنه وضع بشرط أن يكون وحده وحاصل
ما فاده العضد في تقريره لكلام الشافعي أنا إذا قلنا هو موضوع لا بقيد الوحدة ولا بقيد
الجمع بل مطلقاً فكأنه إذا استعمل بحسب الخارج بقيد الوحدة كان حقيقة كذلك إذا استعمل
مع قيد الاجتماع يكون حقيقة وقد ألم بهذا المصنف إلا أنه أورد عليه بعض المناظرين في العضد
أنه بقي النزاع بحاله لأننا لا نسلم أن الوضع غير مقيد لأننا اشتربنا في الحقيقة انضمام الاستعمال
إلى الوضع حين رسمناها بقولنا الحقيقة اللفظ المستعمل فيها وضع له وقبل الاستعمال ليس
بحقيقة كما يأتي وقد استعمل بقيد الوحدة بحسب الواقع لأجسب القصد إذ لا يشترط وهل
استعمل بقيد الاجتماع حتى يكون حقيقة لأدليل على ذلك إذ لو علم الاستعمال كذلك لم يبق
خلاف، يزيد وضوحاً أن قيد الوحدة لا يذكر على جهة التقييد والاشتراط إذ لا ملجى إلى
ذلك إذ الوحدة من ضرورة صدق الوضع لقولهم أنه وضع المشترك لكل واحد وضماً مستقلاً
والعجب كيف يحكون بذلك ثم يقولون وضع لا بشرط الوحدة وكذلك وقع في الاستعمال
وأما قيد الاستعمال فلايس بشرط في الوضع بل لا تقبله عبارتهم فيه ولم يثبت استعماله كذلك
لما عرفت فليتأمل

(يصلون على النبي (١)) ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار لتبادرها عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لاسنادها الى الله تعالى وإلى الملائكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة (والاصل) في الاستعمال (الحقيقة) ولا يعدل عن الاصل الا بدليل فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء (٢) باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولانه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلي والملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل (٣) ايضاً

(١) وحيث وقع الاستشهاد بالآية الكريمة هنا فلا بأس أن نذكر نبذة مختصرة فيما يتعلق مسألة الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم اكمالاً للفائدة، وايضاحاً لحكم الكلمة التي هي على لسان كل مؤمن متكررة وواردة، وقد رأينا بعض العلماء رحمه الله نقل الكلام عليها هنا في الحواشي مع تطويل يسير فاقصرنا على المهم النافع منه وألحقنا ما تدعو اليه الحاجة مما فيه مزيد نفع وتوضيح فنقول « قال » في الثمرات ثمة ذلك الأمر بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وفي هذه المسئلة أربعة أقوال الأول ان الأمر للندب لا للوجوب وانه يكفي الاعتراف بنبوته واعتقاد تعظيمه وهذا قول أبي حنيفة والناصري، والثاني الوجوب في صلاة ان فرض وهذا مذهبنا والشافعي وكذا يجب الصلاة في خطبة الجمعة « الثالث » يجب في العمرة لأن الأمر لا يتكرر الا بدليل وهذا قول الطحاوي، قلنا قد ظم الدليل وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي « الرابع » يجب عند ذكره صلى الله عليه وآله وسلم وهو مروى عن أبي مسلم وفي الحديث من ذكرته عنده فلم يصل علي فدخل النار فابعد الله ثم ساق صاحب الثمرات كلاماً الى أن قال راوياً عن الكشاف ولو تكرر ذكره في المجلس لم يتكرر الوجوب كما لا يتكرر السجود في تكرر آية المسجدة وكذا تسميت العاطس قال وكذا استحب في كل دعاء في أوله وآخره لأنه تعالى لا يرد الصلاة على النبي فكذلك لا يرد ما بين التقوين وأما السلام فأكثر العلماء لم يوجبوه والشافعي أوجب في صلاة ان فرض، وأما الصلاة على آله فتجب عندنا حيث يجب الصلاة عليه وللشافعي في الصلاة على الآل قولان هل يجب في الصلاة أم لا وفي الحديث فيما رواه الحاكم كيف نصلي عليك يا نبي الله فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم اه المراد نقله مختصراً « قلت » وبما يدل على وجوب الصلاة على الآل حديث البخاري في باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة قال لقيني كعب بن عجرة فقال ألا اهدي لك هدية أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج علينا فقلنا يا رسول الله قد علمنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك قل قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل ابراهيم انك حميد مجيد الحديث اه (٢) إشارة الى ما ذكره ابن الحاجب من ان المراد بالصلاة هو الاعتناء الخ اه من املائه عليه السلام (٣) قيل واستعماله في السكك خلاف الظاهر كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم بأس خطيب اقوم أنت لمن قال ومن يعصهما فقد غوى ولأن الآية مسوقة لطالب الاقتداء بان يوقع مثل ذلك الفعل وانما يكون باعتبار الحاصل من الملائكة وهو الاستغفار لا الحاصل من الله تعالى وهو المغفرة والرحمة وقد أشار الى الوجه الأخير في التلويح اه من خط سبلان

(قوله) فلا يرد انها مستعملة في الاعتناء باظهار الشرف ، قال في شرح المختصر فيكون متواطئاً لا مشتركاً ، وهذا هو الذي اراد المؤلف بقوله وهو مشترك الخ والمراد ان الصلوة استعملت في معنى مجازي شامل للعنيين ليصح تفريع قوله فلا يرد انها مستعملة الخ على قوله والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لو كان المراد استعمالها حقيقة لم يستقم التفريع « وقد أجاب » في شرح المختصر بانه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول انه مجاز وان كان خلاف الاصل لما ذكرنا من الدليل « قلت » و اراد بالدليل ماسياً من دعوى سبق احدهما على البديل وسيدفعه المؤلف عليه السلام بما ستقف عليه وفيه ما ستعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) ولا أنه حذف الخ ، كما اجاب به في شرح المختصر ايضاً دلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه (قوله) لدلالة ما يقارنه وهو يصلون عليه ، أي على الخبر من الاول اه ح

(قوله) احتج المانع ، أي المانع حقيقة ومجازاً بحسب اللغة والارادة هذا مقتضى ما تقدم من المذهب الثاني لسكر الاحتجاج المذكور في المتن أما يدل على المنع بحسب اللغة حقيقة فقط لأعلى المنع بحسب الارادة وعلى المسح مجازاً فلم يشمل أطراف المدعى وقد ذكر في الشرح الاحتجاج على منع الاستعمال مجازاً والشيخ رحمه الله في شرح القصول استدلل على المنع بحسب الارادة بأن المخاطب بلغة العرب يجمدن نفسه تعذر كونه مريداً بعبارة واحدة شيئاً وخلافاً في وقت واحد «ثم اجاب» بما نقل عن أبي طالب عليه السلام من انا نجهه متأثراً منا لان كل واحد يعلم من نفسه انه يصح ان يريد بقوله للغير تجنب نكاح المرأة التي نكحها ابوك العقد الوطني جميعاً وانه لا مانع يمنع من ذلك انتهى ومثله في منهاج الامام المهدي عليه السلام ولو جعل المؤلف عليه السلام حجة هذا القول ماسياً من الاحتجاج بأن معنى المشترك هذا وحده وهذا وحده الخ لشمول الاطراف وقد اشعر بذلك كلام السعدي في شرح قوله وقيل بل لا يصح ان يراد حيث قال وسيأتي تقرير الدليل بجوابه ولم يذكر الا ماسياً للمؤلف ﴿٢٣٥﴾ فتأمل والله اعلم (قوله) ان لم يوضع

للمجموع لم يجز استعماله فيه ، هذه الملازمة انما تتوجه بناء على عدم الفرق بين الجميع والمجموع اذ لو اريد بالجميع الكل الافراي وبالمجموع الكل الجموعي بطل الاستدلال بها كما لا ينبغي سواء عاد ضمير فيه الى الجميع أو الى المجموع وأيضاً يلزم اذا اريد بهما الكل الجموعي الخروج عن محل النزاع اذ هو في الكل الافراي فاستدلال المخالف بهذا المختل من اصله فينظر (قوله) وان وضع له أي للمجموع يعني من أنه موضوع لكل واحد اتفاقاً (قوله) كان استعماله في المجموع استعمالاً له ، في بعض معانيه لان المعنى الآخر هو كل واحد واحد من معانيه او معانيه (قوله) والجواب الخ ، حاصل الجواب منع الملازمة القائلة ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله في

احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع اما حقيقة فبانه ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال للفظ في غير مدلوله وان وضع له كان استعماله فيه استعمالاً له في بعض (١) معانيه وهو خلاف المدعى «والجواب» اننا نختار انه لم يوضع للمجموع (ولا نسلم توقف الجواز) أي جواز الاستعمال في الجميع (على الوضع للمجموع (٢) لغناء الوضع لكل واحد في ذلك لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والثني فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات والثني كما عرفت ، وفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الكل الافراي والكل الجموعي وهو مشهور ، ويوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافرد ولا يصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد ، واما مجازاً فبان استعماله في المعاني على ان يكون كل منها مراداً باللفظ ومناطاً بالحكم

(١) كما يقال السجود في قوله تعالى (والله يسجد) موضوع لثلاثة معان ، الخضوع على افرايه ، ووضع الجبهة على افرايه ، وللمجموع من حيث هو مجموع فعلي هذا التقدير يكون اعمال اللفظ في المجموع اعمالاً في بعض ما وضع له لافي كلها وهو خلاف المدعى اه اسنوي معنى (*) وهو موضوع له ولكل واحد وحده بما وضع له اه (٢) قلت ظاهر السياق يقتضي بان هذا الدليل المذكور في المتن المانع مطلقاً من حيث الارادة ومن حيث اللغة وما ذكر في المتن انما يفيد نفي كونه حقيقة فتأمل اه فكان القياس الاشارة في المتن الى الطرف الآخر المذكور في الشرح أعني امتناع كونه مجازاً ليتم الاستدلال اه

الجميع والسند ما اشار اليه من الفرق بين الجميع والمجموع ومن اغناء الوضع لكل واحد في جواز الاستعمال في الجميع (قوله) لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ، علة للاغناء المذكور ، يعني ان المجموع ليس هو المراد في الاستعمال حتى يحتاج الوضع له (قوله) كما عرفت ، في تحرير محل النزاع (قوله) وفرق بين الكل الافراي والكل الجموعي ، فالمراد بالجميع هو الكل الافراي وبالمجموع الكل الجموعي (قوله) واما مجازاً ، عطف على قوله سابقاً اما حقيقة (قوله) على ان يكون كل منهما مراداً باللفظ ومناطاً بالحكم ، لما عرفت من ان محل النزاع ارادة كل واحد منهما وهو الكل الافراي وقد زاد في التلويح بعد قوله مراداً باللفظ الخ لادخال تحت مراد ثالث هو المراد والمناط وقد حذره المؤلف عليه السلام ولا بد من ذكره ليتبين عليه قول المؤلف فيما يأتي وقد عرفت انه ليس من محل النزاع

(قوله) سواء عاد الضمير فيه الى الجميع ، فان عاد الى الجميع بطلت الملازمة وان عاد الى المجموع صحت الملازمة ويبطل الاستدلال فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وأيضاً يلزم ، أي ومع البناء على عدم الفرق يلزم الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) لا يتصور الابان يكونا بين معنيين مثلاً علاقة، لتوقف كون اللفظ مجازاً عليها، وحينئذ فيلزم من هذا الحصر ما رتب المؤلف عليه السلام من قوله فيراد احدهما الخ، لكن هذا اللازم باطل لما ذكره المؤلف من انه جمع بين الحقيقة والمجاز فيخرج عما نحن فيه من استعمال المشترك في معنييه الحقيقيين و (قوله) اذ لو اريد، علة لازوم المذكور والمعنى لو كان كل منهما نفس الموضوع له لكان حقيقة وهو باطل لأن التقدير بخلافه وهو كون اللفظ مجازاً و (قوله) ولو اريد، علة أيضاً لازوم المذكور والمعنى ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً يعني فيكون مما نحن فيه لسكنه باطل لوجه آخر وهو أنه لا يخلو اما ان يكون المشترك مجازاً لاستعماله في معنى مجازي يتناول كلا من المعنيين لكونهما من افرادهما كما اذا اريد بالصلاة الاعتناء باظهار الشرف لكنه غير صحيح لأنه يخرج عن محل النزاع كما ذكره المؤلف لان الكلام في ارادة كل واحد من المعنيين على ان كل واحد منهما مناط للحكم، وهما هنا المراد معنى واحد مجازي شامل لهما، واما ان يكون مجازاً ﴿٢٣٦﴾ باستعماله في كل واحد منهما على انه أي كل واحد منهما معنى مجازي بالاستعمال

بطريق المجاز لا يتصور الابان يكون بين المعنيين مثلاً علاقة فيراد أحدهما (١) على انه نفس الموضوع والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازاً أو التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازاً لا حقيقة وذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي ويتناول لهما لانهما من افرادهما وقد عرفت انه ليس من محل النزاع (٢) واما باستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق (٣)، احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بأنه لو استعمل في كل من معنييه أو معانيه والتقدير أن معناه هذا وحده وهذا وحده لزم أن يكون كل منهما (٤)

أي بسبب الاستعمال في المعنيين معاً وهذا باطل أيضاً لان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق وهذا إما يمكن في تقرير المقام وهما هنا أبحاث «الاول» ان المؤلف عليه السلام انما يدفع الاحتجاج لكونه موافقاً لما اختاره من كون استعمال المشترك في معنييه حقيقة «الثاني» ان قوله باطل بالاتفاق اعترض عليه بان صاحب الجمع وغيره صرحوا بالخلاف فيه ومثاله استعمال البحر في العالم والمواد «واجيب» بان المؤلف اعتمد ما ذكره في حاشية الشلبي فانه ذكر الاتفاق على منع ذلك في بحث التغليب من المطول في قوله تعالى ومن الانعام ازواجاً يذكر كم قال الشلبي مالفظة قيل عليه يلزم اجتماع مجازين في كلمة واحدة

(١) كالطهر مثلا والعين الباصرة وقوله والاخر الخ كالخيض مثلا وعين الماء والذهب والشمس اه (٢) اذ محله صحة ارادة كل من معانيه الحقيقية بلا واسطة اه وفي حاشية لان محله كونه قد وضع اه (٣) في المعنى في بحث قوله تعالى قليلا ما يؤمنون في أثناء فصل عقده للتدريب في ما مالفظة، الثاني أنهم لا يجمعون بين مجازين ولهذا لم يميزوا دخلت الأمر لثلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول باسم المعنى بخلاف دخل في الأمر ودخلت الدار اه (*) في دعوى الاتفاق نظر فقد صرح في حواشئ شرح الفصول والجمع بالخلاف وكذا في نهاية الاسنوى نقلا عن النزالي اه ولفظ الجمع وشرحه وكذا المجازان هل يصح ان يراد امعاً باللفظ الواحد كقولك والله لا اشتري وتريد السوم والشرء بالتوكيل، فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجعة بحمل علمهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما اه (٤) أي يكون مریداً أحدهما خاصة غير مرید له خاصة وانه محال اه عند

وهو ممتنع اتفاقاً انتهى، وقد يقال لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ المشترك فيتم البطلان اتفاقاً اما عند القائل بأنه حقيقة فظاهر واما غيره فلان المعنيين عنده حقيقتان «الثالث» ان قوله ولو اريد كل منهما على انه مناسب للموضوع له لا تحقق له لان كل واحد من المعنيين هو الموضوع له ومقتضى مناسبة كل منهما للموضوع له ان يكون غيرهما فاذ ذلك الغير «الرابع» ان المؤلف هنا جعل استعمال اللفظ في معنى مجازي متناول للمعنيين خارجاً عن محل النزاع وفيما يأتي في بحث اطلاق اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي جعل دخول المعنيين تحت معنى ثالث شامل لهما غير مناف لمحل النزاع بل داخل فيه «والجواب» ان المراد بالدخول ثبت المراد فقط يأتي هو تناول السكك الافراد للمعنيين وذلك لا يخرجهما عن محل النزاع والمراد بالتناول هاهنا هو تناول السكك للجزئيات كما

(قوله) لعل المؤلف اراد باللفظ لفظ المشترك، على ان اللام في اللفظ للعهد اه ح ن (قوله) اما بانه حقيقة، في نسخة اما عند القائل بأنه حقيقة اه ح (قوله) هو تناول السكك الافراد، يقال لا يتصور للسكك الافراد معنى شامل للمعنيين فليتأمل فيما ذكره المحشي اه ح من خط شيبخه وقد شكل على قوله يقال الخ

خرقت من تناول اظهار الشرف للمعنيين وهذا التناول هو الذي يلزم منه خروجها عن محل النزاع وسنقف على زيادة توضيح هنالك ان شاء الله تعالى نتأمل (قوله) والجواب انا لانسلم سبق احدهما وهذا الجواب اورده السعد دقاً لدليل ابن الحاجب وقرره المؤلف عليه السلام والشيخ العلامة في شرح الفصول واما صاحب الجواهر فرده وحاصل كلامه انه دفع هذا المنع اعني منع سبق الاحد الدائر المبهم قال لانه اذا سبق كلا المعنيين كما ذهب اليه الشافعي سبق الاحد المبهم ثم قرر كلام ابن الحاجب بانه لم يرد سبق الاحد المبهم مطلقاً فان هذا السبق لا يلزم منه كونه حقيقة فيه بل اراد سبق احد المعنيين بعينه فقط بوصف كونه مراداً للمتكلم بمعنى انا نعلم قطعاً ان المراد احدهما بعينه فقط وان كنا لانعلمه كما حققه في شرح المختصر في بحث علامات المجاز وبني عليه المؤلف هنالك اعني بني على ان ليس المراد تبادل الاحد المبهم بل احد المعنيين بعينه حيث ﴿٢٣٧﴾ قال لانا نعلم انه يتبادر اما هذا

المعين واما ذلك المعين وان لم نعلمه بخصوصه وهذا السبق لا يقتضي كون المشترك حقيقة في الاحد المبهم الدائر ولا في كليهما معاً اذ الاحد الدائر لا يسبق الى الفهم بوصف كونه مراداً وذلك ظاهر وكذا كلا المعنيين معاً لا يسبقان بوصف كونهما مرادين ثم ان صاحب الجواهر لما بني على ما ذكره في تقرير كلام ابن الحاجب اعترض القول بانه لو سبق احدهما لاعلى التعيين وكان حقيقة فيه كان الاشتراك معنوياً حيث قال هذا دليل منصوب في غير محل النزاع لان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يدل الاعلى ان المشترك ليس حقيقة في احدهما لاعلى التعيين وابن الحاجب لم يدع كونه حقيقة في الاحد الدائر المبهم حتى يقام الدليل على خلافه (قوله) بل ربما يدعى سبقهما ، لعل المؤلف عليه

وحده واللام يكن (١) معناه وليس وحده واللام يكن مستعمل في الجميع «والجواب» انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءاً من المعنى الموضوع له اللفظ (ولا) نسلم (كون قيد الوحدة جزء المعنى) الموضوع لجواز أن لا يخطر أحد المعنيين ببال الواضع عند وضعه اللفظ للآخر فلا يعتبر انفراداً عنه ولا اجتماعاً به، واحتج القائلون بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازاً لاحقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدهما على البديل (٢) بان يراد هذا أو ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز «والجواب» انا لانسلم (سبق احدهما) أى أحد المعنيين من اطلاق المشترك (على البديل) أى من غير تعيين احدهما بل ربما يدعى سبقهما على ما ذكر في تقرير المذهب الاول (وان سلم) سبق احدهما لاعلى التعيين (كان) الاشتراك (معنوياً) (٣) لا لفظياً على ان القول بكونه مجازاً عند الاستعمال في الجميع مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له وقد سبق فيه ما عرفت (٤) (و) اها هنا قول خامس هو انه (قد اجيز) بان يراد بالاشتراك المعنيين (في السلب) (٥) أى النفي بخلاف الاثبات فنحو لا عين عندي يجوز (١) أى والا يلزم أن يكون كل منهما وحده لم يكن معناه ويلزم ان ليس وحده وقوله ثانياً والا لم يكن أى والا يلزم ان يكون كل منهما ليس وحده اهـ (٢) أراد باحدهما على البديل الاحد المبهم الدائر لا المعين وهو اصطلاح يخالف لما في العمد وحاشية السعد فتنبه اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) لأن له مفهوماً واحداً هو أحد المعنيين اهـ من حاشية السعد (٤) من ان استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق اهـ (٥) قوله في السلب فيصح لاترصى قرأ بمعنى طهرأ أو حيفاً بمعنى ايهما تركت فقد امتثلت لأن ارادتك ترك الضدين لا يلزم منه محال بخلاف ارادتك لهما اذ هي ارادة جمع ضدين فلا يصح اهـ جفاف

السلام اما اورد هذه العبارة بناء على ما عرفت من منع سبقها بوصف كونها مرادين أو بناء على ما اختاره فيما سبق من عدم سبق المعنيين بناء على انه مجمل (قوله) على ما ذكر في تقرير المذهب الاول ، حيث قال فيحمل بلا قرينة عليه لانه ظاهر في السكل ولا يحمل على احدهما خاصة الا قرينة وقد عرفت ما اختاره المؤلف هنالك (قوله) وقد سبق فيه ما عرفت ، اراد شبهة المخالف من ان معناه هذا لا وحده وهذا الخ فلا يكون كل واحد نفس الموضوع له وجوابها بان المعنى الموضوع له المستعمل في اللفظ هو كل من المعنيين بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان لا يكون لا وحده الخ

(قوله) وهذا السبق لا يقتضي الخ ، اذ لا يقتضي ذلك الا سبق الاحد الدائر المبهم وهو غير مسلم كما ذكره المؤلف اهـ (قوله) وقد سبق فيه ما عرفت ، الظاهر ان المؤلف اشار بهذا الى قوله واما مجازاً الى آخر الكلام لا الى ما ذكره المحشي وان كان فيه دفع للمجازية لكنه زيفه كما عرفت في دفع شبهة المخالف فتأمل اهـ عن خط شيخه

ان يراد به الجارية والذهب مثلاً بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهود في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة (و) سادس وهو انه اجيز ان يراد به الجميع في (الجمع (١)) خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهباً لا المفرد واما المثني فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد (والفرق) بين السلب والايجاب والجمع والافراد (ضعيف (٢)) لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاده المفرد افاده الجمع والا فلا (والخلاف في) صحة (تثنيته (٣)) أي المشترك باعتبار معنييه (و) في (جمعه (٤)) باعتبار معانيه (٥) (يبتني عند الاكثر على) خلاف في المفرد (فن اجازه فيه اجازه فيهما (٦) ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة، منع من جواز ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوزوه

(قوله) هكذا في مختصر المنتهى الشيخ، صرح المؤلف عليه السلام بتثنيته الى المختصر لما سيأتي من انه منعه في شرح الكافية وقد اعترض الشيخ العلامة في شرح الفصول ما ذكر من ابتناء الخلاف على الخلاف حيث قال لكن حكاية الخلاف السابق في الجمع خاصة مبنى على خلاف ما ذكره عن الجمهور انتهى (قوله) لانه لم يوجد مثله في كلامهم، ولذا غلطوا الحريري في قوله فائتي بلا عينين

(١) لان الجمع بمنزلة تعدد الالفاظ فكان قولك اعتدى بالاقرء وأنت تريد ثلاثة من الاطهار او الخيض أو منها بمنزلة قولك اعتدى بقرء وقرء وقرء ولا خلاف انه يصح ان تريد بكل لفظ معنى فكذا الجمع لانه بمنزلة تعدد الالفاظ اذ شرح جفاف باختصار مفيد (٢) اما الاول فلان ارادة الضدين في النفي كما في الاثبات وانك تكون مردياً لتركه منفرداً لمسكان قيد الوحدة غير مردي لتركه منفرداً لمكان ارادتك لتركها معاً فهو كالاثبات بلا فرق، واما الثاني فلان الجمع ليس الا كتعدد الفاظ متفقة المعنى فهو كالمررد ولا نسلم انه بمنزلة تعدد الفاظ مختلفة المعنى لانه لا يثنى ولا يجمع باعتبار معانيه المختلفة اه جفاف (*) قال الاسنوي «واعلم» ان الفرق قوى، ويحاج بان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد المعنيين فالنفي كذلك ذكره المؤلف رحمه الله تعالى (٣) وهو ما رجحه ابن مالك وجرى عليه الحريري في قوله فائتي بلا عينين يريد الباصرة والذهب وعليه حديث ابى داود بسند جيد، الأيدى ثلاث قيد الله العليا ويد المعطي تليها ويد المسائل السفلى اه درر ومختار اكثر متأخرى التحويين منعها اي منع التثنية والجمع باعتبار المعاني المختلفة ولهذا قال في الكافية ليبدل على ان معاً مثله من جنسه وغلط الحريري في قوله جاد بالعين حين اعنى هواه * عينه فائتي بلا عينين

والحق انه انما امتنع في المفرد لعدم دلالة على الكثرة كما تقدم واما المثني والمجموع فيدلان عليها وان كانت من اجناس كما تقدم اه فصول وشرح جلال (٤) في فصول البدايع مانصه والخلاف في جوازه في جمعه مبنى عليه في مفردة في الاصح بل مبنى على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع اه (٥) المجيز لاطلاقه عليها في الجمع والمثني فقط منع من اطلاقه في المفرد فينظر وسيأتي في آخر الكلام في قوله ويحتمل أن يوافق، يقال لاوجه للاعتراض مع قوله عند الاكثرين اه (٦) لان المجموع انما يفيد ما وضع له اللفظ حال الافراد ولا يزيد عليه الا بصيغة الجمع وهو افاده الكثرة خاصة اه

مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي والمالكى والاندلسى الى جواز مثله قال الاندلسى يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون في انتزعية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو أن الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك اقرأ حكمها كذا، او في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو مالتيت عيناً فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم سواء، هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ما حكى عن الأكثر من ان الخلاف في التثنية والجمع مبنى على الخلاف في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم (١) بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ما حكى عن الأقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف ووجه القرب الموافقة في غير المفرد

فصل في تعريف الحقيقة (٢) والجاز وبيان اقسامها واحكامها

(١) أى الجزولي والمالكى والاندلسى اه (٢) قال في تنقيح الحنفية في التقسيم الثاني من الكتاب ما لفظه ثم كل واحد من الحقيقة والجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد به فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اه بحروقه وقد ذكره سعد الدين في حاشية الكشف عند قوله تعالى في سورة آل عمران ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم وقال ان ذلك كذلك عند الاصوليين وهو غريب قل من ذكره من أهل الاصول غيره اه

فصل في تعريف الحقيقة والجاز (قوله) واعلم أنه لا نزاع في ان الافاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها لغوية قد صارت حقائق فيها، أقول علل هذه الدعوى في الجواهر بقوله ضرورة عدم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الافاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان أهل الشرع اتفاقاً فوي علامة الحقيقة وقد أشار اليه المصنف في المتن حيث قال اتبادر الخ «قلت» فيحصل من الكلام ان هنا ثلاثة اطلاقات اطلاق لا نزاع في أنهما حقيقة كالصلوة اطلاق حقيقة على الدعاء حقيقة لغوية وتطلق في لسان أهل الشرع حقيقة عرفية شرعية على ذات الاركان والاذكار وتطلق في لسان الشارع عليها قطعاً لكنه محل الخلاف هل بوضع جديد منه أم مجاز «قلت» ولا ريب ان الشارع أطلق الصلوة والزكاة على المعاني المرادة في لسان أهل الشرع اطلاقاً متقدماً كما حكاه الله تعالى عن خليله ابراهيم عليه السلام انى أسكنت من ذريتى الى قوله ليقيموا الصلوة وقوله واجعاني مقيم الصلوة ومن ذريتى وقال قوم شعيب أصولك تأمرك وقال عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلوة والزكاة وقال المشركون في جهنم لم نك من المصلين ظاهر أنه قول جميع المشركين من الاولين والآخرين وقال تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقال صلى الله عليه وآله وسلم لبعض الوفود لا خير في دين لا صلوة فيه فهو نكرة في سياق النفي يعم كل دين فالظاهر ان الصلوة بهذا المعنى أعنى التنازع فيه حقيقة لغوية موضوعة من قبل وجود العرب العرباء وقد قررنا ان الحق ان الواضح هو الله تعالى وحينئذ فاذا ورد لفظ الصلوة والزكاة في كلام الشارع فلما راد بها هذه ولا يحتاج الى قرينة بل ربما يقال أنها حقيقة فيها في لسانه مجاز في الدعاء وهب أنه لا يسلم هذا وذلك بان يقال لا نزاع ان معنى الصلوة ونحوها بالمعنى

(قوله) وذهب الجزولى الخ، ولهذا صحح ابن مالك قول الحريري فانتهى بلاعينين (قوله) هذا كلامه، أي الرضى مع تصرف فيه (قوله) ووصفه، أي الرضى الى قوله لعدم التصريح الخ، اراد المؤلف عليه السلام أن كلام الرضى يحتمل أن يوافق ما حكى عن الأكثر وما حكى عن الأقل فان اراد الاول كان وجه القرب في كلام الرضى عدم التصريح عن الاندلسى ومن معه بالجواز في المفرد مع القول به فيه فاراد صرحوا بالجواز كان عين مذهب الشافعي وان اراد الثاني كان وجه القرب في كلام الرضى موافقة الاندلسى ومن معه للشافعي في غير المفرد وهو المثني والجمع ومنعهم في المفرد فيوافق كلام الرضى ما حكى عن الأقل من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف لمنع المفرد

(قوله) اراد المؤلف عليه السلام ان كلام الرضى، أى ما نقله الرضى عن الجزولى ومن معه اه ح عن خط شيخه (قوله) الجواز في المفرد، على جهة الفرض امثلاً ينافي قوله بعدم منعهم في المفرد اه ح عن خط شيخه (قوله) كان عين مذهب الشافعي، الظاهر أنه من حيث ذكر النكرة في حين النفي وهو مفرد اه ح عن خط شيخه

(قوله) كالجنس، هكذا في الجواهر ولعل زيادة كاف التشبيه ان هذا حد بحسب الاسم والمفهوم، والجنس هو المقوم للحقائق والماهيات وهكذا في نظائر ذلك (قوله) شامل للكلام والكلمة، فهو اولى من قوله في التلخيص الكلمة المستعملة ولهذا قال في حاشية شرح التلخيص للشيخ العلامة لوقال اللفظ لشمل المركب فانه قد يكون حقيقة كما يفهم من كلام الشارح أي السعد (قوله) المستعمل خرج به المهمل، الاولى انه خرج من قوله فيما وضع له لأن المقابل للمهمل هو الموضوع لا المستعمل ولهذا فان صاحب المطول وصاحب الجواهر لم يخرجوا بهذا القيد الا اللفظ قبل ﴿٢٤٠﴾ الاستعمال فقط (قوله) وما وضع له ولم يستعمل، كلفظ ضارب اذا لم يستعمل

(اللفظ) كالجنس (١) للحد شامل للكلام والكلمة (المستعمل) خرج به المهمل (٢) وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً (فيما وضع له) أي في معنى وضع له من حيث أنه وضع له فيخرج اللفظ نحو خذ هذا الفرس مشيراً الى كتاب ويخرج المجاز (١) وانما قال كالجنس ولم يجعله جنساً حقيقة لانه لم يأت به على ما هو قاعدة التحديد من جعل المحدود موضوعاً والحد محمولاً اه من سيدنا العلامة الحسين المغربي رحمه الله (٢) كذا في شرح الشيخ وهو يناقض ما سبق له بمعنى للشيخ بان مقابل المهمل الموضوع اه

الذكر ثابت قبل وجود العالم لكن لعله بعبارة غير هذه العبارة والازعاع في هذه الالفاظ فنقول اذا لم يسلم فقد عرفت ان المجاز اولى من الاشتراك وقد اتفقوا على أنها حقيقة في دعاء فاذا أثبتوها حقيقة شرعية صارت من الالفاظ المشتركة والمجاز اولى من الاشتراك سيما وقد صرح ان الهام في التحرير وشارحه ان كمال باشا بانه لا بد من القرينة، ولفظه ولا بد أولاً أي في أول خطاب الشارع لمن هو عالم بالوضع الانوي دون الشرعي عن نصب قرينة النقل عن المعنى الانوي الى المعنى الشرعي رفعا لتبادر اللغوي انتهى وهو الذي أفاده المصنف بقوله والتفهم بالقرائن واذا كان لا بد من القرينة فلك أن تقول هي قرينة المجاز والعلاقة اطلاق اسم الجزء على الكل ثم اشتهر هذا المعنى المجازي حتى التبس بالحقيقي وتوهم أنه بوضع جديد والى كونه مجازاً ذهب من سيد كرم المصنف وصرح به الرازي في مفاتيح الغيب حيث قال قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء الشرعية حيث قالوا لانها أمر شرع في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصل قبل الشرع وقال أصحابنا هي من المجازات المشهورة في الامة اطلق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلوات الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارجل هذه اللفظة ابتداءً لهذا المسمى فذلك باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك يناقض قوله تعالى انا أنزلناه قرآناً عربياً اه وبه يعرف صحة ما نسب اليه الامام يحيى وعدم صحة ما نسب اليه في جمع الجوامع على ما نقل المصنف ثم لا يخفى أنه لا يوجد موضع فيه اطلاق لفظ الصلوة والزكوة في القرآن الا وقد دل السياق على المراد به وحفت به القرائن فنقول المصنف آخر هذا البحث في اظهار فائدة الخلاف أنها اذا اطلقت في كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني لا يتحقق به صورة تحتل الامر بل القرائن حاففة بما سبق له اللفظ وما هو الا تكثير للخلافات ومطالعة للمقالات

بعد ان حكم الواضع ان كل صيغة فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة لعدم الاستعمال كذا ذكره الشيخ العلامة في حواشيه (قوله) من حيث أنه وضع له، اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره السعد من ان الحد يتم بدون قيد اصطلاح التخاطب مع اعتبار قيد الحيثية بل يحتل الحد بدون اعتباره واما صاحب الجواهر فذكر أنه لم يتم الحد بقيد الحيثية فان لفظ الصلوة المستعمل في الدعاء يصدق عليه انه استعمال في الموضوع له من حيث أنه الموضوع له في الجملة وقد وسع الكلام بما لا يتخلو عن تكلف والله اعلم (قوله) فيخرج اللفظ الخ، ظاهره (قوله) ويخرج المجاز الخ، ظاهره ان خروجهما من قوله فيما وضع له ومن قيد الحيثية وليس كذلك فان خروج اللفظ من قوله فيما وضع له فقط والتحقيق ان قوله فيما وضع له يخرج شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كلفظ الفرس في المثال الذي ذكره المؤلف عليه السلام فانه قد استعمل في

غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز وتانيهما المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لافي اصطلاح التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع هذا حاصل ما ذكره صاحب المطول واما المجاز المستعمل في ما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التخاطب كما ذكره المؤلف عليه السلام فقد أخرجه الجمهور بقيد في اصطلاح التخاطب والمؤلف عليه السلام أخرجه بقيد الحيثية كما سبق، اذا عرفت ذلك فقيد الحيثية انما يراد لاجرا هذا القسم من المجاز فقط فلو قال المؤلف أي في معنى ما وضع له يخرج اللفظ الخ والمجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له اصلاً لانه وان كان موضوعاً الخ ثم يقول وأستقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب الخ لكان

الكلام واقعاً بالمقصود والله أعلم هذا والمراد بالغلط الخطأ على سبيل التقصد يزعم انه على قانون الوضع بلا اثبات وضع من عنده لاعلى جهة السهو كذا قيل وكأن وجه التخصيص ان الغلط على سبيل السهو يخرج بقيد الاستعمال بان يقال معناه الاستعمال عن قصد ، كذا في حاشية الشيخ العلامة (قوله) ما قدمناه ، يعني في اول مباحث الموضوعات اللغوية وهو ما شئت عن صاحب التلويح وكلامه هو جواب اشكال أورده في حاشية شرح المختصر وأحال الجواب ﴿ ٢٤١ ﴾ على ما في التلويح وقد تقدم ذلك

(قوله) مع انه يخرج ، أي قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع ، يعني الذي هو اصطلاح التخاطب (قوله) وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة ، يعني الذي هو غير اصطلاح التخاطب (قوله) لا غناء قيد الحيثية ، علة لقوله وأسقط عن التعريف (قوله) والمشعور به في التعريف الظاهر ان اللام للعهد أي في هذا التعريف المذكور لكونه تعريفاً لما هو من الامور النسبية إذ ليس المراد ان قيد الحيثية مشعور به في التعريف مطلقاً سواء كان في الامور النسبية او غيرها يؤيد ذلك انهم عللوا ترك هذا القيد في عبارة المصنفين باشتار ان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات كما تختلف الحقيقة اللغوية مثلاً عند أهل الشرع لانها مجاز عندهم (قوله) على أن التعريف معه ، أي مع قيد اصطلاح التخاطب (قوله) لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين الخ ، قيل في مثاله كما في لفظ الشمس اذا فرض وضعه للجرم والضوء بالاشتراك اللفظي ثم استعمل للضوء مثلاً لان

لانه وان كان موضوعاً بالوضع النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ما قدمناه في بيانه (١) وأسقط (٢) عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازاً لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة لا غناء قيد الحيثية المشعور به في التعريف على ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضاً لجواز ان يكون لفظ موضوعاً لمعنيين في اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدهما لامن جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى ، فما صدق عليه ما ذكرنا (حقيقة)

(١) اشارة الى جواب اشكال أورده السعد وهو أنه ان اريد بالوضع الشخصي خرج كثير من الحقائق لان جميع المركبات وكثير من الافعال ومثل المثنى والجمع والمصغر والمنسوب وبالجملة كل ما كان دلالة بحسب الهيئة دون المادة انما هي موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع أعم من النوعي والشخصي لم يخرج المجاز عن التعريف لانه موضوع بالنوع ، وجوابه ان المراد بالوضع عند الاطلاق تبيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعمين كما أشار اليه في التلويح اهـ (٢) قوله وأسقط عن التعريف الخ ، في شرح التلويح ما نقله فان قيل لا بد في التعريف من تقيد الوضع باصطلاح التخاطب احتراز عن انتقاضها جمعاً ومنعاً فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع أنه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع أنه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من أفراد الموضوع له في الجملة ومن حيث أنه من أفراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة أعنى العرف « قلنا » قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف العبارات الا أنه كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث أنه الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لأن استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث أنه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث أنها غير الموضوع له وكذا لفظ الدابة في الفرس الخ اهـ المراد نقله

حيث أنه موضوع له بل من حيث أنه لازم ما وضع له وفي حاشية الشيخ العلامة اشرح التلخيص في مثاله ما نقله كما جوزوا في شروح الكشاف استعاره العمى لعماء البصيرة من عمى البصر مع انه حقيقة فيها كما يستفاد من الاساس وانما اعتبروا الاستعارة للمبالغة في أن ذلك الأمر المعقول بمنزلة المحسوس فلا احتراز عن ذلك المجاز انما هو بملاحظة الحيثية انتهى

(قوله) وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل الخ، عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح التلخيص وهي في اللغة ذات الشيء اللازمة لمن حق إذا ثبت الخ لما أورده في الحواشي من أن هذا ليس وضعه الأول لأن وضعه الأول فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ما قرره أئمة العربية وإنما اطلق على ذات الشيء لكونها ثابتة لازمة « وأجاب » في الجواهر بجواب غير منتهض فلذا عدل المؤلف عن عبارة المختصر (قوله) من حققت الشيء بالتخفيف إذا أثبتته جعل في شرح القطب معنى المتعدي أمرين حيث قال من حق فلان الأمر أي اثبتته أو من حققت إذا كنت منه على يقين والمؤلف عليه السلام اقتصر على الأول وهو المعروف في شرحي التلخيص وغيرها (قوله) إذا اثبتته ، قاعدة الفعل المسند إلى ضمير المتكلم إذا فسر بأي وجب أن يتطابقا في الإسناد إلى المتكلم لأن الثاني تفسير للاول وإذا جيء بكلمة إذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدور الكلام في موضع الجزاء فالواجب حينئذ أن يكون دو وما بعد إذا بصيغة الخطاب هكذا في حواشي الكشف للسيد الخقق والعلامة السعد إذا عرفت ذلك فعبارة المؤلف من التفسير بأذا (قوله) تقل إلى اللفظ الثابت أو المشتبه ، ظاهر هذا أنها منقولة في المرتبة الثانية فقط وسيأتي عن الجواهر أنها منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) ومعنى كونها للنقل الخ وقال الفاضل الشلي معنى ﴿ ٢٤٢ ﴾ كون انتفاء النقل من الوصفية إلى الاسمية أن اللفظ إذا صار بنفسه اسماً فلغاية

في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء (١) إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته تقل إلى اللفظ الثابت أو المشتبه في مكانه الأصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية ومعنى كونها للنقل أنها علامة على كون لفظ الحقيقة غالباً غير محتاج إلى الموصوف فلا حاجة إلى ما قبل هذا على الثاني ظاهر (٢) لاستواء المذكر والمؤنث فيه وأما على الأول فباعتبار أن يجعل وصفاً للمذكر لا لمؤنث لعدم استوائهما فيه (و) اللفظ المستعمل (في غير ما وضع له) وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج إلى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله (لعلاقة)

(١) مقابل بطل اه فصول بدائع (٢) الظاهر أنه إشارة إلى ما قاله السكاكي من أنها للتأنيث وما قاله السعد بعده ، أما على الأول فظاهر لأن فعلاً بمعنى فاعل يذكر ويؤنث سواء أجرى على موصوفه أم لا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة وأما على الثاني فلأن لفظ الحقيقة قبل النقل إلى الاسم صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول إنما يستوي فيه المذكر والمؤنث إذا أجرى على موصوفه نحو رجل قليل وامرأة قليل ، وأما إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للتباس نحو مرتت بقتيل بنى فلان وقتيلة بنى فلان ولا يخفى ما في هذا من التكلف المستغنى عنه بما تقدم فاذا عرفت ذلك عرفت ما في الشرح من الاختلال اه لي

الاستعمال بعدما كان وصفاً كان اسميته فرعاً لوصفيته فشبه بالمؤنث لأن المؤنث فرع المذكر فجعل التاء علامة للفرعية كما جعل علامة في وجعل علامة لكثرة العلم بناء على أن كثرة الشيء فرع لتحقيق أصله (قوله) فلا حاجة إلى ما قبل هذا ، أي كون التاء للنقل على الثاني وهو حقيق بمعنى المفعول ظاهر الخ هذا كما في حاشية الشيخ العلامة لطف الله ووجه عدم الحاجة إلى ما قبل أن اللفظ إذا كان غالباً غير محتاج إلى الموصوف كما هو شأن الصفات الغالبة فلا معنى لتقدير الموصوف (قوله) وأما على الأول ، أي كون فعيل بمعنى فاعل فباعتبار أن يجعل وصفاً

لمذكر لا لمؤنث اذ لو جعل وصفاً لمؤنث كانت التاء على القياس لا للنقل ولهذا قال صاحب الجواهر « اعلم » أن الحقيقة فعيلة من الحق أما بمعنى الفاعل كالعلم فلا يستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون تاء التأنيث جارية على القياس فيكون معناها الكلمة الثابتة وأما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه المذكر والمؤنث فتكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية لأنه لا حاجة إلى علامة التأنيث حيثئذ ويكون معناها المثبتة ثم نقلت إلى الاعتقاد المطابق لواقع لكونه ثابتاً ثم إلى القول المطابق لواقع لكونه مثبتاً أو ثابتاً أيضاً ثم من القول إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فهي منقولة في المرتبة الثالثة (قوله) وقد عرفت فوائد القيود ، كأنه أراد عرفت هنا فوائد القيود مما تقدم ولو بالمقابلة فإن قيد الوضع إذا كان فيما تقدم لأخراج المجاز عرف أن نفيه هنا لأخراج مقابله وهو الحقيقة وقيد الحيثية إذا كان كما عرفت لأخراج بعض المجاز عرف أنه هنا لأدخال ذلك البعض كلفظ الصلوة المستعمل في عرف الشرع في الدعاء فإنه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة لسن لا من حيث أنه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين ما وضع له في الشرع (قوله) ظاهر هذا أنها منقولة ، ينظر من أين يظهر هذا من كلام المؤلف إذ لم يتعرض لمراتب النقل اه عن خط شيخه (قوله) لكن لا من حيث أنه وضع له ، فيصدق عليه أنه مستعمل في غير ما وضع له من حيث أنه وضع له اه حسن بن يحيى ح

وأما قيد الاستعمال فالكلام فيه واضح لأنه لاخراج اللفظ قبل الاستعمال في الموضعين وأما الغلط فلم يعرف إخراجاً بالمقابلة كما هو مقتضى العبارة إذ خروجه فيما تقدم بقيد الوضع وهنا بقيد آخر قلعله قصد بالفوائد إلا أكثر منها هذا ما ينبغي أن تحمل عليه العبارة وإن كانت ظاهر العبارة ياباه والمؤلف عليه السلام حاول بهذه ﴿٢٤٣﴾ العبارة الاكتفاء عن فائدة كل قيد في

تعريف المجاز روماً للاختصار (قوله) وهو في اللغة مفعول، في شرح التلخيص وهو في الأصل مفعول قال الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته كأنه أراد وإما في الحال فهو مفعول بسكون العين لكن فيه أن قوله نقل الخ لا يناسبه فلو قال فهو مصدر من جاز الخ لكان أولى انتهى فالمؤلف عليه السلام إن أراد التقييد كما في شرح التلخيص ورد عليه ما ذكره الشيخ لأن المنقول هو مفعول بسكون العين بعد الإعلال وإن لم يرد التقييد لم يستقم إطلاق قوله في اللغة لأن مفعلاً بفتح العين إنما هو في الأصل قبل الإعلال لا في استعمال اللغة الطاري فالأولى ترك قوله في اللغة ويقال وهو مصدر من جاز الخ (قوله) من جاز المكان يجوز إذا تعداه نقل الخ، لم يحمل المجاز على ما ذكره صاحب التلخيص من أنه من جعلت كذا مجازاً إلى حاجتي أي طريقاً إليهما مع أنه على هذا حقيقة وعلى ما ذكره المؤلف يكون مجازاً إلا أن تسمية الكلمة المستعملة فيما وضعت له بالحقيقة لكونها ثابتة أو مثبتة ترجح ما ذكره المؤلف وهو أن يكون من جاز المكان إذا تعدا رعاية للتقابل (قوله) وخص بغير الشارع، يعني أن المتعين ناقله خص بغير الشارع

يخرج الغلط وقوله (مع قرينة عدم إرادته) يخرج الكناية لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز إرادته (مجاز) أي يسمى ماصدق عليه ذلك مجازاً في الاصطلاح وهو في اللغة مفعول من جاز المكان يجوز به إذا تعداه نقل إلى اللفظ الجائز أي المتعدي مكانه الأصلي أو اللفظ المجوز به على معنى أنهم جازوا به مكانه الأصلي (وكل واحد منهما) أي من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى أربعة أقسام (لغوي وشرعي وعرفي خاص) يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع (أو) عرفي (عام) لا يتعين ناقله، أما الحقيقة فلأن واضعها إن كان واضع اللغة فهي لغوية كاسد السبع وإن كان الشارع فشرعية (١) كالصلوة المنقولة من الدعاء إلى العبادة المخصوصة، والافريقية عامة كدابة فأنها لما يذب كالإنسان تخصصها العرف العام بنوات الأربع وهجر المعنى الأول ولا تستعمل فيه لكل ما يذب الافرقة، أو عرفية خاصة كمصطلحات أهل كل علم وأهل كل صناعة، وأما المجاز فلأن اللفظ إن كان مستعملاً في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كاسد للرجل الشجاع، أو شرعاً فهو شرعي كالصلوة في الدعاء، أو في العرف العام كالدابة لكل ما يذب فهو عرفي عام (٢) أو في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات أهل الصناعات والعلوم إذا استعملوا شيئاً منها فيما يناسب معناه عند مسئلة ﴿٢٤٤﴾ اتفقوا على أن (الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان)

(١) وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها كالصلوة للأفعال المخصوصة والزكوة للقدر المخرج قال في المحصول سواء كان اللفظ والمعنى مجعولين عند أهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها أسماء أو كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظ الرحمن لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أنا لا نعرف الرحمن إلا الرحمن التمامة أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً كالصوم والصلوة اه أسنوى (٢) أي فأنها في العرف مجاز أي إذا استعملها المخاطب بالعرف في كل ما يذب كانت مجازاً عندها (فائدة) مجاز المجاز هو أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن سرراً فإنه مجاز عن مجاز لأن الوطاء يتجاوز عنه بالسرا لأنه لا يقع غالباً إلا في السر وتجاوز به عن العقد لأنه تسبب عنه والمصحح للمجاز الأول الملازمة والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقد النكاح اه من بعض الحواشي «قلت» وقد ذكره جار الله أيضاً في سورة الصافات في قوله تعالى قالوا انكم كنتم تأتوننا عن الذين اه

تشريراً لما وضعه الشارع بإخراجه عن العرفي الخاص (قوله) اتفقوا على أن الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان وفي شرح أبي زرعة أما العرفية فأنسكروها قوم بالشرعية

(قوله) قد صارت حقائق فيها ضرورة علم احتياج فهم هذه المعاني الشرعية من هذه الالفاظ عند الاطلاق الى قرينة في لسان اهل الشرع اتفاقاً وهو علامة الحقيقة وانما النزاع في ان عدم الاحتياج الى القرينة اما بسبب وضع الشارع اياها فتكون حقائق شرعية وهو المذهب المختار اولا تكون بسبب وضع الشارع بل بسبب غلبة استعمالها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع حتى صارت حقائق عرفية خاصة لهم وان كانت مجازات لغوية في كلام الشارع بمعونة القرائن وهو مذهب القاضي على احد قوليهِ والقول الآخر للقاضي انها مستعملة في حقائقها اللغوية والريادات شروط لوقوعها معتبرة مقبولة شرعاً هكذا في الجواهر وقد ذكر ذلك أيضاً غيره عن القاضي وما ذكره المؤلف عليه السلام هو كما في حاشية السعد بياناً لحاصل ما ذكره في شرح المختصر من تحرير محل النزاع في الحقيقة الشرعية (قوله) وأما في كلام الشارع فتحمل الخ، وهذا اشارة الى فائدة الخلاف في الحقيقة الشرعية قال السيد المحقق يعني انا اذا قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعاني فانا اذا وجدناها في كلام مجردة عن القرينة حملناها على المعاني الشرعية اذا ظهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه وان قلنا ﴿٢٤٤﴾ بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه هي

الحقائق فيها وأما في استعمال المتشعبة من الفقهاء والمتكلمين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف أما على الاول فلان ظاهر حالهم أنهم يتكلمون باصطلاح الشارع وأما على الثاني فلان الظاهر أنه على عرفهم وهذه بالقياس اليهم حقائق عرفية (قوله) واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الخ، يعني ان دعوى كونها استعمالها الشرعية حيث تسبق معانيها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالقياس الى اطلاق الشارع فهذه الدعوى ممنوعة وان كانت بالنسبة الى اطلاق المتشعبة فاللازم حينئذ كونها حقائق عرفية لهم لاحقائق شرعية وقرين الحقيقة الشرعية للشارع والحقيقة العرفية فان العرفية استعمالها اولا مجازاً بمعونة القرائن ثم غلبت سواء كانت العرفية عامة او خاصة (والمختار وقوع الشرعية) أيضاً وهو قول الجمهور خلافاً للقاضي ابي بكر الباقلاني «واعلم» انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبة في تلك المعاني (١) في لسان اهل الشرع والشارع انما استعمالها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقهاء والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفقاً واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني، احتج الجمهور بقوله (لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والزكوة والصوم والحج) يعني انه يسبق من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي الركعات الخصوصية بما فيها من الاقوال والهيئات واداء مال مخصوص وامساك مخصوص وقصد مخصوص على أوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والنماء والامساك والقصد المطالبين وذلك علامة الحقيقة وأورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية (١) لكثرة دورانها على السنة اهل الشرع لميسر حاجتهم الى التعبير عنها له عضد

في معانيها بعد ذلك في لسان المتشعبة بخلاف الحقيقة الشرعية للشارع فكان المستدل لم يفرق بينهما وهذا الايراد لم يحج عنه في شرح المختصر وحواشيه وأما المؤلف عليه السلام فاجاب بانبات المدعي الذي منعه المورد وهو كونها حقائق شرعية واستدل لذلك بتبادر معانيها الخصوصية من كلام الشارع حيث قال ولا جله تبادرت الخ، وقدم قبل ذلك مقدمتين اشار الى أنها قطعيتان ليدعي عناد منكرها ليتم المطلوب، الاولى منها قوله لا ريب الخ، والثانية قوله وان الشارع الخ ثم قال ولا جله تبادرت الخ، فيثبت كونها حقائق شرعية وأنت خير بان المقدمة الاولى انما يندفع بها كونها حقائق لغوية ولم يذكر ذلك في الايراد انما ذكر فيه جواز كونها حقائق عرفية الا ان المؤلف عليه السلام أورد ما دفعاً لكونها حقائق لغوية زيادة على المحتاج اليه في دفع الايراد استيفاء لما يرد على المدعي فقوله في المقدمة الثانية ولم يكن الا بهذه الاسماء الخ يندفع به كونها حقائق عرفية لماعرفت من توقفها في أول استعمالها على القرائن

(قوله) وأما على الثاني فلان الظاهر أنه، أي المتكلم اه (قوله) حيث تسبق معانيها منها، وضع الظاهر موضع المضمر اه (قوله) أشار الى أنها قطعيتان، بقوله لا ريب الخ (قوله) استيفاء لما يرد الخ، كما يفهم من القول الثاني كما تقدم في كلام المحشي سابقاً في آخر قوله وقد صارت حقائق الخ اه عن خطيبه

(قوله) وأما على الثاني فلان الظاهر أنه، أي المتكلم اه (قوله) حيث تسبق معانيها منها، وضع الظاهر موضع المضمر اه (قوله) أشار الى أنها قطعيتان، بقوله لا ريب الخ (قوله) استيفاء لما يرد الخ، كما يفهم من القول الثاني كما تقدم في كلام المحشي سابقاً في آخر قوله وقد صارت حقائق الخ اه عن خطيبه

(وقوله) والالتمت ، أي وإن لم يثبت هذا الحصر لنقلت أي القرينة مثل نقل هذه الأسماء الشرعية وقد يقال قد استغنى عن نقلها عن الشارع ابتداء بصيرورتها بعد ذلك حقائق في عرف المشرعة كما ذلك شأن الحقائق العرفية أو يقال أيضاً لا نسلم عدم حصول القرينة ونقلها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وقد يجاب عن هذا بأن هذا من التفهيم بالقرائن والترديد كما يقال في الأطفال وذلك غير قادح في تعليم الأغنياء أو يجاب بأن قوله صلوا يراد به الأمر بما عرفوه وقوله كما رأيتموني أصلي يراد به تعليم هيئات الصلاة (قوله) ولا نغنى بثبوتها ، أي بثبوت الحقائق الشرعية الا ذلك ، الإشارة الى قصد تعريف الشارع إياها بمجرد هذه الأسماء وفي العبارة تسامح لأن ثبوتها ليس قصد تعريف ﴿٢٤٥﴾ الشارع إياها بل معناه فهم معانيها عند

الاطلاق بغير قرينة فلو قال ولا جله تبادرت ولا نغنى بثبوتها الا ذلك أي التبادر لكان أظهر (قوله) ولا جله تبادرت ، أي لا جله ما ذكرنا من أن الشارع قصد الخ لا لأجل الغلبة كما ذكره هذا المورّد وقد يقال أفادت تلك المعاني بغير قرينة باعتبار وضع الشارع وتعيينه ممنوع كما ذكره صاحب الجواهر لا يقال مبنى الكلام في هذه المسئلة أن الشارع عرف هذه الحقائق بمجرد هذه الأسماء ولولا ذلك لم تكن حقائق شرعية وقد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرائن ولم يخرجها ذلك عن كونها حقائق وسيأتي الجواب بذلك عن حجة القاضي حيث نبّل والتفهيم بالقرائن لانا نقول لعل المراد

لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة أي في عرف أهل الشرع وإن لم تكن حقائق شرعية أي بوضع الشارع (١) وقد يجاب بأنه لا ريب في أن هذه المعاني المخصوصة لا يعرفها أهل اللغة وإن الشارع قصد إلى تعريف المكلفين إياها ولم تكن لا بهذه الأسماء وهي مجردة عن لازم المجاز (٢) الذي هو القرائن قطعاً والالتمت مثلها (٣) ولا نغنى بثبوتها الا ذلك ولا جله تبادرت من كلام الشارع ، احتج القاضي أبو بكر ومتابعوه أولاً بأنها لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لفهمها (٤) المكلف لأن الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكفونون مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد (١) وتعيينه بلا قرينة اذ لا دليل على ذلك اهـ سعد وغيره (٢) يقال قد تكون القرائن حالية أو خفية اهـ (٣) لقائل أن يقول المخرج الى القرينة عدم فهم هذه المعاني عند اطلاقها وذلك إنما هو عند قصد الشارع التعريف وبعد تعريفه لا يحتاج الى ذلك لغلبتها وصيرورتها حقائق عرفية فلا حامل على نقل القرائن حينئذ اهـ (٤) أي يفهم غير المعاني اللغوية من المعاني الشرعية أقول ههنا نظر لانا مكفونون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الألفاظ وكون الفهم شرط التكليف إنما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما تشهد به التفسير حيث يروى في تفسير الألفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية أحاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم أن تلك الألفاظ منقولة الى تلك المعاني أو موضوعة لها في عرف الشرع وعلى هذا فقولهم أو بالأحاد وانها لا تفيد العلم والمسئلة علمية بناء على أن مسائل الأصول يعتبر فيها القطع ولا يكفي فيها بالظن قلنا كون المراد من تلك الألفاظ هذه المعاني ليس من مسائل الأصول بل المسئلة الأصولية ههنا أنها حقائق في تلك المعاني والفرق بينهما ظاهر وكذا قولهم وأما التواتر ولم يوجد قطعاً والالتمت وقع الخلاف فيه محل نظر اذ الخلاف الواقع هو الخلاف في كونها حقائق وهذا ليس مما يكلف به إنما المكلف به كون المراد منها هذه المعاني والخلاف لم يقع فيه ثم لا يخفى أن هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية وعدم نقلها الى المعاني الشرعية أصلاً على ما يدل عليه قول الشارع انقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية اذ المراد بالنقل المعنى اللغوي العام الشامل المجاز أيضاً اذ تفهيم المكلف كما يلزم من المعاني الحقيقية يلزم من المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع لا فرق بينهما وهذا ما وعدناك ببيانه اهـ ميرزا جان

(قوله) أي وإن لم يثبت هذا الحصر ، أي حصر التعريف بهذه الأسماء مع التجرد فالمعنى والا يكون بهذه الأسماء مجردة بل بها مع عدم التجريد اهـ عن خط شيخه (قوله) وقد يقال قد استغنى الخ ، ولما منع أن

يمنع الاستغناء عن نقل القرينة في خطاب الشارع لانا مكفونون مثلهم نعم يحصل الاستغناء في خطاب المشرعة وهو غير قادح اهـ حبشي ح (قوله) يراد به الأمر بما عرفوه ، فقد ثبتت الحقائق من غير قرينة اهـ عن خط شيخه (قوله) لا يقال مبنى الكلام الخ ، المراد من قوله مبنى الخ ، أنه لا يجاب عما ذكره صاحب الجواهر من المنع ﴿٢٤٦﴾ بأن الشارع عرف الحقائق بمجرد هذه الأسماء وأحال أنك قد عرفت أن تعريف اللغات حصل بالقرائن وأيضاً قد حصل الاعتراف بوجود القرائن هنا في الرد على القاضي فتأمل والله اعلم اهـ عن خط شيخه ﴿٢٤٧﴾ بل يجاب بالفرق بين القرائن وهو ارادة سيلان بقوله لانا نقول الخ اهـ عن خط شيخه (قوله) لانا نقول الخ ، لوقال القاضي بل يقال لعل المراد بالقرينة الخ لكان أظهر اهـ عن خط شيخه

أو أحادي ولا يفيد العلم (١) «والجواب» انها فهمت لهم ولنا بالترديد بالقرين (٢) كالأطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما أشار إليه بقوله (والتفهم بالقرين) احتجوا ثانياً بما افاده بقوله (قيل هي) أي الحقائق الشرعية لو وقعت لكنت (غير عربية) لأن المفروض أن العرب لم يضعوها (و) لو كانت غير عربية للزم أن لا يكون القرآن عربياً لأن (اشتمال القرآن عليها ينفي عريته (٣)) فابعضه خاصة عربي لا يكون كله عربياً وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآناً عربياً «قلنا» في الجواب (ليس كله عربياً) بل هو ممنوع (والضمير في) انا أنزلناه للسورة (لأن القرآن ليس في السورة شيء من هذه الألفاظ، قالوا السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون قرآناً، قلنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائماً) (٤) (و) انما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كلمة والعسل ومثلها (القرآن بأزاء) مفهوم (كل) يصدق على الجملة وعلى أي بعض منها) ولذلك لو حلف لأقرأ القرآن حنث بقراءة آية وصح أن يقال هذه الآية قرآن وبعض قرآن بالاعتبارين (٥) بخلاف المائة (٦) والارغيف (٧) وان سلم أن القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها (٧) في القرآن امتناع كونه عربياً (فقد يطلق العربي) ولو مجازاً (على ما غلبه كذلك) أي عربي كشر فيه فارسي وعربي فإنه ينسب إلى ما غلب فيه منها وإطلاق العربي على القرآن لا يستلزم كونه حقيقة فيه غاية أن

وضع اللغات هي المعينة وهي التي اجابوا بها عن شبهة القاضي ولو أجاب المؤلف عليه السلام عن هذا الإيراد بما أجاب به عن شبهة القاضي لكان قوياً مندفعاً عنه منع صاحب الجواهر لكن عبارته تنافي ذلك لأن قوله ولم يكن أي التعريف إلا بهذه الأسماء الخ نفى للقرآن المعينة الشاملة لما ذكروا في تعريف اللغات «فائدة اعلم» أن تصحيح المذهب المختار وتقرير أدلته مع ملاحظة ما ذكروا في تحرير محل النزاع مشكل والله اعلم (قوله) لأن المفروض أن العرب لم يضعوها، ينظر هل يرد هذا على القول بأن واضع اللغات هو الله تعالى (قوله) والضمير في انا أنزلناه للسورة، يعني باعتبار المنزل أو المذكور أو القرآن (قوله) وان سلم أن القرآن كله عربي، التأكيد ينافي ما يأتي من إطلاق العربي على ما غلبه عربي وعبارة شرح المختصر سامنا أنها غير عربية وان القرآن عربي لكن لا نسلم أن كونها في القرآن يمنع كون القرآن عربياً

(قوله) هو الله تعالى، يمكن أن يقال بل لو كان الواضع هو الله تعالى اذ وضعه باعتبار الشرع غير وضعه للغات والله اعلم اه حبشي (قوله) التأكيد ينافي الخ، التأكيد للكل المجموعي ولا بد منه ليصبح ابتناء آخر الكلام وعبارة شرح المختصر وان لم يصرح به فهو مراد فتأمل هـ ح عن خط شيخه

(١) وأيضاً فالعادة تقضي في مثله من أركان الدين بالتواتر اه عضد وفصول بدائع (٢) المعينة وهي معلومة اه فصول بدائع (٣) لهه يقال فهمها لهم بالترديد يقتضي مدة تسع لكثرة التردد التي تنتج الفهم المذكور ولم ينقل أنه صلى الله عليه وآله وسلم بقي مدة يردد خطابهم بهذه الشرعيات ولم يفهموا معنى ذلك الخطاب إلا بعد طول التردد في المدة المذكورة ولو وقع لنقل وأما فهمها بالقرآن فقد منعه آناً وقتتم لو وقعت لنقلت فالتعويل عليها هاهنا مناقضة ظاهرة والله أعلم (٤) للباقلاني أن يقول لو كان ثمة قرآن لنقلت كما قتم فيما سبق فانه لا مرجح لثبوت القرائن المدعى دون مدعاه فأمهل اه (٥) لو قيل لثبوت اشتمال القرآن عليها وذلك ينفي عريته الخ لكان أحسن كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام والعضد واضح وعبارة فصول البدائع واللازم باطل لأن القرآن شتمل عليها وكل شتمل على غير العربي غير عربي وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآناً الخ اه من خط القاضي على البرهني طافاه الله (٤) فانه يصدق اسم الشيء على البعض منه بإشارة الكل الجزء في معناه فان الماء اسم للجمع البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى أي بعض منه فيصح أن يقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه السكلي وانه بعض الماء ويراد بالماء مجموع المياه الذي هو أحد أفراد هذا المفهوم وان قرآن من هذا القبيل فالسورة قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين اه من حاشية السعد باختصار والله أعلم (٥) كونه اسماً للمفهوم السكلي أو للمجموع الشخصي اه (٦) فان اسم السكلي لا يطلق على بعضها وهو العشرة اه رفو (٧) فلا يصدق على البعض منه لأنه لم يشارك البعض السكلي في مفهوم الاسم فان المائة اسم لمجموع الآحاد الخصوصية اه سعد (٧) أي الحقائق الشرعية اه

يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها -مقتضى شرعية (وتوقف الامدى) في الوقوع وعدمه لتعارض الادلة عنده فلم يحتج شيئاً «واعلم» انها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال الامام يحيى في معياره في وقوع الشرعية أربعة مذاهب، أولها نفيه وعزاه الى بعض المرجئة وابي بكر الباقلاني، وثانيها انها باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلاة مفيدة للدعاء بشرط هي الركوع والسجود ونحوهما (١) وعزاه الى ابي حامد العزالي واختاره لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستنصر (٢) لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير، وثالثها انها مجازات استعملت فيما يناسب معانيها اللغوية وعزاه الى الرازي، ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير أئمة الزيدية والمعتزلة والفقهاء، وفي المحصول (٣) وفروعه ثلاثة مذاهب، (٤) النفي والاثبات، والثالث وهو اختياره انها مجازات، وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب، نفي الامكان، (٥) ونفي الوقوع، واختاره (٦) وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب وعزوه هذا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيى يرجعان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والارجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع بل يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث هو نفي الامكان وهو ان يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر، ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزى الاثبات الى المعتزلة والفقهاء والنفي الى قوم من المرجئة ولكنه قال ان بعض علمهم تدل على انهم احوالوا ذلك وبعضها على انهم قبجوه فهو يشير الى مثل ما في جمع الجوامع، ثم اعلم ان الشرعية قسمان، فرعية وهي المنقولة الى فروع الدين، ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفاسق وبعض المتبئين للشرعية يقتصرون على الفرعية وهم جمهور الاشعرية

(قوله) وفروعه، أي الحاصل
والتحصيل والمنتخب

(١) فهو متصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع اه (٢) ولعل الامام يحيى نقل عنه من غير المستصفي كالنحول اه (٣) قوله وفي المحصول هو للرازي وفروعه أي الحصول هي الحاصل والتحصيل والمنتخب اه (٤) ورابعها الوقف وعل المؤلف لم ينظر اليه اه (٥) وعبارة مختصر المنتهى الحقيقة الشرعية واقعة اه قال ميرزا جان اشارة الى انه لا خلاف في امكانها اه (*) نفي الامكان نفي للوقوع وزيادة فيرجع الى القول بالنفي اه (٦) يعني وقوع الشرعية لا الدينية كما هو صريح كلامه اه

(والمختار وقوع الدينية) أيضاً وهو قول أكثر الزيدية والمعتزلة وبعض الفقهاء والجمهور من السلف «قال» ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف وثمانين نفساً ليس فيهم الا صاحب حديث وقال أيضاً لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل ، وذلك (لان المؤمن لغة المصدق) قال تعالى وما أنت بمؤمن لنا (وشرعاً المطيع) أى فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات مع التصديق ، وكذا الايمان في اللغة التصديق (١) وفي الشرع فعل الطاعات واجتناب المقبحات معه ، وذلك

(١) مأخوذ من الايمان كان المصدق امن المصدق من التكذيب والخالفه وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الوثائق صار ذا أمن ومنه ما امنت ان اجد صحابة وفي الشرع عند جمهور الأشعرية التصديق بما علم بالضرورة أنه من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء والذي يدل على التصديق وحده أنه سبحانه أضاف الايمان الى القلب في مواضع من كتابه وعطف عليه العمل الصالح في مواضع وقرنه بالمعاصي مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية مع ما فيه من قلة التغيير لانه الاقرب الى الاصل ثم اختلف في أن مجرد التصديق القلبي هل هو كاف لانه المقصود أولاد من انضمام الاقرار به للممكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الخاذل ولما منع أن يجعل الذم لانكار لا لعدم الاقرار به اهتم تفسير البيضاوي قال في التلخيص «واعلم» ان المنقول الى ان قال يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار بالاسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق الموجد من الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا كافر عند الله الخ اه المراد نقله (*) في صيانة العقائد لاجلال ما نصه قوله والايمان اسم لجميع الطاعات هذه هي الحقيقة الدينية المنقولة الى ما يتعلق باصول الدين وهي أخص من الشرعية المنقولة الى فروعه لان كل من أثبت الاولى أثبت اثنتان من دون عكس بل الظاهر ان القول بالدينية يختص بالوعيدة من المعتزلة وقد اطلق في شرح الفاية وغيره أنه مذهب الجمهور من السلف ونقل قول البخاري أنه قال لم أكتب الا عن من قال الايمان قول وعمل مع انه كتب عن الف وثمانين نسفاً لكن الظاهر ان

(قوله) والمختار وقوع الدينية ،
ومعنى كونها دينية انا متعبدون
باجراء هذه الاسماء على المسمين بها
(قوله) قال ابن حجر الخ ، هذا
استظهار على اثبات الجمهور من
السلف للدينية

(قوله) ابن حجر في مقدمة فتح الباري ، أقول هذا استظهار على قوله والجمهور من السلف لان هذه العدة في رجال البخاري من السلف وهم جمهور كثير وليسوا كل من يقول بالحقيقة الدينية بل هم مع كثيرهم بعض من السلف فلذا نقل عدتهم والا فالحجة انما هي في قوله وما نقلت الا عن يقول الايمان قول وعمل فجعلوا الايمان مركب من الأمرين وهذه حقيقة شرعية دينية اذ هو لغة مجرد التصديق ولكن لا يخفى ان قولهم الايمان قول وعمل لا يدل على القول بالحقيقة الشرعية الدينية لم لا يكون حقيقة عرفية لأهل الشرع ولا نزاع أنها واقعة ومحل النزاع الحقيقة الشرعية وبأى تحقيق مرادهم قريباً (قوله) فاعل الطاعات ومجتنب المقبحات ، أقول الاولى على رأي أنه فاعل الواجبات لان السنون طاعة ولا بعد تاركه غير مؤمن عند المصنف ثم اللام في الطاعات والمقبحات لا يفيد المطلوب للمصنف الا بحملها على الاستغراق ويخرج عن الحد من ارتكب المقبحات وترك الطاعات طول عمره ثم تاب وعاجله الموت ثم هذا الدليل الذي استدلل به المصنف لا يساوى الدعوى لانه ليس فيه ذكر اجتناب المقبحات ولا في الدعوى وجل القلب وزيادة الايمان عند تلاوة الايات فلم تساوى الدليل

(لقوله) تعالى (انما المؤمنون) الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ، أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ، دلت الايات على ان المؤمنون هم فاعلوا الطاعات وتاركوا القبائح ، ودلت بأولها وآخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى الى غيرهم (١) وهو المطلوب (وغيرها) كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا ، وقوله وسوف يؤت الله المؤمنين أجراً عظيماً ، وقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، بشر بها كل مؤمن ، ولو كان الايمان التصديق لسكان الفاسق مؤمناً داخلاً في هذه البشارات

القائل من السلف الايمان قول وعمل لا يقولون بالنقل اذ هو يستتبع عدم اطلاق لفظ الايمان على معناه اللغوي شرطاً ولا يقول ذلك الا الوعيدية ليتفرع عليه عدم دخول صاحب الكبيرة في مسمى المؤمن فلا تشمل ادلة وعد المؤمن بالثواب ونحوه لكنهم يثبتون له معنيين في الشرع عاماً هو اللغوي وخاصاً هو ما اعتبر معه الاعمال لكن استعماله في المعنى الخاص انما هو بالعلبة في لسان أهل الشرع لا بوضع الشارع على حد ما قرر به ابن الحاجب وغيره مذهب الباقلاني في الحقيقة الشرعية والمؤمن عندهم باق على ما هو عليه من كونه اسم فاعل من آمن ولا ينفون كونه مشتقاً من الايمان فعليك بالثبت في هذا المقام فقد وقع فيه الخطب في البحث والمجازفة في النقل لاقوام اهـ (١) وهو المصدق الذي لم يفعل الطاعات اهـ

الدعوى فقوله أنها دلت على أنهم تاركوا القبائح محل تأمل بل دلت على أنهم يأتون من القبائح ما يحتاج معه الى المغفرة لقوله لهم مغفرة فانه لا مغفرة الا للذنوب كبير اذ الصغيرة مكفرة في جنب اجتناب الكبائر فلا تقتصر الى المغفرة وذلك أن تقول الآية لا تدل على دخول الاعمال في الايمان قال زادتهم ايماناً فدل ان أصل الايمان ثابت لهم قبل هذه الاوصاف ودلت على ان هذه الصفات صفات المؤمنين حقاً وان الايمان ثابت بغير من وصف فيها بما وصف (قوله) (بأولها) ، أقول يعني انما المؤمنون وآخرها يعني أولئك هم المؤمنون حقاً الا انها دلت على ان من شرط التصرف به ان يحمل قلبه عند ذكر الله وهو المراد كما ذكر الله وجل قلبه ويجرى مثله في قوله وعلى ربهم يتوكلون وغيره والمعلوم بيقيناً ان هذا لا يجده كل مؤمن من نفسه كما ذكر الله ولا يدعيه في الابرار والسلف الصالح الامكار وان اريد أنه قد يحمل قلبه ولو مرة في عمره فكذلك قوله يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة يكفي في صدق اتصافه بها الايمان بها ولو مرة والا كان تحكماً وتقريباً بين قرائن الآية بلا دليل فيها ثم هذه الزيادة التي أضافها قوله زادتهم ايماناً يقال ان كان قد حصل الايمان الذي يريده المؤلف وهو الايمان بالواجبات واجتناب القبائح قبل تلاوة الآيات فما الذي زادته وان كان لم يحصل فلا مزيد وبالجملة الاستدلال بهذه الآية على المدعى في غاية الركة (قوله) (ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق داخلاً في هذه البشارات) ، أقول استدلت لعدم دخوله في البشارات بقوله فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع عن سقوط التحفظ يقال الزاجر عن المعاصي هو الوعيد عامها والبشرى لاتنافي ذلك لان سامعها يجوز أنها لمن كان في أعلى رتب الايمان اذ صرت كالمعصية غير الشرك يرجو الغفر لمجابه قوله تعالى ان الله لا يقدر ان يشرك به ويذفر مادون ذلك لمن يشاء فيرجو أنه تعالى يغفو عنه فتشمله البشرى ويجوز عدم الغفو فلا تشمل

يستغنى عن نفسه التحفظ عن المصاحي والاجماع مانع من ذلك ، وقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أى صلاتكم الى بيت المقدس وذلك لان الآية نزلت بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة الصلوة التي كانت اليه ، وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معا على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه الى آخرها (١) ولان المؤمن لا يخزى في الآخرة بدليل قوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه ، والفاسق يخزى لقوله تعالى في المحاريب ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم والمعذب يخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته

(١) ضرب في نسخة على قوله الى آخرها اهـ

فيبقى راجيا خائفا فهو يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وتأويل الآية (١) بردها الى التقييد بالتوبة قد بينا نحن وغيرنا بطلانه في محله (قوله) أى صلوآتكم ، أقول يريد ان الايمان قد اطلق على بعض أفعاله ولو كان هو التصديق لما اطلق عليه وكان يحسن ان يضم حديث الايمان بضع وسبعون شعبة الى هذه الآية لانها يدلان على مدلول واحد وهو اطلاق الايمان على بعض أفعاله (قوله) وقوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معا على أمر جامع الآية يقال عليه الحصر هنا قد عارض حصر أول آية استدل بها المصنف فانه حصر المؤمنون هناك على ما عرفت من المعاني وهنا على غيرها « فان اجيب » بان المراد هنا بالمؤمنون القائمون بما ذكر في الاولى وزاد عليه هنا كونهم اذا كانوا مع الرسول في أمر جامع لم يذهبوا الا عن اذنه فيقال فلم تتم دلالة تلك الآية على المصنف وقد تدم أنها دلت عليه على ان قوله تعالى قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذأ ، دل على ان الذين لم يستأذنوه مؤمنون لقوله منكم (قوله) في المحاريب ، أقول يريد ان الآية وان كان سبب نزولها الكفار ولكن العام لا يقصر على سببه فيدخل المخاربون من المسلمين واذا كان المعذب يخزى وقد قال تعالى انه لا يخزى النبي والذين آمنوا معه فدل على انه ليس بمؤمن « واجيب » عن الآية بان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لا كل مؤمن وبانه يحتمل ان قوله والذين آمنوا معه مبتدئ خبره يقولون ربنا أتمم لنا نورنا الآية (قوله) لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته ، أقول الآية واردة في الكفار وسياقها فيهم ولذا قال عقيبا وما للظالمين من أنصار ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنوا ولا يقال هو عام فلا يقصر على سببه لانا نقول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دليل قصرها عليه ، ثم التحقيق ان الخزي أنواع اعظمه الخلود في النار ودونه مراتب منها ما سأل ابراهيم ربه بقوله ولا تخزني يوم يبعثون وقول المؤمنين ولا تخزننا يوم اقيم الساعة فالخزي الحق بالخلود في النار كما قال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين والعتاب على الذنب والمعقوبة عليه ولو بادى عقاب يقال له خزي وقال لوط اقومه ولا تخزوني في ضيقي أى لا تفضحوني ، وفي الآية الاخرى ان هؤلاء ضيقي فلا تفضحوني واتقوا الله ولا تخزوني أى لا تذلووني ولا تهينوني بالتعرض لهم وقد ثبت أنه يدخل النار بعض أهل الايمان كما أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح من حديث أبي سعيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال يخرج من النار من في قلبه منقال ذرة من ايمان وأخرج (١) يريد ان الله لا يغير ما قدرنا له فقد تأولها صاحب الكشاف وغيره بان المراد ويغفر ما دون ذلك مع التوبة اهـ منه

ثبت ان الفاسق مخزى (١) وكل مؤمن ليس بمخزى وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن وهو المطلوب ، ومن ذلك ما روى ابن ماجه (٢) والطبراني عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي في الالقاء عن عائشة عنه ﷺ انه قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان ، وما رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها (٣) اماطة الاذى عن الطريق والحياء (٤) شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري (٥) والنسائي عن ابن عباس عنه ﷺ انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل حين يقتل وهو مؤمن ، وما روى البخاري ومسلم واحمد والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه ﷺ انه قال لا يزني الزاني

(قوله) وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن ، لأن هذا من الضرب الأول من الشكل الثاني وهو يرتد الى الشكل الأول بعكس الكبرى وهو هنا كل مؤمن ليس بمخزى فيقال كل مخزى ليس بمؤمن ينتج ما ذكره اه بزيادة مفيدة (٢) وأخرجه الامام علي بن موسى والمرشد بالله والحاكم في تاريخ نيسابور اه (٣) اماطة الاذى تنحيته وإبعاده وهو كل ما يؤذي من حجر أو مدر أو شوك أو غيره اه من شرح مسلم للسيوطي (٤) الحياء بالمند الاستحياء والشبهة القطعة من الشيء والمراد هنا الحصلة قال عياض وغيره انما معد من الايمان وان كان غرزة وقد يكون اكتساباً كسائر اعمال البر فاذا كان غرزة فاستعماله على قانون الشرع يحتاج الى اكتساب ونية وعلم فهو من الايمان لهذا أو لكونه باعثاً على أفعال البر ومانعاً من المعاصي اه من شرح السيوطي على مسلم (٥) وأخرجه المرشد بالله بطرق وعده السيوطي من المتواتر اه

الشيخان من حديث ابي سعيد ايضاً قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا دخل أهل الجنة وأهل النار يقول الله تعالى من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان فاخرجوه فيخرجون قد امتحشوا وعادوا جميعاً الحديث والاحاديث متواترة في دخول قوم من عصاة المؤمنين النار ثم يخرجون منها وفي تسمية ادنى تصديق بالله إيماناً وحينئذ فلا بد من الجمع بين قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ان لم يحمل على ما أسلفناه ويراد به جميع المؤمنين من في عصره وبعده وبين أحاديث دخول بعض المؤمنين النار مع قوله أنك من تدخل النار فقد أخزيته وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين بان يراد بالذين آمنوا معه كاملوا الايمان ولا بد من أحد التأويلين والالتفات الآيات والاحاديث مع الآيات فتأمل (قوله) وما رواه احمد والبخاري والنسائي عن ابن عباس وفيه ولا يزني حين يزني وهو مؤمن الحديث والذي بعده أفاد أنه لا يسمى من لا يسى هذه المعاصي مؤمناً وكأنه يقال ويقاس عليه سائر المعاصي « واجيب » بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قيد ذلك بقوله حين يزني وحين يسرق وفسره أحاديث أخر ذكرناها في التنوير شرح الجامع الصغير وفيها أنه يخرج منه الايمان حال فعل المعصية ويكون عليه كالمطلقة حين يفعل ما ذكر ثم تعود اليه ولذلك قيده بحال فعل المعصية

حاصل

حين يزني (١) وهو مؤمن ولا يشرب الخمر (٢) حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ياتهب نهبه ذات شرف (٣) يرفع الناس فيها أبصارهم (٤) حين ينهبها وهو مؤمن ، وزاد احمد ومسلم ولا يغفل احدكم حين يغفل وهو مؤمن فإياكم إياكم ، ومارواه احمد وابن حبان (٥) في صحيحه عن أنس عنه رضي الله عنه أنه قال لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له ، فبهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب المقتضيات من أركان الايمان دلالة صريحة ، وللقوم تأويلات للآيات والاخبار تخالف ظواهرها المتبادرة من إطلاقها « وجواب عام » وهو أنه (٦) في الاعمال مجاز

(١) قال القاضي عياض ما معناه معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ انه اذا وقع من الشخص الاقدام على أحد هذه المعاصي فذلك دليل على ارتقاء المانع من ارتكاب المعاصي لان النفس الأمانة والأمانة منازعة للانسان حاملة له على الاقدام ولا يمنع من ذلك الا الايمان فاقدامه جرأة على أي هذه المعاصي المنصوص عليها دليل على ارتقاء ذلك المانع فكان محلا لاقتراف سائر المعاصي وسلبت عنه أهليته لما اشترطت فيه العدالة اه ففي هذا الحديث دليل لقول من قال ان الجرح سلب أهلية كما سيأتي تحقيق ذلك في المقصد الرابع في قوله قبله وقد اختلف في التأويل اه من خط دل فيه اه شيخنا (٢) الفاعل محذوف أي الممارب دل عليه يشرب اه من شرح السيوطي على مسلم (٣) بشين معجمة مفتوحة أي ذات قدر عظيم وقيل ذات استشراف يستشرف الناس لها نازرين اليها رانعي أبصارهم وضبطه بعضهم بالهمزة وفسره أيضاً بذات قدر عظيم اه قال عياض نبه بهذا الحديث على جميع أنواع المعاصي فبالزنا على الشهوات وبالسرقة على الرغبة في الدنيا والحرص على الحرام وبالخمر على جميع ما يصد عن الله ويوجب الغفلة عن حقوقه وبالنهبية على الاستخفاف بعباد الله وترك توفيرهم والحياء بينهم وجمع الدنيا من غير وجهها اه سيوطي على مسلم والله أعلم (٤) أي تعجباً من جرأته او خوفاً من سطوته اه (٥) واخرجه السيد ابو طالب والمرشد بالله عليه السلام اه (٦) أي الايمان اه

(قوله) من اركان الايمان دلالة صريحة ، أقول لاشك أنها دلت على أنه يطلق الايمان عليها وأما انه ركن أو غير ركن فلا دلالة (قوله) وهو أنه في الاعمال مجاز ، أقول يريد أنهم يقولون ان الايمان في الاعمال مجاز ولا ينبغي ان إطلاقه على الاعمال والاقوال مجاز عندهم ولأن حقيقة عنده ماعرفت في رسمه من الايمان بالطاعات واجتناب المقتضيات فكل خصلة يطلق عليها فنهيا غير مسماة حقيقة « واعلم » ان التحقيق ان في المسئلة ثلاثة أقوال ، الاول لتسلف فأنهم قلوا الايمان اعتقاد بالقاب واقرار باللسان وعمل بالاركان ومرادهم ان الاعمال شرط في كماله لا شرط ومن هنا قلوا انه يزيد وينقص ولا بد ان يزيدوا من الاعمال ما يشمل الاعتقاد لأن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الدلائل ولذا كان ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم ويؤيده ان كل احد يجد من نفسه في قلبه تفاضل أحواله في التصديق حتى يكون في بعض الأحيان أشد ايماناً وقيناً وتوكلاً وإخلاصاً منه في بعضها وهذا القول يلاقى قول المعتزلة في اعتبار الثلاثة الا ان الفرق بينهم وبين اهل هذا القول ان المعتزلة جعلوها شرطاً في صحته والسلف وهم اهل القول الاول جعلوها شرطاً في كماله وهذا بالنظر الى ما عند الله وأما بالنظر الى ما عند العباد فلا يمان هو الاقرار فقط فن أقر اجريت عليه احكام اهل الايمان في الدنيا ولم يحكم عليه بكفر ، القول الثاني للمرجئة قالوا هو اعتقاد ونطق فقط

(قوله) نبهة ، بالضم الشيء المنتهب (قوله) حين يغفل ، أي يكتم شيئاً من المغنم قال في المصباح غفل غلوا من باب قعد وأغل بالالف خان في المغنم وغيره وقال ابن السكيت لم يسمع في المغنم الا غل ثلاثياً وهو متعدد في الأصل لكن لم ينطق بمفعوله (قوله) وللقوم تأويلات الخ ، من ذلك تأويل ليضيع إيمانكم بان المراد التصديق بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على التصديق وهو الصلوات أو يكون مجازاً وهو أولى من النقل ومن ذلك تأويل قوله تعالى يوم لا يخزي الله الآية بأنه مختص بالصحاب كما يدل عليه لفظة معه ومن ذلك تأويل حديث الايمان بضع وسبعون الخبر بان المراد شعب الايمان بتقدير مضاف لانفس الايمان لأن امامة الاذى ليس داخلاً في أصل الايمان حتى يكون ذفده غير مؤمن بالاجماع فلا بد من تقدير المضاف ومن ذلك تأويل لا يزني الزاني الخبر بأنه مبالغة على معنى انها ليست من شأن المؤمن فكأنها تنافي الايمان ولا تجامعه

(قوله) على معنى أنها ليست من شأن المؤمن ، أي الزنا المسأول بالفاحشة اه الظاهر أنه يريد الامور المعدودة في الخبر اه ح عن خط شيخه

أولى من النقل ، وما ذكره لازم لهم لأنهم يقولون ان الإيمان في اللغة التصديق مطلقاً وفي الشرع تصديق خاص وهذا منهم اقرار بأنه لم يبق على ما كان عليه في اللغة من الاطلاق «ولما فرغ» من الكلام في الحقائق عقبها بمسائل تتعلق بالمجاز فقال ﴿مسئلة﴾ والمختاران المجاز واقع في اللغة وهو قول اكثر الناس ونفى قوم وقوعه

القول الثالث للكرامية قالوا هو نطق فقط كذا نقل الخلاف في فتح الباري ونقل المهدي في القلائد اقوالاً أخرى ، واذا عرفت هذا فليس هنا قائل بان الإيمان تصديق فقط ، نعم من قال النطق والاعمال شرط في كماله يلزم انهم قائلون انه التصديق لكن لا كمال له الا اذا اقترن بالامرين والادلة لهذا القول كثيرة جداً اعظمها ما اشرنا اليه من تواتر احاديث خروج من في قلبه ادنى تصديق وتسمية ذلك إيماناً ولا تطبق الادلة كتاباً وسنة الاعلى هذا القول قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصحوا بينهما الآية فسمى الباغية مؤمنة وحديث اذا اتى المسلمان سيفهما فالتقاتل والمقتول في النار وحديث ان ابني هذا سيد وسيصالح الله به بين طائفتين عظيمتين من المسلمين والمسلم والمؤمن مترادفان عند المعتزلة كما في القلائد والمسئلة لهم ، واذا عرفت هذا فالآية التي استدلل بها المصنف في اول البحث وارده في اكل المؤمنين إيماناً ولذا قال تعالى اؤثك هم المؤمنون حقاً وهم ايضاً خير البرية الذين قال الله تعالى فيهم والذين آمنوا وعملوا الصالحات اؤثك هم خير البرية وجعل أوليائه الذين آمنوا وكانوا يتقون وهؤلاء هم في ادلا ذروة الإيمان ومن بعدهم رتب كثيرة آخرها من في قلبه منقال حبة خردل من إيمان وقسم الله العباد في سورة الواقعة اقساماً ثلاثة السابقون واصحاب الجين واصحاب الشمال والاقسمان الاولان مؤمنون والثالث كفار وقسمهم في سورة البقرة الى قسمين مبصر لليسرى ومبصر للعسرى وبالجملة لم يثبت ان القرآن الا مؤمن وكافر ولم نجد في القرآن والسنة قصداً ثالثاً وانما الادلة دلت على انه يزيد وينقص كما قدمناه ولم ينهض لمثبت القسم الثالث دليل واحسن من استدلل له المصنف وقد عرفت أنه آله كلامه الى عدم نهوض الدليل على مدعاه والمسئلة تحتل البسط الان هذا كاف في ذلك والله اعلم ﴿فصل﴾ في تعريف الحقيقة والمجاز واقسامها مسئلة والمجاز واقع قال بالاستقراء ، اقول ذكر المصنف الفاظاً من الآيات وغيرها لا ينزع الخصم في ثبوتها ووقوعها في الكتاب والسنة لكنه يقول هذه ونحوها موضوعة باعتبار امر عام هو العلاقة المشتركة وحاجتها الى القرينة كطاجة اسماء الاشارة ونحوها الى القرينة وقول سعد الدين في وجه الفرق بين أسماء الاشارة مثلاً والمجاز بان غير المجاز بما هو موضوع باعتبار امر عام موضوع الدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الاول فحقيقة وما كان من الثاني فمجاز كلام غير صحيح يقتصر الى دعوى الوحي بهذه التفرقة بين الوضعين اذ الكل موضوع باعتبار امر عام فمن أين وضع هذا الدلالة بنفسه وهذا للدلالة بمعونة القرينة مع انه ليس معنا الا الاستعمال من العرب للامرين معاً ولا فهم المراد الا بالقرينة ثم انه قد اورد (١) عليه ان القرينة ان اخذت في الجميع قيماً في الوضع بمعنى ان الواضع عين اسداً للرجل الشجاع وتعيينه بشرط ان يكون مع قرينة كلفظ في للظرفية بشرط ان تكون مع الدار مثلاً وجب ان تكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا يزيد من الحقيقة الا التامع المستعمل فيما وضع له سواء كان بشرطاً أو غير شرط وان اخذت القرينة قيماً للوضع بمعنى ان الواضع عين اسداً يرمى للرجل الشجاع وفي الدار للظرفية الخاصة وجب ان يكون بازاء الركبات المجعولة بازاء معنى واحد كخمسة عشر ولا قائل (١) للورد السيد الحسن بن احمد الجلال رحمه الله في شرحه على الفصول اه

(قوله) تصديق خاص ، وهو التصديق للرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما علم بحديثه به تفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، واجمالاً فيما علم اجمالاً

(قوله) الاسفرائيني، بكسر الهمزة وسكون السين المهملة وفتح القاء والراء المهملة وكسر الباء النحتانية وبالنون بعدها بلد بخراسان بنواحي نيسابور على منتصف الطريق الى جرجان (قوله) لمة الليل، اللمة بالكسر الشمر مجاوز شجرة الاذن فاذا بلغ المنكبين فهو الجملة هكذا في الصحاح وتحقيق المجاز أن ﴿٢٥٤﴾ يكون تمثيلاً للهيئة المركبة من الليل وظهور بياض الصبح في سواد آخره كما

وهو محكي عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني وابي على الفارسي واحتج الاولون (بالاستقراء) والتتبع لعبارات أهل اللغة كالاسد الشجاع والحمار اللبيل وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند الاطلاق وهذا حقيقة المجاز (١) قالوا لو وقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة «قلنا» لزوم الاخلال نادر لا يستلزم مطلق المنع (و) ذلك لانه (لا اخلال بالتفاهم مع القرينة) المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر كل التندرة «قالوا» هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه «قلنا» المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون التران معنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي (٢) في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً (١) فيه ان حقيقة المجاز هي اللفظ المستعمل في غير ماوضع له كما هو المشهور لا ما ذكره وكان الصواب وهذا اشارة المجاز كما لا يخفى اهـ (٢) قوله فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، فالمخالف ينفيها ونحن نشبها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف على انه لو لم يكن من المجاز الخ اهـ وفي حاشية فيه انه معنوي يظهر فيمن حلف لا تكلم بالمجاز اهـ من خط سيلان

بانها مجازات وهذا وارد لا محيص عنه وأنت اذا تذكرت ما قدمناه لك بان دلالة الالفاظ كلها عقلية مجموعة القرائن علمت وجه التخص من هذه المضائق ويأتي في فصل الحروف زيادة على هذا (قوله) وهو محكي عن أبي اسحق، أقول أحسن بتمريض الحكاية فانه قال الغزالي في الظن بالاستاذ انه لا يصح عنه ولعله أراد أنه ليس بثابت ثبوت الحقيقة انتهى الا أنه تضعيف لمجرد الاستبعاد وأما الفارسي فوجه ضعف الحكاية عنه أنه انما نقل عنه انكاره ابن الصلاح ولكن تلميذ الفارسي وهو أبو الفتح بن جني أعرف بذهب شيخه وقد نقل عنه في كتاب الخصائص عكس هذه المقالة وان المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب ابن جني «قلت» وحينئذ فهذه الاستدلالات بقاوا وقلنا لا ندري لن هي اذ لم يتحقق مخالف وثبوتها فرع العلم به وبانه ادعى واستدل (قوله) ويقطع بانها في هذه المعاني مجازات، أقول والذي حصل بسبب هذه العبارات انها استعملت في غير المتبادر منها وهذا لا يفيد القطع بالمجاز لجواز الكناية أو انه حقيقة من غريب المعاني التي تحتاج الى التفتيش فك من لفظ حقيقة لا يتبادر منه معناه بل لا يعرف الا بعد طول البحث ولذا ألف العلماء الغريب في الكتاب والسنة (قوله) من صفات الالفاظ، أقول علاه المحشى بقوله لان الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له ولا يخفى ان هذا اصطلاح لمن جعل الكلام حقيقة ومجازاً ومن نفي المجاز لا يلزمه اصطلاح غيره وكاه لهذا سلم الشارح ويجري هذا الاعتراض في قوله قريباً لعدم صدق حدها عليه. والخاص انه جعل اصطلاح مثبتي المجاز حجة على من نفاء ولا يخفى سماجة ذلك

في ظهور الشيب في سواد الشعر وان يراد باللمة سواد آخره وبالشيب بياض الصبح العارض له وقامت الحرب لما تمثيل عن يقوم على ساق ولا يفتقر عنه وإما أن يراد اسناد القيام على ساق الى الحرب وهو لاصحابها فيكون مجازاً عقلياً وإما أن يكون من الاستعارة بالكناية وثابت القيام والساق تخيلاً (قوله) اذ قد تخفى القرينة، لم يتعرض لعدمها اذ لا يجوز استعماله بدونها بخلاف المشترك (قوله) وذلك، أي عدم استلزام مطلق المنع (قوله) لا يحتمل غير ذلك المعنى، أي المجازي (قوله) قلنا المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ، لأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ماوضع له (قوله) وان سلم، أي سلم ان الحقيقة صفة للمجموع (قوله) فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً، فالمخالف ينفيها ونحن نشبها مع الاتفاق في المعنى على انه مستعمل في غير ماوضع له ولذا قال المؤلف عليه السلام على انه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه لأنه مستعمل في غير ماوضع له (قوله) وتحقيق المجاز الخ، يحتمل ان يكون استعارة بالكناية اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وان يراد باللمة سواد آخره، فيكون

استعارة مصرحة وقوله وبالشيب بياض الصبح فقيه استعارة تبعية اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وقامت الحرب اما تمثيل، عبارة الشيخ استعارة تمثيلية مثبات حال الحرب بمالة من يقوم على ساق، ولا يقعد ولا مجاز في مفرداته اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) لنا قوله تعالى يريد أن ينقض الخ، هذا الاستدلال جعله ابن الحاجب وشراح كلامه على من منعه في الكتاب فقط كما هو الظاهر وأما أنزاف عليه السلام فالظاهر أنه جعله دليلاً على من منعه في الكتاب والسنة ولو زيد في الاحتجاج قوله صلى الله عليه وآله وسلم بلوارحامكم لكان الاحتجاج عليهما (قوله) فيه تشبيه الاشراف على السقوط، عبارة السعد وإرادة الجدار استعارة لاشرافه على السقوط إذ مجرد التشبيه ليس من المجاز ولو قال المؤلف فيه تشبيه الاشراف على السقوط فيكون استعارة لكان أقرب وكأنه أراد ذلك وعبارة شرح المختصر شبه اشرافه على السقوط بالإرادة المختصة بذوات الأنفس وفيه استعارة (قوله) واشتعل الرأس شيباً الخ، اشتعل الرأس شيباً استعارة لانتشار بياض الشيب في سواد الشباب وجناح الذل استعارة بالكناية جعل الذل والتواضع بمنزلة طائر فثبت له الجناح تشبيلاً (قوله) يد الله فوق أيديهم، لم يذكره في ﴿٢٥٥﴾ شرح المختصر وفي الكشف يريد

أن يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي تعلو أيدي المبائعين هي يد الله تعالى والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وأما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما (قوله) كلما أوقدوا ناراً للحرب أطلقها الله، الايقاد مجاز عن تهيج الفتن وأسباب الحروب أو النار استعارة لأسباب الحروب والايقاد ترشيح أو الكلام تمثيل كذا في حواشي السعد وأما قوله الرحمن على العرش استوى فهو كناية لا مجاز كما اختاره في الكشف حيث قال لما كان الاستوى على العرش وهو سرير الملك مما يرادف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك وان لم يقعد على السرير البتة قالوه لشهرته في ذلك المعنى ومساواته

على أنه لو لم يكن (١) مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما تدعون ثم إن القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار وقوعه فيهما وهو قول الأكثر وخالفته الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية فيهما، لنافقوله تعالى يريد أن ينقض، فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالإرادة (٢) المختصة بذوات الأنفس وقوله تعالى واشتعل الرأس شيباً واخفض لهما جناح الذل يد الله فوق أيديهم (٣) كلما أوقدوا ناراً للحرب، الرحمن على العرش استوى في رحمة الله أولئك على هداً وغيرها مما بلغت في الكثرة حداً يفيد العلم بوجوده ولا يفيد التمثل في صور معدودة ان امكن كقولهم في اسأل القرية انه حقيقة وانها تجيب يعقوب عليه

(١) ضرب في بعض النسخ على قوله على أنه لو لم يكن وما بعده الى قوله تدعون ثم قال فرقه ينظر اه (٢) للمبالغة اه أبو السعود (٣) مجاز مرسل من اطلاق اسم السبب وهو البعد على السبب وهو القدرة وذلك نحو للامير يد أي قدرة وهي مسببة عن اليد لخصولها بها اه فيه نظر لظهور قوة جدوى قولنا قدرة الله فوق أيديهم وعدم مناسبتها للقيام فالخلق ما ذكره في الكشف من أنه يريد أن يد رسول الله الخ حاشية سيلان اه

(قوله) والظاهرية، اقول في شرح الجمع للزركشي ان النقل عن الظاهرية بمنعه في القرآن والحديث، نقله الامام عن ابي داود الظاهري وزعم الاصفهاني انه تفرد بنقله لكن في الاحكام لابن حزم رحمه الله ان قوماً منعه في الكتاب والسنة اه (قلت) ولا يخفى أن اعتراضه على الاصفهاني عاد تأييداً لكلام الاصفهاني في انفراد الامام بالنقل عن الظاهرية فان ابن حزم ظاهري ولم ينقل نفي المجاز الا عن قوم مجاهيل ولو كان مذهب الظاهرية لصرح به ونصره فكلام ابن حزم قرر ما قاله الاصفهاني في التفرد والشرح جزم هنا بخلاف الظاهرية ونسبه

ملك في موداه انتهى فلذا لم يذكره في شرح المختصر اللهم الا أن يكون الكلام في المجاز والكناية واحداً لكن ذلك خلاف ما بارتهم (قوله) ففي رحمة الله، أي في الجنة وسيأتي بيان المجاز فيها في بحث العلاقات (قوله) أولئك على هدى، قال في الكشف ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه قال الشريف ما حاصله يتمثل وجوهاً ثلاثة الأول الاستعارة التبعية بان يشبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء، الثاني ان تشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب وانتزاعاً عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل واحد من طرفيها الا انه لم يصرح من اللفظ الذي هو بإزاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هي العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ متعددة وليس حينئذ في على استعارة أصلاً بل هي على حالها قبل الاستعارة كما اذا صرح بتلك الألفاظ كلها، الثالث انه شبه الهدى بالمركوب على طريقة

السلام وان الجدار خلقت فيه الارادة (١)، قالوا اول المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والاصدق النفي والاثبات معاً والكذب لا يقع في الكتاب والسنة « قلنا » انما يستلزم صدق النفي كذب الاثبات لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان النفي هو المعنى الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازي وهذا ما اراد بقوله (وصدق نفيه) أي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي (لا يقتضي كذبه) باعتبار معناه المجازي (لا اختلاف المعنيين فيتمتع في الكتاب والسنة) ولا محذور، قالوا ثانياً وهو لمن ينفيه في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري تعالى متجاوزاً (٢) لصدوره عنه وهو باطل بالاتفاق (و) الجواب انه (لا يلزم) من وقوعه في القرآن (وصدفه بالتجاوز) لاننا ما ان نقول ان اسماء الله تعالى لا تتوقف على السمع وانها دائرة مع المعنى فيشترط عند أهل هذا القول ان لا يوم الخطأ فيمتنع حينئذ وصفه تعالى بالتجاوز (لا يهائم الخطأ) لان التجوز يطلق على متعاطي ما لا ينبغي والمتسم فيه (أو) نقول بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لاجل (عدم الاذن) ﴿ مسألة ﴾ قد عرفت ان لا بد في المجاز من العلاقة والا فهو وضع جديد

(١) وهو بعيد لانه وان امكن لاسيا زمن النبوة الا انه انما يقع معجزة او كرامة وهو بالنسبة الى التجوز قليل والعدول عن الشائع الى القليل الا عندما يقوم عليه دليل عليل مع ان وصف القرية بالتي كنا فيها دليل ارادة اهلها والافدالة الصدق في كلام جميع المجازات حاصله اه فصول البدايع (٢) وما روى ان رجلاً من منكرى المجاز في اللغة اعترض أبي تمام في بعض مجازاته في شعره وادعى كذبه لذلك وذلك أنه لما قال في شعره

لا تسقى ماء السلام فأننى صب قد استعذبت ماء بكائي

قال المعارض فاعطى في هذا الكوز من ماء بكائك العذب فقال أبو تمام خذ بعلاقة هذا المقرض واقصص لي ريشتين من جناح الدل تبيناً للمعارض انه اذا حسن المجاز في القرآن ففي الشعر أولى له وورقات للامام الحسن عليه السلام

اليهم كما ترى ﴿ قال مسألة ﴾ والعلاقة معتبر نوعها قوله اي يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب اقول ينظر من اراد ائمة الادب فان اراد بهم طائفة ممن يعرف علوم الادب فهذا الاجماع ليس بحجة لان الحجة الاجماع الذي يأتي تعريفه بأنه اتفاق مجتهدي ائمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وائمة الادب ليسوا كل مجتهدى الائمة على أنه قد يخلو اكثرهم عن الاجتهاد وان اراد غيرهم فمن هم ثم لا يخفى ان نقل نوع العلاقة عن العرب متعذر لانه لم يقل عربي قط في رعيته الغيث انه من استعمال السبب وارادة السبب هذا معلوم لنا قطعاً فبقي ان يراد انه لا بد من استقرار يثبت لنا به قضية كلية مثلاً كما يثبت من استعمالات العرب للسبب في السبب ان اسم كل سبب يطلق على مسببه ونحو ذلك فقوله نقل نوعها تسامح لانه لا نقل الامتقول عنه والواضع غير متعين فلا نقل عنه والعرب استعملت ما استفدنا منه ذلك لا انها تكلمت بنوع العلاقة وسيصرح الشارح انه نقل الينا إطلاقهم النبات على المطر

الاستعارة بالكناية ويجعل على قرينة طاعلى عكس الاول والكلام مستوفى في حواشي الكشف (قوله) خلقت فيه الارادة ، قال في شرح المختصر وحواشيه وهو ضعيف لان جواب الجدران غير واقع على وفق الاختيار في عموم الأوقات بل ان وقع فاما يقع بتقدير تحدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن كذاك فيما نحن فيه وأما خلق الارادة في الجدار فليس منا تجري فيه المادة فلا يقع الا بالتحدي أيضاً (قوله) والا فهو وضع جديد أو غير مفيد ، لانه اذا لم يلاحظ مناسبة بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي سواء كان هناك مناسبة أو لا خاما ان يقصد بالاطلاق وتخصيص اللفظ به وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولاً فلا يكون مفيداً اذا المعنى المقصود لا يفهم بحسب الوضع اذ لا تعلق له به أصلاً بل نسبته اليه كنسبته الى سائر المعاني هكذا ذكره الشريف

(قوله) خلقت فيه الارادة ، تأمل في كلام شارح المختصر وحاشيته لأن القاضي خلط الكلام في هذه القولة فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وهي معنى يصل المستعمل فيه : أي يصل المعنى المجازي المستعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضوع وهذا كما في شرح المختصر الا ان المؤلف جعل العلاقة نفس المعنى وشارح المختصر جعلها نفس الاتصال حيث قال وهي اتصال بالمعنى المستعمل الخ (قوله) الى خمسة وعشرين ، هكذا ذكره في الحواشي للسعد والشريف وقد أورد الشريف هذه الخمسة والعشرين الا انه جعل الزوم نوعين اللزوم في المزموم وعكسه والمؤلف عليه السلام جعله في المختصر قسمًا واحدًا وأشار في المرح الى نوعيه بقوله أما الأول وأما الثاني ولم يذكر الشريف الظرفية والمظروفية فكانت في كلامه خمسة وعشرين والشيوخ في شرحه للفصول أورد هنا ثلاثة وعشرين جعل منها المشابهة قسمين فقال الأول والثاني اطلاق احد المتشابهين على الآخر وأغفل اللزوم في المزموم وعكسه والظرفية والمظروفية وأما في حاشيته لشرح التلخيص فجعلها خمسة وعشرين لكنه لم يورد منها الا ثلاثة وعشرين ﴿٢٥٧﴾ لأنه ترك العام في الخاص وعكسه

أو غير مفيد (١) (والعلاقة) وهي معنى يصل (٢) المستعمل فيه بالموضوع له (معتبر نوعها) أي يعتبر نقل نوعها باجماع أئمة الادب ﴿وانواع العلاقة﴾ المعتبرة كثيرة يرتقي ما ذكره الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله (كالمشابهة) حيث أتى بحرف التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعاً فمنها مشابهة المعنى المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كسند للشجاع ويسمى ماعلاقته المشابهة استعارة (و) منها (السببية) أي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعيننا الغيث أي النبات ومنه قوله ﷺ بلوا ارحامكم ولو بالسلام أي صلوا فان العرب لما رأَت بعض الاشياء يتصل ببعض بالندوة واستعارت البلب (٣) للوصل (و) منها (السببية) أي كون الحقيقي مسبباً عن المجازي نحو أمطرت السماء نباتاً وكتقول الشاعر

شربت الأنم حتى ضل عقلي * كذاك الأنم يذهب بالعقول

جعل الخمر أنماً لكونه مسبباً لها ومنه تسمية العطية مناً لكونها سببه (و) منها (الكلية) أي كون المعنى الحقيقي كلا للمجازي نحو يحملون اصابعهم في آذانهم

(١) لأنه ان عين اللفظ بازاء المعنى المجازي فوضع جديد والافلاهم فيه لعدم التعلق فلا دلالة له سعد (٢) وقيل العلاقة أمر يسببه ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي وما ذكره المؤلف أولى وهو كما في شرح المختصر اه لان الانتقال ليس بسبب العلاقة بل بسبب القرينة اه (*) أي تعلق ما للمعنى المجازي أعم من ان يكون اتصالاً وانضماماً بين الداتين كما في المجاوره او غيره كما في البواق اه سعد (٣) المناسب ان يقول اطلقت البلب لما كان سبباً للوصل على الوصل للسببية المذكورة حتى يناسب التمثيل برعيننا الغيث اذ هو من اطلاق السبب على السبب وان كان بعض الامثلة قد تجي فيه المشابهة والسببية اه شيخ (*) هكذا الاصوليون يعممون إطلاق الاستعارة على ما يعم المجاز المرسل فتنبيه اه

فينتقل الذهن منه الى هذه الصفة واذا منع مانع من اعتبارها قائمة بالاسد لاحظ ثبوتها لذات اخرى فيفهم المقصود بخلاف اطلاق الاسد على الأنجر فانه لا يجوز لعدم ظهور هذه الصفة (قوله) استعارت، اي العرب وأستعمل صلى الله عليه وآله وسلم ما استعاره العرب في لفظه فلا اعتراض هنا «واعلم» ان الاصوليين يعممون فيطلقون الاستعارة على المجاز المرسل كذلك معروف فلذا اسماها المؤلف عليه السلام استعارة

(قوله) اطلاق احد المتشابهين على الآخر، لعله جعل المشابهة قسمين بالنظر الى مذهب السكاكي في المكنية حيث جعل المشبه مجازاً عن المشبه به ادعاء وأما على مذهب الجمهور فيها فلا تنافي الا قسم واحد وهي المصرفة وينظر في تمثيله في شرح الفصول ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه (قوله) لعدم ظهور هذه الصفة ، في الاسد اه شريف (قوله) فلا اعتراض هنا ، لعل الاعتراض بانها حقيقة شرعية لأن المستعمل هو الشارع والله اعلم اه ح عن خط شيخه

من الصواعق أى أناملهم والغرض منه المبالغة كأنه جعل جميع الأصابع فى الأذن
لئلا يسم شيئاً من الصاعقة (و) منها (الجزئية) عكس الكاية كالعين فى الرقيب
وهى جزء منه ومنه قوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه أى ذاته ولا بد فى الجزء
المطلق على الكل أن يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلاً لا يجوز
إطلاق اليد أو الأصبع على الرجل الرقيب وإن كان كلا منهما جزءاً بخلاف ما ذكرناه
فإن العين هى المقصودة فى كون الرجل رقيباً (و) منها (اللزوم) أى كون المعنى
الحقيقى ملزوماً للمجازى أو عكسه «أما الأول» فحيث يطلق اسم المزموم كقوله تعالى
أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون أى أنزلنا برهاناً فهو يدللهم بما
بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاماً لأنها من لوازمه ومنه قول الحكماء (١) كل
صامت ناطق أى دال بما فيه من أثر الصنعة على صانعه «وأما الثانى» فحيث يطلق
اسم اللازم على المزموم كقول الشاعر

قوم إذا حاربوا شذوا ما زرعهم * عن النساء ولو باتت باطهار

يريد بشذ المتزاعى الاعتزال عن النساء لأن شذ الأزار من لوازم الاعتزال (و) منها
(الإطلاق (٢)) وذلك بأن يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله

(١) وقول أمير المؤمنين عليه السلام فهو وإن كان صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة اهـ (٢) قال فى
الافتقار الثامن عشر إطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقارنته وإرادته نحو فاذا بلغن أجلهن
فأمسكوهن أى قاربن بلوغ الأجل أى انقضاء العدة لأن الإمساك لا يكون بعده وهو فى
قوله فاذا بلغن أجلهن فلا تمسكنهن حقيقة فاذا جاء أجلهن لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
أى فاذا قرب مجيئه وبه يندفع السؤال المشهور فيها أن عند مجيئه الأجل لا يتصور تقديم ولا
تأخير اهـ المراد نقله

(قوله) والغرض منه المبالغة أقول كل مجاز لا يعدل إليه عن الحقيقة إلا نكتة سرية والمصنف
يتكلم على تعداد العلاقات لأعلى نكت المجازات فهذا تبرع منه بالأفادة بغير ما هو بصدده ولم
يدكر فيما قبله نكت العدول عن الحقيقة إلى المجاز (قوله) ومنه قوله تعالى كل شئ هالك
إلا وجهه أى ذاته، أقول أى من استعمال الجزء وإارة الكل فإنه عبر بالوجه عن الذات
ولا يخفى أن هذا لا يجوز فى حقه تعالى إذ هو متعال عن انصاف ذاته بالأجزاء فهذه زلة فلم يتابع
فيها المؤلفين والذى روى عن السلف فى تفاسيرهم غير هذا أخرج عبد بن حميد عن ابن عباس
رضى الله عنهما كل شئ هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه وأخرج ابن أبى حاتم عن
مجاهد كل شئ هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه وأخرج البيهقي فى شعب الإيمان
عن سفيان قال كل شئ هالك إلا وجهه قال إلا ما أريد به وجهه من الأعمال الصالحة اهـ
(قوله) وذلك بأن يطلق اسم المطلق على المقيد أقول هذا مبنى على أن إطلاق اسم الأعم فى
الأخص مجاز وقد صرحوا بأن قولك جاءنى رجل إذا جاءك زيد حقيقة لأنك لم ترد جعل رجل
اسماً له بخصوصه بل لأنه من جملة الرجال

(قوله) إلا وجهه، أى ذاته وفى
الاماس لوالد المؤلف عليه السلام
الآية من باب الزيادة قال فى الشرح
لا من باب تسمية الكل بأحد الجزء
لاستحالة ذلك عليه وعبارة الشريف
الرابع الجزء للكل كالوجه للذات
قلت وهى محتملة إذ لم يصرح بأن
المراد ذات البارئ تعالى (قوله)
لأن شذ الأزار من لوازم الاعتزال
لا ملازمة عقلية إذ قد يوجد
الاعتزال بدون شذ الأزار ولعل
المراد الملازمة فى العرف والمادة
(قوله) من باب الزيادة، أى إلا

إياه اهـ ح (قوله) ولعل المراد
الملازمة فى العرف، أثر الملازمة
على اللزوم لما تقرر أن اللازم من
حيث أنه لازم لدلالة له على المزموم
لكونه عاماً أه سيدى محمد بن زيد ح

وباليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان

اي قبل يوم القيمة (و) منها (التقييد) وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت ونصف الناس على غضبان يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لان نصف الناس على التعديد والتسوية ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفة (و) منها (المجاورة) وذلك بان يسمى الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المظنن من الارض وكلا روية للمزادة (١) وهي في اللغة لحاملها (و) منها (الحلية (٢)) اي كون الحقيقي محلا للمجازي نحو اصابته (٣) عين (و) منها (الحالية) وهي عكس المحلية كقول الشاعر

كلامك (٤) فيه وحده لي كفاية * كان صغورا منه تقذف في سمعي

اي في الاذن التي هي محل السمع (و) منها (المظروفية) اي كون الحقيقي ظرفا للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله عليه الصلوة والسلام لا يقضض الله فاك اي اسنانك اذ الفم محل للانسان (و) منها (الظرفية) وهي عكس المظروفية كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل الرحمة والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض (٥) والصفات

(١) قال الشريف في شرح المفتاح المزادة ظرف الماء الذي يسقى به على الدابة التي تسمى راوية قال ابو عبيدة لا تكون المزادة الا من جلدتين تفاعم بثالث لتتسع وجمعه الزاد بمعنى بكسر الميم والمزائد وأما الظرف الذي يجعل فيه الزاد أي الطعام المتخذ للسفر فهو الزود وجمعه الزواد اه (٢) ومنه التعبير باليد عن القدرة نحو بيده الملك وبالقلم عن العقل نحو لهم قلوب لا يفقهون بها أي عقول وبالأفواه عن اللسان نحو ويقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم وبالقربة عن ساكنها نحو واسأل القرية وقد اجتمع هذا النوع وما بعده بقوله تعالى خذوا زينكم عند كل مسجد فان اخذ الزينة غير ممكن لانها مصدر فالمراد بحالها فاطلق عليه اسم الحال واخذها للمسجد نفسه لا يجب فالمراد الصلوة فاطلق اسم الحال على الحال اه إتقان (٣) فالعنى الحقيقي محل للمجازي الذي هو الداء القائم بالعائن المتسبب عنه الداء والقائم بالعائن خاصيته كخاصية السم اه (٤) بكسر الكاف لانه خطاب للجارية المذكورة في مفتاح الابيات وهو قوله « تكلمني بالارمنية جارتى » والبيت لبها زهير وقبله

دعاني اليك الابل والابن والسرى فصادفني ماضاق عن بعضه وسعي

كلامك والدولاب والطفل والرحى فلم أدر ما أشكوه من ذلك الجمع الخ

قات وكان الصواب ايراد بيت عربي لما سبق من اشتراط نقل نوع العلاقة وهذا النوع لم يشهد عليه بغير البيت ولا يقال هو تمثيل لاستشهاد لما يلزم من اثبات كل نوع بشاهد عربي كما صنع في جميع الانواع التي ذكرها غير هذا اه (٥) يقال الرحمة في الآية عرض اه يقال لاعرض في صفات الله لان رحمة الله ثوابه وثواب الجنة فيسقط الاعتراض اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله

(قوله) وكلا روية للمزادة، أقول فان الراوية لغة اسم للجمل الذي يستأق عليه

(قوله) لان نصف الناس على التعديد والتسوية فاطلق لفظ النصف على ما لا يتحقق فيه النصفية وهو مطلق المحكوم عليهم (قوله) اصابته عين أي داء في العين (قوله) فليدع ناديه اي اهل ناديه ويحتمل ان يكون من مجاز الحذف ولكنه لا يقدح في التمثيل ولعل المؤلف عليه السلام انما زاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقضض الله فاك لسلامته عن الاحتمال والله اعلم (قوله) اي في الجنة قال الشيخ رحمه الله تعالى وفي التعبير عنها بالرحمة تنبيه على ان المؤمن وان أستغرق عمره في طاعة الله لا يدخل الجنة الا برحمته وفضله كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته (قوله) ما يختص بالاجسام يقال الرحمة ليست بجسم

(قوله) ليست بجسم، يقال رحمة الله ثوابه وثواب الجنة ونعيمها وهي اجسام اه من فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله اه هذا غلط فان الرحمة هنا متجاوز بها عن الرحمة التي هي ظرف للذين ابيضت وجوههم وهي من الاجسام اه حسن بن يحيى الكسبي من خط حفيد مؤلف الروض

(و) منها (الضدية) أي كون أحد المعنيين ضدًا للآخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب
اليم استعيرت البشارة (١) للأنذار (و) منها (العموم) أي كون اسم العام مستعملاً
في الخاص كقوله تعالى حاكماً من محمد عليه السلام وأنا أول المسلمين وعن موسى
عليه السلام وأنا أول المؤمنين ولم يرد الكل لأن الأنبياء قبلها كانوا مساميين ومؤمنين
ونحو الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقه والأول
اصح (و) منها (الخصوص) وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن أولئك
رفيقاً أي رفقا (٢) (و) منها (الكون عليه) أي كون الحقيقي كن عليه المجازي
كقوله تعالى وآتو اليتامى أموالهم أي الذين كانوا يتامى قبل ذلك لأنه لا يتم بعد
البلوغ، وكضارب للفارغ من الضرب عند مشروط بقاء المعنى (و) منها (الأول
إليه) أي كون الحقيقي أيلاً (٣) إليه المجازي نحو قوله إني أراني أعصر خمراً أي
عصيراً (٤) يؤل إلى الخمر (و) منها (الآلية) أي كون الحقيقي آلة للمجازي نحو
قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين أي ذكر احسنًا لأن اللسان اسم لآلة
الذكر (و) منها (البديلية) أي كون أحد المعنيين بدلاً عن الآخر كقوله فإلّا أكل
الدم أي الدية وقول الشاعر

أب لنا أحمره عجاظاً * يأكلن كل ليلة كافاً

(قوله) وأنا أول المسلمين (قوله)
وأنا أول المؤمنين أراد بالمسلمين
أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
وبالمؤمنين أمة موسى عليه الصلاة
والسلام لاجتماع المسلمين والمؤمنين
فكانا خاصين فلا اشكال وأما قوله
الذين قال لهم الناس فليس مما نحن
فيه إذ اللام للعهد كما يأتي للمؤلف
في التخصيص فلا عموم وقد ذكره
ابن الحاجب (قوله) رفيقاً، أي
رفقا هكذا ذكره السيد المحقق في
حواشيه وفي شرح ابن عقيل تجب
مطابقة التمييز في الجملة أن اتحاد
المعنى وأما حسن أولئك رفيقاً فأفرد
لأن رفيقاً وخليطاً وصديقاً يستغنى
بتفردهما عن جمعها كثيراً وكذا في
تفسير أبي السعود

(قوله) فليس مما نحن فيه، أي
ليس من استعمال العام في الخاص
إذ اللام إذا كانت للعهد كان من
استعمال الكل في الجزء وإذا كانت
للجنس كان من استعمال العام في
الخاص فيكون مما نحن فيه فتأمل
أخرج عن خط شيخه (قوله) وكذا
في تفسير أبي السعود، فإنه قال
فأفرد لأن رفيقاً يستوي فيه الواحد
والمتعدد أ هـ

(١) هذا ما علاقته المشابهة نزل التضاد منزلة التناسب بواسطة التهم ولم يعمده أهل البيان
من المجاز الرسل لكن لاتزام بين التقتضيات ولكل وجه والله اعلم اه
(٢) أما من قال أن فعلاً يستوي فيه المذكور والمثنى والمجموع مثل أن رحمة الله قريب في
الأولى ومثل هذه في الجمع فلا يكون من هذا القبيل بل من الحقيقة وهو الأولى إذ لم يعمد
إطلاق المفرد على الجمع لاحقيقة ولا مجازاً والاحسن في التمثيل بإيها الناس اعبدوا ربكم خطاباً
للموجودين ويدخل من بعدهم بالتغاييب لا باقتياس اه شيخ (*) وقيل أن التقدير وحسن
رفيق أولئك رفيقاً غنّف المضاف وجاء التمييز على وفقه اه (٣) قطعاً أو غالباً فالأول كالميت
على الحى والثاني كالخمر على العصير ولا يجوز أن يسمى العبد حراً لأنه ليس كذلك وإنما
هو محتمل فقط اه من شرح الجمع بأهني (٤) الظاهر يقال أعصر عنباً كما ذكر في
بعض كتب أصول الفقه وجعله من تسمية الشيء باسم غايته وعلى ما في الكتاب فالمعنى
استخرج بالعصر خمرأ أي عصيراً يؤل إلى الخمر اه من حاشية الشریف على المطول اه
(*) وفي حاشية ما لفظه نشره بالعصير ليكون مجازاً باعتبار ما يؤل إليه ولو فسر بالعنب لكان من
تسمية الشيء باسم غايته لكن تفسيره بالعصير يحوج إلى ارتكاب مجاز آخر أما في اللفظان
يراد بالعصر استخراج العصير أو في الإيقاع لأن حقيقة العصر إنما تقع على العنب اه من
حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير

(قوله) أي ثمن إكف، ويمتثل أنه من مجاز الحذف (قوله) وبقي ما ذكره سبعة، قد تقدم أن ما ذكره يرتقي إلى خمسة وعشرين فإذا كان ما ذكره المؤلف عشرين صورة وكان الباقي سبعة كان ما ذكره سبعة وعشرين، والتحقيق أن الباقي خمسة فقط لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام بل قسمًا واحدًا يسمونه مجاز الحذف (قوله) أولها حذف المضاف، الذي جعل الحذف والزيادة من العلاقات صاحب الفصول وصاحب الجمع والسيد المحقق وتبعهم الشيخ العلامة في حواشي ﴿٢١١﴾ شرح التلخيص وأما في شرح

الفصول فاعترض صاحب الفصول في عدها منها حيث قال في عده الزيادة والحذف من العلاقات نظر وأما شرح المختصر وصاحب المطول في شرحه للتلخيص فلم يعداهما من العلاقات ولعل الوجه أن عدهما من العلاقة ما ذكره بعض المحققين من شمول الكليات الجزئية لهما وكنهم بنوا ذلك أيضًا على إدراجها في المجاز بالمعنى المتعارف أدنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له الخ لما نقله الشيخ العلامة في شرح الفصول عن حواشي المطول للسيد المحقق من توجيه قولهم انهما من المجاز بانهم لم يريدوا بقولهم مجاز النقصان أن الأهل مضمر ومقدر في نظم قوله وأسأل القرية فإن الأضمار يقابل المجاز إن أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذف الأهل استعمالوا القرية مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثلته مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة فلوقبل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجازاً وأيد الشيخ رحمه الله هذا التوجيه بأن الأصوليين لم يذكروا إلا المجاز اللغوي فادراجه فيه أولى من جعله

أي ثمن إكف، فهذه العلاقات المذكورة في هذا الكتاب وبقي مما ذكره سبعة أنواع «أولها» حذف المضاف سواء أقيم المضاف إليه مقامه نحو وأسأل القرية يعني أهلها أو لا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة في قراءة الجراي عرض الآخرة ويسمى مجازاً (١) بالنقصان «وثانيها» حذف المضاف إليه نحو أنا بن جلا أي أنا ابن رجل جلا «ثالثها» النكرة في الإثبات للعموم نحو علمت نفس ما حضرت أي كل نفس ومنه دع امرء أو ما اختار أي أترك كل امرء واختياره «رابعها» المعرفة باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب أي باباً من أبوابها نقلاً عن أئمة التفسير «خامسها» الحذف نحو يبين الله لكم أن تضلوا أي كراهة (٢) أن تضلوا «سادسها» الزيادة

(١) مجاز النقصان هو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها كقوله تعالى وأسأل القرية فإن القرية الابنية المجتمعة وهي لا تسأل وهذا المجاز إنما هو من مجاز التركيب لأن المجازي الأفراد واللفظ المستعمل في غير ما وضع له والمحذوف لم يستعمل البتة بل الحاصل هو إسناد السؤال إلى القرية وهو شأن المجاز الإسنادي ويظهر أن الزيادة كذلك أيضاً لأن الزائد لم يستعمل في شيء البتة ومقتضى كلام المصنف أن هذين التسميتين من مجاز الأفراد أمه أسنوى (٢) قوله أي كراهة أن تضلوا، بالتأني ووجه التأنيين كراهة التأني ليردانه قد تقدم حذف المضاف ولكنه يظهر التميل بالآية على مذهب الكوفيين لأنهم يجوزون في مثله حذف لا أي أن لا تضلوا ولا يرتضيه البصريون لبعده وقتله بالنسبة إلى حذف المضاف أمه وفي حاشية أنما قدر المضاف لجوع المعنى إليه والافتحذوف لا أمه سيدى عبد القادر بن أحمد وهو معنى ما في السعد على الكشف

(قوله) وأسأل القرية، أقول تقدم له رسم المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال القرية في معناها الحقبى فتسمية هذا مجازاً مجاز كما سيصرح به أشارح وقد يقال أنه يجوز أن يراد بالقرية أهلها إطلاقاً له محل على الحال والمجاز أولى من الحذف فيندرج في العلاقات الماضية وبجواب عنه بصحة ما ذكر لأنه مجرد مثال «واعلم» أن صاحب التلخيص قال أنه قد يقال المجاز لكلمة تغير أعرابها بسبب زيادة أو نقصان المجازية في القرية بسبب تغيير أعرابها من الجر إلى النصب بسبب حذف أهلها (قوله) نقلاً عن أئمة التفسير، أقول يريد أنهم قالوا باباً من أبوابها ولا يخفى أن اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الاعم في الإخص لا بخصوصه حقيقة كما قدمناه قريباً

نوعاً آخر مقولاً عليه لفظ المجاز بالاشتراك أو المجاز السكت ذكر الشيخ رحمه الله تعالى أن هذا التوجيه يتوقف على أن لا يكون مجاز (قوله) لأنهم لم يجعلوا الحذف ثلاثة أقسام، قد جعل الحذف ثلاثة أقسام الشريف في حاشية الشرح العضدي وفي الفصول وحاشيا الشيخ أمه اسمعيل بن محمد إسحق ح (قوله) وتبعهم الشيخ الخ، أي في عدها وقد اعترضه أي الشيخ اعترض صاحب الفصول فيها أيضاً أمه ح عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) من شمول الكليات والجزئية لهما، فإن مفهوم المثل جزء مفهوم مثل المثل والقرية جزء مفهوم أهل القرية أمه منحه

الحذف ومجاز الزيادة الا ما يمكن فيه ذلك بان يفهم هذا المجاز بما تغير اعرابه بسبب حذف او زيادة كما هو المشهور واما تعميم الحذف بحيث يشمل حذف المضاف اليه وتعميم الزيادة بحيث يشمل قبا رحمة من الله فلا «قلت» وقدعم المؤلف عليه السلام كما هم صاحب الفصول والاولى اعتماد ما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى من عدم التعميم والله اعلم (قوله) والسابع ما قدمناه في نوع اللزوم، فان المؤلف اكتفى بذكر اللزوم ولم يقسمه الى قسمين كما قسموه لكن يقال اللزوم شامل للقسمين كما صرح به المؤلف في الشرح فيما سبق فينظر في جعل استعمال اللزوم في المزوم ههنا بما بقي مع ما قد ذكرنا سابقا وينظر أيضاً في الاعتداد بالمزوم في اللزوم دون العكس وكان المؤلف عليه السلام بنى على ما هو التحقيق من ان اللزوم مالم يكن مزوماً لم يعتبر كما هو مقتضى قوله في التلخيص ثم اللفظ المراد به لازم معناه الخ وكان لما ذكرنا لم يعتد بذكره فيما سبق فجعله بما بقي لكن كان على المؤلف عليه السلام ان يتعرض لوجه سقوطه فيما يأتي كغيره من سائر هذه السبعة (قوله) ووجه اسقاط هذه الأنواع، أراد أكثرها اذ قد عرفت انه لم يتعرض لوجه اسقاط اللزوم في اللزوم (قوله) عدم صدق حد المجاز عليها، اذ هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولا استعمال هنا للفظ الا فيما وضع له وقد صرح بذلك البيانيون في الحذف والزيادة ﴿٢٦٢﴾ وجعلوا اطلاق المجاز عليها من قبيل الاشتراك او المجاز وذلك مستوفى في

موضعه، فان قيل السياق يقتضي أن يقول المؤلف عليه السلام عدم صدق حد العلاقة فواجه العدول الى قوله عدم صدق حد المجاز وأيضاً لم يسقط الشيخ العلامة في شرح الفصول الا الحذف والزيادة لا غيرها وأسقطها عن صدق حد العلاقة والمجاز عليها اذ عن صدق حد المجاز فقط كما ذكره المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال اما وجه اقتصار الشيخ عليها فلانها محل الاشكال المشهور عند البيانيين لخروجها عن حد المجاز لا غيرها من باقي هذه السبعة وأما عدول المؤلف عليه السلام فيمكن ان يقال ذلك

كقوله تعالى ليس كمثله شيء «والسابع» ما قدمناه في نوع اللزوم من استعمال اللزوم في المزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون بين الحالية والمظروفية ولا بين الحالية والمظروفية فيجعلون الاربعة نوعين فذلك كان ماعده من انواعها خمسة وعشرين (١) «ووجه» اسقاط هذه الأنواع (٢) عدم صدق حد المجاز عليها ما فيما فيه حذف فظاهر واما اللام في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخل السوق (٣) ولم يقل احد بمجازيتها

(١) قال في شرح الفصول للشيخ رحمه الله ولا يخفى تداخل بعضها يعني ان بعض هذه العلاقات داخل في البعض الآخر فان اطلاق اسم احد الضدين على الآخر داخل في الاستعارة وحذف المضاف والمضاف اليه داخل في الحذف مطلقاً (٢) يعني السبعة ولم يتعرض لوجه اسقاط استعمال اللزوم في المزوم فيما يذكره الآن اه وقوله عدم صدق حد المجاز عليها، أي وعدم تحقق معنى العلاقة بالمعنى السابق اه (٣) قال العهد في الفوائد الغيائية مالفظة «تنبيه» اللام للتعريف والحقيقة يفيدها جوهر اللفظ والتعميم والتخصيص عارضان فيحتاج فيها الى قرينه اه قال في شرحها المراد بالتعريف الاشارة الى تعيين ما دخلت عليه والتعميم الاستغراق والتخصيص أي العهد خارجاً او هذا والقرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك فاعرف باللام يكون مجازاً فيها ولذا حمل صاحب الكشف التعريف في الحمد على الجنس اه

لما في العبارة الأخرى أعني عدم صدق حد العلاقة عليها من الإيهام «وبيانه» انك قد عرفت ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة فلو ذكر المؤلف عليه السلام العبارة الأخرى لأوهم ان سقوط هذه السبعة لا انتفاء قيد العلاقة فقط لا انتفاء القيد الأول أعني اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وليس كذلك بل ذلك لا انتفاء القيدين جميعاً فعدل الى ما نفيده انتفاؤها، أما انتفاء اللفظ المستعمل فظاهر لما عرفت، وأما انتفاء العلاقة فلان هذه السبعة اذا لم يصدق على ما هي فيه حد المجاز لم يصدق حد العلاقة اذ هي كما عرفت معنى يصل المعنى المجازي بالموضوع له ولا اتصال فيها لمعنى مجازي على ما ذكره المؤلف لكونها عنده حقائق والله اعلم (قوله) عليها، أي على ما هي فيه ولذا قال عليه السلام اما ما فيه حذف الخ (قوله) فهي مثلها في ادخل السوق ولم يقل احد بمجازيتها، اذ اللام للماهية لا بشرط شيء واستعمال الاعم في الاحض لا بخصوصه حقيقة لكن سيأتى له المؤلف في بحث العموم ان لام العهد (قوله) كما هو المشهور، لفظ المجاز شرح الايجاز وأنت خبير بان نحو سؤال القرية ومجيء ربك بمقتضى ما ذكره لا يسمى مجازاً فان التفرقة بين جاء ربك ومجيء ربك يجعل أحدهما من مجاز الحذف والآخر ليس منه مع اشتراكهما في أنه لا بد من تقدير المضاف والحكم بمجدة لوجود ما يذكر بعده من المقتضى له فيه، تحكم ببحث اح (قوله) وجعلوا اطلاق المجاز عليها، اي على ما قاله اه عن خط شيخه (قوله) اي على ما هي فيه، هذا فيما عدى الثالث والرابع واما فيهما فلا يحتاج الى هذا التأويل والله اعلم اه عن خط شيخه

الذهني تتوقف على القرينة وان اللام حقيقة في الاستغراق وهو مقتضى كلام الاصوليين كما يأتي وفي الفوائد الغيائية ان لام العهد الذهني مجاز لكنه جعل لام الماهية حقيقة وهو خلاف مقتضى كلامهم أيضاً حيث قال اللام للتعريف والحقيقة يقيد بها جوهر اللفظ والعهد خارجاً وذهناً عارضاً فيحتاج فيهما الى قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك انتهى فينظر في هذا المقام والله اعلم (قوله) وكذلك نفس في علمت نفس الخ، أي في عدم صدق حد المجاز عليها، قد يتوهم الاعتراض على المؤلف عليه السلام بأن حد المجاز صادق عليها لأنها لفظ مستعمل في غير ما وضعت له لان المراد بها العموم كما سبق للمؤلف عليه السلام ولا ينبغي سقوط هذا الاعتراض لأن المذكور سابقاً مبنى على ان استفادة العموم من مجرد لفظ النكرة والمذكور هاهنا مبنى على ان العموم إنما استفيد من جملة الكلام مع بقاء النكرة على ما وضعت له من علم العموم كما هو المعروف في مفردات المجاز في التركيب ولذا قال ومجازية جملة الكلام الخ وكلام المؤلف عليه السلام ههنا في التحقيق منع لما سبق (قوله) كما اشار اليه في الكشف، حيث جعله من عكس الكلام الذي يقصد به الأفراط فيما يعكس عنه كما في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ومعناه معنى كم وأبلغ منه، وتقول لبعض القواد كم عندك من الفرسان فيقول رب فارس عندي أو لا تعلم عندي فارساً وعنده المقاب وقصده بذلك التامد في تكثير فرسانه ولكنه أراد اظهار برأيه من الترييد وانه يقلل كثير ما عنده فضلاً أن ﴿٢٦٣﴾ يتزيد فجاء بلفظ التقليل ففهم منه

معنى الكثرة على الصحة واليقين (قوله) كما صرح به علماء البيان، يعني في المجاز المركب (قوله) فالكاف فيه مستعمل في معناه أيضاً، يعني حقيقة كما هو مقتضى العبارة، لا يقال فينا في توجيهه بطريق الكناية لأننا نقول الكناية انما هي في جملة الكلام لا في لفظ الكاف ولذا قال المؤلف عليه السلام ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتهى اليه «قال» السيد المحقق وهذا هو المشهور يعني في بيان الكناية وكانه يشير الى ان في تقريرها وجه آخر يجعله

وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار اليه في الكشف (١) لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان واما ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضاً والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتهاء المثل عرفاً لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له ما يماثل له فاطلق المزموم واريد اللازم مبالغة في نفي الشبيه «ووجه آخر» وهو ان الكلام مسوق

(١) في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت قال فان قات علمت نفس ما احضرت كقوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً لأن نفس واحدة قات هو من عكس كلامهم الخ ما نقله سيلاز اه

من باب مثلك لا يبخل بمعنى أنت لا تبخل من غير ان يراد انسان آخر مماثل للمخاطب والكلام في ذلك مستوفى في موضعه وقم ذكر في شرح المختصر وجهاً آخر ذكر الشريف انه وجه في الكناية أبلغ واختاره في الجواهر لكن ظاهر كلامه أنه وجه مستقل في الآية واللفظ شرح المختصر ولا يبعد ان يقصد نفي من يشبه ان يكون مثلاً فضلاً عن المثل حقيقة وبينه في الجواهر بان نفي من يشبه المثل مستلزم لنفي المثل لأن من يشبه مثل زيد مشابهته زيد أقل من مشابهة المثل بناء على قاعدة التشبيه من ان المشبه به أقوى ويلزم من نفي من يشبه المثل نفي المثل لأن نفي الأدنى مستلزم لنفي الأعلى كما تقول لا يوجد من يتأثر زبداً في أدنى فضائه فانه يلزم بالضرورة ان لا يوجد من يماثل في جميع فضائه وهو المثل الحقيقي لأن التماثل الحقيقي هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية على ما بين في الكتب الكلامية قال فعلى هذا يجب ان تحمل هذه الآية على هذا المعنى الحقيقي مع عدم لزوم شيء من المحذورات هكذا يجب ان يحقق هذا الموضع انتهى

(قوله) حيث قال اللام للتعريف، المرد بالتعريف الاشارة الى تعيين ما دخلت عليه اه ح عن خط شيخه (قوله) حيث جعله من عكس الكلام الخ، ينظر في هذا البحث ما معناه اه منقولة، المعنى بان لفظ الذي مدلوله الفرد كان مدلوله مع جملة الكلام كل فرد بل ابلغ كما استعمل ما هو للتقليل اعنى رب لما هو كثير وفوق والله اعلم اه ع ح

(قوله) بطريق برهاني، أي لا بطريق الكناية أعني إطلاق الملزوم وإرادة اللازم بل بطريق الاستدلال على نقي المثل يلزم التناقض على تقدير ثبوته ونفي مثل المثل كما أشار إليه المؤلف عليه السلام بقوله فيلزم التناقض ولذا جعل المؤلف عليه السلام حاصله الاستدلال بنفي اللازم على نقي الملزوم والكناية ليست كذلك (قوله) لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم الخ، هكذا ذكره الشريف وإنما احتاج إلى هذه المقدمة ﴿٢٦٤﴾ ليتم ما يأتي من قوله لأنه لو تحقق المثل لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات

لنفي المثل بطريق برهاني لأن ذاته تعالى وتقدس أمر مسلم لا ينكره أحد يصلح أن يكون مخاطباً إنما الشأن في نفي المثل وإثباته فإذا نفي مثل المثل فصديق نفيه (١) أما بانتفاء المثل فإنه إذا انتفى المثل انتفى مثله قطعاً، وأما بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني (٢) باطل لأنه لو تحقق المثلية لتحقق مثل المثل قطعاً لأن الذات متحققة وهي مثل المثل فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل وثبوته فتعين الأدل وهو انتفاء المثل وهو المطلوب (٣)، والحاصل أن ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم مستلزم نفي الملزوم، إذا تقرر ذلك عرفت أن تسمية ما اسقط بالجاز من باب الاشتراك اللفظي أو المجاز (٤)، بقي النظر في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً

هل تحتاج إلى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع إلى العلاقات المشهورة أم (١) وقد يقال هذه قضية سالبة والسالبة تصدق بانتفاء الذوات وانتفاء النسبة فإذا قلنا ليس زيد في الدار فيصدق ذلك بانتفائه أو انتفاء الدار أو انتفاء حصوله فكذلك في الآية الكريمة أه اسنوى (٢) وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل أه ع (٣) قيل الحكم بعدم زيادتها يستلزم نفي ذاته تعالى لأنه مثل لمثله وإن لم يكن موجوداً إذ القضية غير الموجبة لا تستدعي وجود متملق المحمول فالوجه أن الكاف زائدة أه حاشية الشيخ لطف الله رحمه الله (٤) لأن المجاز أما المستعمل في غير ما وضع له أو المحذوف منه وقوله أو المجاز يعني على طريق المشابهة أه

(قوله) وهو المطلوب، أقول وقيل المثل بمعنى الذات أي ليس كذاته شيء ويأتي بمعنى المثل بفتحين وهي الصفة أي ليس كصفته شيء ولا إشكال على الوجهين قال البيضاوي والمراد من مثله ذاته ملاحظة منه للوجه الأول وقال بعضهم ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفي أن يكون لمثله مثل سواء بقرينة الإضافة وأيضاً لأن سلم أنه لو وجد له مثل لكان هو مثلاً لمثله لأن وجود المثل محال والمحال جائز أن يستلزم محالاً آخر وقيل هو تعالى مخصوص بالعقل أي أن الله تعالى معلوم الوجود فهو مخصوص بالعقل الفاطع عن المثل وبهذا يندفع التناقض الذي ذكره الشارح وهو نقل منه لكلام الشريف فإنه بهذين الوجهين اللذين ذكرهما الشارح مقررهما كلام العضد

متحققة الخ وذلك لأن الاستدلال لو كان مع المنكر له تعالى وتقدس لم يتمض عليه ذلك فلا تناقض عنده لأنه يلتزم انتفاء مثل المثل لا بثبوته (قوله) يصلح أن يكون مخاطباً حتى المشركين فإنهم مقرون به تعالى وتقدس ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله (قوله) فصديق نفيه أي نفي مثل المثل (قوله) فإنه إذا انتفى المثل، أي مثل ذاته تعالى (قوله) انتفى مثله، أي مثل المثل قطعاً فإنه تعالى إذا لم يتصف بأن له مثلاً يتصف بأن لمثله مثلاً (قوله) وأما بثبوته، أي مثل ذاته تعالى (قوله) وانتفاء مثله، أي مثل المثل (قوله) لكن الثاني، وهو ثبوت مثل المثل باطل (قوله) عرفت أن تسمية ما اسقط بالجاز الخ، المراد أن التسمية عند غير المسقط كصاحب المفتاح وصاحب التلخيص وأما عند من اسقطه كالمؤلف عليه السلام فهي حقيقة لا مجاز كما حققه عليه السلام فكلام المؤلف عليه السلام من أن التسمية بالجاز من باب الاشتراك أو المجاز مستقيم في مجاز النقصان والزيادة كما ذكره في

علم البيان وأما باقي الأنواع السبعة فتسميتها بالجاز عند معتبرها ليس من باب المجاز ولا الاشتراك بل لوجود حقيقة المجاز فيها كما في سائر المجازات فينظر (قوله) لوقوعه في صحبته، أي لفظاً أو تقديرية ليدخل في التقدير مثل صبغة الله

(قوله) لكن الثاني وهو ثبوت مثل المثل، اظن العبارة هكذا وهو ثبوت المثل وانتفاء مثل المثل أه منقولة ح (قوله) عرفت أن تسمية ما اسقط بالجاز الخ، تحقق هذه القولة أن شاء الله تعالى أه

(قوله) فقال بعض المحققين، هو السيد المحقق صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشي شرح التلخيص (قوله) كابين السيئة وجزائها
فان بينهما علاقة التضاد (قوله) مصححة للمجاز في الجملة، أي من غير ان ﴿٢٦٥﴾ بين هل ذلك لرجوعها الى العلاقات

اولا ويحتمل انه اراد بالجملة جملة الكلام والاول اظهر (قوله) فلا وجه للتعبير به أي بلفظ غيره (قوله) عنه، أي عن الشيء الواقع في صفة الغير (قوله) وقال بعضهم ذكره السعدي في شرح المفتاح كذا ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه (قوله) سوى التزام قسم ثالث، اراد قسم ثالث غير الكناية كما سيصرح بذلك المؤلف للثايرد ان الكناية قسم ثالث فيكون هذا رابعاً (قوله) واعترض، المعترض صاحب الجواهر وقد أورد الشيخ رحمه الله في حاشيته ولم يجيبا عنه (قوله) لتلاحظ وتستعمل هكذا عبارة الشيخ رحمه الله في الجواهر لتلاحظ فيستعمل المجاز (قوله) باعتبار ما يؤل إليه لا يقال العلاقة كونه آثلاً الى المعنى الحقيقي وهو حاصل قبل المجاز لانا نقول هذا يؤل الى ما يأتي قريباً المؤلف عليه السلام من ان السابق هو تصور العلاقة (قوله) ان علاقة المصاحبة، الاضافة بيانية (قوله) متحقق خبر علاقة وينظر في وجه التذكير (قوله) في زمان المجاز فانه لما ذكر الطبخ الحقيقي والطبخ المراد به الخياطة اتحد زمان ذكرهما مع الطبخ وزمان المجاز (قوله) فان بينهما علاقة التضاد، في حاشيته على شرح الغاية أو السببية اه فالعلاقة سببية السيئة لجزائها والوجه المحسن للمشكلة اه وما ذكره

الوقوف في الصفة علاقة مصححة زائدة على ماعده القوم، فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجرزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها (١) وان لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصفة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه، وقال بعضهم لا يخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازاً، واعترض (٢) ما ذكره من جعل المصاحبة في الذكر نوعاً من العلاقة بانه لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز، والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبله لتلاحظ وتستعمل (٣)، وقد يجاب عنه باننا لانسلم وجوب حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة في المجاز قد تكون باعتبار ما يؤل اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق (٤) وهذا حصول بعد المجاز فالعلاقة هو الحصول مطلقاً سواء كانت في زمان المجاز او قبله (٥) او بعده واما الذي يجب ان يكون سابقاً فهو تصور العلاقة ولا شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحقق في زمان المجاز وان تصورهما (٦) سابق عليه،

(١) فان بينهما ملازمة قوية ونوع سببية فتكون المشاكلة فيها موجبة لمزيد الحسن ومنه قوله تعالى الله يستمروهم على بعض الوجوه ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه اه منه قدس سره (٢) قوله واعترض الخ، شكك عليه في نسخة في ولعل وجهه ان العلاقة حاصلة قبل المجاز لان العلاقة هي كونه يؤل الى الحقيقي والمتأخر عن المجاز اتما هو الحصول فقط اه (٣) في بعض النسخ بالياء التحنانية والضمير للمجاز وهو قريب وفي بعضها بالقوقانية والمعنى وتجعل علاقة اه (٤) كحصول معنى الخمر الحقيقي لمعناه المجازي وهو العنبر في الزمان المستقبل اه (*) ان قلت هي فيه كونه يؤل الى الحقيقي وهو حاصل له الآن اه من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الأخفش (٥) نحو وآتوا اليتامى أموالهم اه (٦) وأقول فيه تأمل اذ الاول المعدود علاقة، «حاصله» كون المعنى الحقيقي بحيث يحصل للمعنى المجازي ومعلوم ان هذا السكون حاصل قبل التجوز وهو أيضاً مع قطع النظر عن تجوز التجوز أمر ثابت في نفس الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي بسبب اتصال يوجد في ضمنه مطلق الزوم اللازم في مطلق المجاز وليس من التجوز الاعتباره عند تجوزه لوجدانه صالحاً للانتقال وليس كذلك المصاحبة الذكورية فانها أمر لا يتحقق له الا في وقت الذكر وتجوز التجوز وقبله لا يكون بين المعنيين ذلك الاتصال الذي عليه تتوقف صحة تجوزه وقبلية التصور اتما تجدى بعد كون التصور مما ينتقل بسببه انتقالاً صحيحاً لانا لانعنى بالتصور أولاً الاعتبار مصحح الانتقال فلما لم يكن كذلك لا يكون لتقدم تصوره واعتباره أثر في تصحيح التجوز والا لكان غير المصاحبة الذكورية مما ليس بعلاقة اتفاقاً فاذا تقدم

الحشي هو ما ذكره السعد اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه التذكير، لعله باعتبار الجامع او باعتبار تقدير موصوف محذوف كنوع والله اعلم اه سيدي احمد بن محمد اسحق وفي بعض النسخ تنحق ولا اشكال اه ح عن خط شيخه

(قوله) غير الكناية على قول ، أي قول السكاكي يعني ان التقيد لقوله غير الكناية انما يحتاج اليه على قوله لحصره الكلمة المستعملة في ثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية كما صرح بذلك الشيخ رحمه الله في حواشيه فقيد بذلك لئلا يرد ان المشاكلة قسم رابع لا ثالث وأما على قول غير السكاكي ففيه محتاج اليه وكأن المؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره الشيخ رحمه الله في حواشيه عن صاحب التلخيص من انه حصر الكلمة المستعملة استعمالاً صحيحاً في الحقيقة والمجاز فينظر والله اعلم (قوله) لعلم القائل به الكلام هاهنا مبني على التقيد بالاستعمال الصحيح لقوله سابقاً ولا يحصى سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح فلا يرد ان اللفظ قبل الاستعمال واسطة فيكون قسماً رابعاً وأما الاعلام فيسجن الخلاف في انها ليست بحقيقة ولا مجاز فتكون واسطة فالقول بعدم القائل به ينافيه وان كان مختار المؤلف عليه السلام انها حقائق كما يأتي (قوله) وقيل ، ذكره في الجواهر ونقله الشيخ رحمه الله في حاشيته (قوله) وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال ، القائل بذلك صاحب الجواهر وأورده الشيخ العلامة في حاشيته وهو مأخوذ ﴿٢٦٦﴾ أيضاً من موضعين في شرح المختصر الأول من بحث العلاقة

واما التزام قسم ثالث (١) غير الكناية على قول فباطل لعدم القائل به ، وقيل العلاقة هنا هي المجاورة (٢) في الخيال فانه اذا كان خياطة الجبة والقميص مطلوبة عند شخص ارسم صورته في خياله لكثرة ماناجي به نفسه فاذا اورد (٣) صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصاً وليس العلاقة المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيّلها فلا اشكال ، واعترض بأنه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة الخيالية إلا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة (٤) وفيه ما عرفت تصويره صار علاقة والالزام باطل اتفاقاً والحق أن منع حصول العلاقة قبل المجاز في غاية السقوط اه عجز اسيدى العلامة زيد بن محمد رحمه الله (١) في الاستعمال الصحيح فلا يرد اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال وأما الاعلام فاختار المصنف انها حقائق كما سيأتي اه (٢) أقول بل العلاقة التشبيه الادعائي لكن لما لم يعرف من قبل لم يجوز ابتداءً بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا ادبخوا جبة ابتداءً اه مسلم الثبوت باللفظ ، مسلم الثبوت مع منهيته تأليف العلامة محب الله بن عبد المشكور البهاري والمنهيات هي تعليقات المؤلف على المتن (٣) وفي نسخة ورد وعبارة الجواهر أوردت صورة الخ (٤) لوجوب سبقها تصوراً اه وفي نسخة بعد قوله لا يصلح للعلاقة وفيه ما عرفت وعليه ما لفظه من صحة حصولها في زمان المجاز اه .

من جعله التلازم أما في الوجود كالسبب والمسبب أو في الخيال كالضد على الضد قال في الجواهر وتدخل المشاكلة في هذا القسم لتقارب المعنيين في خيال المتكلم قال وليكن اندراج المشاكلة تحت المتلازمين في الخيال على ذكر منك والثاني من بحث علامات المجاز حيث ذكر ان العلامات ان يكون اطلاق اللفظ لأحمد دوليه متوقفاً على تعلته بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال ومكر الله ابتداءً فانه ذكر السعدان فيه إشارة الى ان المشاكلة من قبيل المجاز قال في الجواهر اذ قد سبق ان العلاقة في مجاز المشاكلة من المجاورة في الخيال (قوله) في الخيال ، أي خيال

المشكلم وأما المصاحبة في الذكر فقد عرفت ما ذكر فيها (قوله) صورته أي الكائن وهو الخياطة وفي الجواهر صورته (قوله) ماناجي به أي بالكائن وفي الجواهر بها (قوله) في خياله أي الشخص (قوله) وليس العلاقة المصاحبة في الخارج الخ ، كذا ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في حاشيته ولم يذكره في الجواهر وكأنه اشار الى ان المصاحبة لو كانت في الخارج وهي التلازم في الوجود كما هو القيم الأول من المنقول عن شرح الحق لورد أن ذلك غير حاصل بين الطبخ والخياطة فاشار الى دفعه بان العلاقة هي المصاحبة في التصور والتخيّل فلا اشكال ولو قال المؤلف عليه السلام بل المصاحبة في تصورها وتخيّلها لسكان أظهر (قوله) الا عند استعمال اللفظ يمكن ان يقال ذلك عند استعمال اللفظ الحقيقي انني قوله نجد لك طبخه فلا اشكال (قوله) ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة لما عرفت من ان العلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل استعمال المجاز (قوله) وفيه ما عرفت من قوله وقد يجاب الخ

(قوله) وقيل ذكره في الجواهر ، لعل هذه نسخة عوض عن القول التي بعدها اه ح عن خط شيخه (قوله) صورته أي الكائن ، ويمكن ان يقال التذكير باعتبار الخيط اه سيدي احمد بن محمد ح

(قوله) قال شيخنا هو الشيخ العلامة لطف الله بن محمد الغياث ذكره في حاشيته لشرح التلخيص (قوله) من قبيل استعمال المقيد في المطلق لا يتم هذا الا في البيت المذكور وما شابهه لافي نحو صبغة ﴿٢٦٧﴾ الله ومكروا ومكر الله ونحوها

(قوله) والمشاكلة محسنة، اراد
التخصيص العرضي البديهي فلا يرد
ان أكثر استعمال المقيد في المطلق
لا مشاكلة فيه ولم يخرج عن
الحسن الذاتي ولذا قال حتى يحسن
جاء زيد أي رجس ولم يقل حتى
يصح والله اعلم (قوله) ووجوب
ثقلها، أي وجوب ثقل نوعها
(قوله) لا الاحاد، فسر باحاد
المجازات كما في شرح المختصر
وفي شرح القصول للشيخ العلامة
رحمه الله فسرهما بافراد الانواع وهما
متقاربان (قوله) وهو معطوف على
قوله العلاقة معتبر نوعها فيكون
من عطف الجمل ويكون العطف
بحسب معنى ماسبق اذ معنى ماسبق
كما ذكره المؤلف عليه السلام يعتبر
ثقل نوعها لا الاحاد اي لا يعتبر ثقل
الاحاد وعبارة ابن الحاجب لا يشترط
النقل في الاحاد على الاصح

قال شيخنا رحمه الله تعالى لا يبعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال
المقيد في المطلئ ان اراد بقوله اطيعوا افعلوا (١) فان الطبع فعل اسكن لشيء مخصوص
والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا يلزم ان يحسن التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى
يحسن جاء زيد (٢) اي رجل مثلاً ، اذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم انه قد
اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها فاذا نقل الينا اطلاقهم النبات على
المطر فلا نطلقه الا عليه (٣) ام لا يجب ذلك بل نكتفي بنقل العلاقة فنطلق مثلاً اسم
السبب على السبب اي سبب كان ، والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله (لا الاحاد)
وهو معطوف على قوله العلاقة معتبر نوعاً (٤) وعليه الجمهور محتجين (بالاستقراء
اي تتبع احوال أئمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرأ علم انهم لا يتوقعون
على ان اختراع استعارات غريبة بدعية لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق اللغة
وشعبها التي ترفع طبقة الكلام «احتج» المعتبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدمه
يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات
ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجامع مشترك بين المعنى
المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ
عليه فهو القياس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن بكلاماً بلغة العرب
واما بطلانها فالقياس قد تقدم (٥) والاختراع ظاهر (و) الجواب ان ما ذكرتموه وهو

(قوله) لا يتم هذا الا في البيت، لم
لا يتم اه الظاهر التمام اذ المكسر
في الآية وكذا الصيغة بمعنى الفعل
وهو مراد الشيخ رحمه الله اه سيدي
احمد بن محمد ح وفي حاشية ينظر
ماوجه عدم جريه في نحو ومكروا
ومكر الله فلم يظهر ذلك وأما في نحو
صيغة الله فقد يوجه ذلك بان
المشاكله معنويه والله اعلم اه سيدي
اسماعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله)
فيكون من عطف الجمل، بل الظاهر

(١) الظاهر ان المراد خيطوا فهو من اطلاق مقيد على مقيد آخر اه من نسخة سيدي الحسين بن القمم على حاشية الشيخ على الشرح الصغير اه (*) اعترض عليه بان المقيد هنا مستعمل في المقيد لان كلا من الخياطة والطبخ مقيد وانما يصح لو كانت الخياطة مجرد الفعل وليست كذلك «واجيب» بان الخياطة وان كانت فعلا مخصوصاً الا أنه اريد بها ابتداءً الفعل مجرداً عن اعتبار الخصوصية من حيث أنه فرد من أفرادها ثم استعمل الفعل المقيد الذي هو اطبخوا في ذلك الفعل فكان من اطلاق المقيد على المطلق والله اعلم اه من خط السيد صلاح بن حسين الأحفش رحمه الله (٢) زيد ليس بمقيد لأن الاطلاق والتقييد في النكرات اه قال في الام من هامش نسخة مولانا الحسين بن حاشية الشيخ لطف الله على الشرح الصغير اه وفيه نظر اه من خط البرطي وجه النظر ان اصطلاح البيانين في المقيد يشمل المعارف اه من افادة سيدي احمد بن زيد الكبكي رحمه الله تعالى (٣) أى فلا يطلق الا التبات على المطر ولا يطلق أى مسبب على أى سبب اه (٤) أى على نوعها اه من خط سيلان لكنه يخالف ما في حاشيته تأمل اه (٥) في قوله ولا انقياس لانه اثبات بالمحتمل وانه غير جائز اه

انه من عطف المفردات ولا حاجة الى التكلف فهو معطوف على نوعها ولعل الذي الجى المحشي الى انه من عطف الجمل قول المؤلف وهو معطوف على قوله العلاوة معتبر نوعها ولعله انما ذكر هذا جميعا لبعد المعطوف عليه والله اعلم اهـ عن خط شيخه

(استلزام عدم نقلها) أي الاحاد (القياس أو الاختراع مدفوع بما علم بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل ما وجدت فيه العلاقة) من المعاني، وحاصل الجواب منع لزوم احدهما لوجود قسم ثالث وهو ان ينص الواضع نصاً كلياً على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق (١) عن لغتهم والا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم ولو قياساً أو اختراعاً، وتحقيقه ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازي تعييناً كلياً (٢) بمعنى انه جرز اطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المودودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالبني للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحداها بل علم بالاستقراء تعيين (١) أي الذي أطلقه المستعمل الآخر اهو لا يكون قياساً اه (٢) فيه دليل على ان المجاز موضوع وضعاً كلياً اه من خط سيلان

(قال) بالاستقراء، أي تتبع أحوال أئمة الادب أقول وما ساق من الاستفسار عن المراد بأئمة الادب ثم إن اريد بهم العرب انفسهم فهذا هو النقل الذي اراد المخالف وان أراد غيرهم لم يقد لانه يكون قياساً في اللغة لا نقلاً ويكون من الأدلة على ثبوت القياس في اللغة الان قوله بل يتفقون على ان اختراع استعارات غريبة بدعية لم تسمع باعيانها عن أهل اللغة احد طرق البلاغة يدل على أنه أراد باهل الادب غير العرب فيقال عليه ليسوا بحجة لما قدمناه فلا يكون من اللغة أو نقول انه منها كان بالقياس إلحاقاً لها به فاقته انكم سميت علة القياس علاقة والامر سهل لولا انكم منعتم القياس في اللغة (قوله) وهو أن ينص الواضع نصاً كلياً على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة، أقول قد عرفت ان الواضع غير معين فلا يمكن نقل نص عنه ثم قد سلف انه يعتبر نقل نوع العلاقة وتقدم ما فيه فقد لزم التزام نقلين عن الواضع نقل لنوع العلاقة ونقل لجواز اطلاق اللفظ الحقيقي على ما بينه وبينه علاقة وهذه دعاوى نقول لا مستند لها (قوله) وإلا خرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم، أقول أي رفعنا لما لم يرفعوه ونصبنا لما لم ينصبوه فلزم خروجه من لغة العرب وهذا استدلال لاثبات العلاقة بالقياس على رفع الفاعل ونحوه وهو قياس في اللغة كما لا يخفى (قوله) وكان قياساً واختراعاً، أقول لا يخفى ان رفعنا لما لم يرفعوه ليس إلا بالقياس على ما رفعوه بجامع التفاعلية فهو من القياس بتتقيح المناط وقد سماه البعض نصاً وسماه الحاجب ومن تبعه قياساً في معنى الاصل ثم لاشك ان الواضع لم يقل كل فاعل مرفوع فليس معنا إلا القياس فليكن المجاز كذلك على أن جعل الفاعل والمجاز مستويان غير تام لكثرة التخلف مع وجود ما يظن علاقة ولا كثرة في تخلف رفع الفاعل ونحوه (قوله) علم باستقراء اللغة واستعمال العرب، أقول أي علم ان الواضع عين اللفظ ثانياً بازاء المعنى المجازي تعييناً كلياً الى آخره ولا يخفى على ناظر أن الواقع من العرب هو الاستعمال للفظ في المعنى الذي سماه المصطلحون مجازاً والاستعمال لا يدل على معنى خاص بل غايته أنه يدل على جواز الاطلاق لما فيه تلك العلاقة بالقياس فيكون علة اوبالمجاز فيكون علاقة وترجيح أحد الاحتمالين على الآخر يقتدر الي مرجح ودعوى المجازية قد الجأت الى إثبات دعاوى كبيرة

(قوله) عين اللفظ ثانياً، لم يذكر السعد لفظ ثانياً (قوله) كما في رفع الفاعل، فان رفع الفاعل ونصب المفعول بالوضع قطعاً (قوله) كالبني للمفعول، هكذا في حاشية السعد واعتراض بان المبني للفاعل يدل بهيئته أيضاً

(قوله) واعتراض، الاعتراض مدفوع بقوله كالبني بتوسيط الكاف اه من خط سيدي محمد بن زيد ح

هيئاتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة بنفسها (١) اى من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع الشخصية (٢) ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها الوضع كما تقدم (٣) واحتجوا انانياً بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز تحلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب لابن السببية وابن اللاب للمسببية واللازم باطل اتفاقاً (و) **اجيب** يمنع الملازمة فان العلاقة ما (هى) الا (مصححة) اى مقتضية لصحة الاستعمال (فلا يضر التخلف (٤)) عن المقتضى للصحة لجواز ان يكون لما منع مخصوص

(١) كلامه هنا يوافق ما ذكره في حد الوضع اه (*) لا يقال هذا التفرق على ما فيه من التكلف لا يتمشى في أسماء الاشارة والحروف لانها من الحقيقة مع احتياجها الى القرينة لانا نقول انهم نصوا ان احتياج اقرينة في الحروف واسماء الاشارة سببه عروض الاستعمال بخلاف المجاز فان قرينته بالوضع اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٢) مثل رجل وقرس وأسود وأبيض يعنى في عدم الاحتياج في فهم المعنى من اللفظ الى قرينة اه (٣) في تحقيق معنى الوضع فيما نقله عن السمرقندى وعن التفتازانى عن التلويح اه (٤) أى تخلف جواز الاستعمال اه

(قوله) وتعيين المجازات للدلالة ، قد سبق في أول بحث الموضوعات ان تعيين المجاز لجواز الاستعمال للدلالة وهذا مؤيد لما عرفت من الاعتراض هنالك (قوله) وعن أن يتناولها الوضع ، اى الوضع المطلق لكونه اسماً للقسم الأول من التعيين يعنى تعيين الله بالدلالة على معنى بنفسه (قوله) لما منع مخصوص ، يعنى بتلك الصورة فلا يلزم منه قدح في الاقتضاء

الاولى أنه نص الواضع نصين نصاً على الحقيقة ثم نصاً على المجاز كما أفاده قوله علم ذلك باستقراء اللغة والثانية أنه وضع الوضع النوعي تسمين قعما للدلالة بنفسه من غير اشتراط قرينة وقسموا وضعه للدلالة بمعونة القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية وكما دعاوى على اللغة ، والقياس أصرمانوس في الشرعيات قام عليه الدليل فليجعل ثابتاً في اللغة (قوله) وتعيين المجازات للدلالة بمعونة القرائن ، أقول تقدم الكلام على هذه التفرة وتقدم للشارح في أول بحث الموضوعات أن تعيين المجاز لجواز الاستعمال لا للدلالة (قوله) لجواز أن يكون لما منع مخصوص ، أقول قد قرر سابقاً أنه لا يشترط نقل الاحاد بعد وجود العلاقة ثم حكم هنا بانه لا يطلق تحلة على طويل غير انسان وهذا لا يتم إلا لعدم سماعه لا اقرارهم بوجود العلاقة وأنه رجوع الى اشتراط سماع الاحاد والافلاشك في وجود علاقة السببية والمسببية في الابن والاب وانها أبلغ من وجودها في النبات والمطر فلا يحصى عن القول بجواز الاطلاق للاب على الابن وعكسه ثم هذا المانع قد ادعوه في عدم اطراد الحقائق مع وجود المعنى فقالوا لا يقال اتمارورة والدران ونحوها لكل ما يقر فيه الشيء وكل ما يدبر لوجود المانع ورده ابن الحاجب بانه دوروينه الشراح بان الفرض أنه لا يعرف الا بعدم الاطراد المذكور وهو أعم مما كان المانع كما هو خاصة الحقيقة المساوى لها أو لغير مانع كما هو خاصة المجاز المساوى له والاعم لا يدل على الاخص بخصوصه فلا بد للاخص من معرف وانفرض أنه لا معرف له غير ملزومه المساوى له وحينئذ فلا يعرف كل من المتساويين إلا بالآخر وهو معنى الدور وأما جواب المحقق المضد عن الدور بان عدم الاطراد في المجاز يعلم بالنقل والاستقراء وأما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع اسخي من شأنه ان يبخل فقيه أن النقل للمجاز ان اراده لاحاده فقد منعه وان اراد للعلاقة فهي حاصلة فيما منعه من نحو أب لابن ونحوه كما ساف ولأن الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فدل على عدم الوضع محل التخلف ثم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف دليلاً على

فان عدم المانع (١) ليس جزءاً من المقتضي على ان شرط الاستمارة تنتف في نخلة لطويل غير انسان وهي المشابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع قروح وانغصان في اعاليها وطراوه وتمايل فيها (مسئله ويعرف المجاز بوجوه) اي خواص يتميز بها عن الحقيقة فمنها (ضرورة) (٢) اي يعرف بها المجاز ضرورة نحو تصريح اهل اللغة (٣) باسمه كان يقول هذا اللفظ مجاز ، او بحده كان يقول هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف (٤) فان قلت الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصله بالحد ينافي كونها ضرورية «قلنا» المراد (٥)

(١) وقع قوله ليس جزءاً من المقتضي على سبيل التمثيل أي ليس جزءاً منه ولا لازماً له خارجاً عنه أيضاً حتى لا ينعكس ولا يتخلف اه ميرزا جان (٢) وضعية اه وقوله يعرف المجاز بضرورة أي بدون الانتقالين اه فصول بدايع (٣) عبارة فصول البدايع كتصريح اهل اللغة باسمها يعني الحقيقة والمجاز أو أحدهما أو كليهما وليس في الآخرين الا الانتقال الثاني مع أنهما كاسبان للتصور لا للتصديق بالحقيقة أو المجازية اه (٤) المصحح العلاقة والصارف أي عن ارادة المعنى الحقيقي هو القرينة اه (٥) قوله قلنا المراد الخ حاصل الجواب المذكور هنا وفي العنود ان الحد اذا القاه اليك اهل اللغة أي جماعة كثيرة منهم كان قبول رواية متواترة يفيد الضرورة قطعاً وان استخرجت الجنس والفصل بذهنك كان كسباً وانفرد بين الرأي والرواية واضح اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

المجاز ورأيت نقلاً عن فصول البدايع ما لفظ لم يحم احد حول تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذي نحده من تصحيح الاقوال وتخصيص الامثال ان كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز عن الانتقال منها الى معنى معين كعن الجود الى بخليها بالدموع أو ان البكاء لا ينتقل الى غيره وان كان مع علاقة مصححة كما عنه الى عدم البكاء مطلقاً وعنه الى السرور مختل ليس مقبولا لالانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع والحق انبليخ بالقلد بل لان تعارفهم على خلافة يمنع الاذهان عن التفاتهم لفت هذا الانتقال فاعتبروا المانع في حقهم مانعاً مطلقاً أما ما لم يعلم تعارفهم به فيجوز الانتقال فيه في مجاز فيه المجوز المعتبر اه ولم زدنا تحقيقه الا بانه لوحظ عرف اهل اللغة في الانتقال وعدمه ولا يخفى وعرفهم ما عرف الا بعد سماع الابن في الاب وعكسه مثلاً ولا يخفى انه عين اشتراط نقل الاحاد وقال بعض المحققين الصواب ان المانع هو انتفاء المقتضى لانه وجود المانع وذلك ان المقتضى للتجوز ليس الاشهره العلاقة لا وجودها ولا شهرة لها في المذكورات ولهذا لا يسمح التجوز بالاسد عن الابن وان كانت العلاقة موجودة فالوجود لا يستلزم الشهرة اه ولا يخفى انها لم يعرف عدم الشهرة الا بعدم سماع الاستعمال في المحل الذي هو معنى التخلف ولا يدل على عدم الوضع لمحل التخلف لجواز ان يوضع اللفظ لمحل ولا يستعمل فيه كما في نحو الرحمن وعمى كما قالوه في الحقيقة (قال مسئلة) ويعرف المجاز بوجوه قوله فمنها ضرورة نحو تصريح اهل اللغة باسمه بان يقولوا هذا مجاز ، أقول لفظ مجاز بهذا المعنى المصطلح عليه غير معنى لغوي فكيف يقال أنهم يصرحون باسمه وان أراد بأئمة اللغة الجامعين لها كجند الدين فهو ناقل عن أئمة اللغة (قوله) أو بحده ، أقول الحد اصطلاحى قطعاً على ان الحدود موضوعة للتصورات فلا يصح الاستدلال عليها فكيف يصح الاستدلال بها

(قوله) فان عدم المانع، هذا متفرع على مقدر ان المعنى فلا يقدح في الاقتضاء فان عدم المانع وهو مصرح به في عبارة الشريف (قوله) ليس جزءاً من المقتضى واذا لم يكن جزءاً منه كان اقتضاء المقتضى تاماً وان وجد المانع بخلاف ما لو كان عدمه جزءاً من المقتضى فانه لا يتم مع وجود المانع قال السيد المحقق وبهذا القدر يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع فما علم امتناع استعماله مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجمالاً وما لم يعلم فيه ذلك فان علم أو ظن وجود مانع لم يستعمل والا جاز استعماله لأن الاصل عدم المانع (قوله) وكون معرفته حاصله بالحد ينافي الخ ، لم يذكر الخاصة في هذا الايراد والكلام فيها أيضاً كالكلام في الحد وقد صرح بذلك بعض أهل الحواشي

(قوله) اذ لو كانت فكرية أي مستخرجة بالفكر وحركة النفس في الذاتيات والعرضيات لا بالقاء أهل اللغة وتعليمهم فهي نظرية أي لا ضرورية وقيل في عبارة المؤلف تكرار لانها في معنى لو كانت نظرية فهي نظرية وعبارة علماء السلام هي كما في الجواهر (قوله) ومنها أي ومن النظرية صحة النفي لفظ الواو العاطفة في المختصر أي الغاية وفي قوله أي ومن النظرية لم يقع موقعها (قوله) عند العقل متصل بقوله صحة النفي (قوله) ليندفع نحو ما انت بالناس فانه قد صحح النفي مع ان قولنا انت انسان حقيقة وذلك لأن النفي لم يكن عند العقل وفي نفس الامر بل باعتبار فقد بعض الصفات الانسانية كالبليد لاعتبارات خطائية ﴿٢٧١﴾ أي لا تكون يقينية بل لاعتبارات

ظنية في متعارف الناس ومخاطباتهم كمواظظ الوعاظ (قوله) بناء على اصحته لغة (قوله) قيل يشكل الخ، ذكره السعد في حواشي شرح المختصر (قوله) مع ان الحقيقة لم توجد أي حقيقة الانسان لانها مجموع الحيوان الناطق فاذا اريد بالانسان الناطق او الكاتب فهو مجاز وقد تحققت فيه علامة الحقيقة وهو عدم صحة النفي اذ لا يصح نفي الانسان عن الناطق أو عن الكاتب (قوله) وقد يجاب بان هذا الاشكال نشاء الخ، وكذا يجاب بمثله عما أورده الشريف من ان اللفظ العام اذا استعمل في انحصار كان مجازاً مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد وكذا اللفظ الموضوع لمساواة لازم اذا استعمل في المساوي الآخر كالتخصص اذا اطلقت على ماله الخاصة كالضاحك بالقوة والذي في بعض حواشي شرح المختصر جواباً عما أورده الشريف مالفظة العام اذا استعمل في انحصار مجازاً يصح سلب معناه الحقيقي عن الخاص من حيث انه عام لأن مفهومه من حيث انه عام غير مفهوم الخاص من حيث انه خاص واذا

فيما اذا كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقي اليك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية فهي نظرية وليس الكلام فيه او بخاصته (١) كان يقول استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة (٢) (و) منها (نظرية) اي يعرف بها المجاز بالنظر (ومنها) اي ومن النظرية (صحة النفي (٣)) للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس الامر كقوله للبليد ليس بجمار فهذه علامة لكون هذا اللفظ مجازاً وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر ليندفع نحو ما انت بالناس لغيره لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتمد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطائية، قيل يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزؤ او اللزوم كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او الكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتباه المعارض (٤) والمعرض

(١) عطف على قوله أو بجده وفي حاشية السعد على العضد أو بخاصته كان يقول هذا اللفظ مشروط بالتقرينة اه (٢) بعد معرفة كون العلاقة خاصة له مساوية اه وفي حاشية لعل هذا مبني على مذهب السكاكي اه (٣) قوله ومنها صحة النفي، الاولى حذف الواو اه (٤) المعرض هو الشيء الذي له الكتابة والنطق وهو مفهوم الناطق والكاتب والمعرض هو الانسان اه

(قوله) بان ياتي اليك الحد فتعرفه، أقول ينظر في جعل معرفة السامع لما ياتي عليه العلم من معنى اللفظ بجده اورسمه ضروريا فان هذا ليس الاتقيدياً للعلم محضاً لا يبلغ الا درجة الظن بتصوره ما نقي اليه (قوله) قيل، هذا الاشكال اسعد الدين في شرح الشرح وقد اورد عليه أنه ان كان الاشكال بذلك على علامة المجاز فغايبه عدم انعكاس الخاصة ولا يجب كما عرف وان كان الاشكال بذلك على خاصة الحقيقة فافحش في الوجود لان خاصيتها انما هي عدم صحة سلبها عن نفسها ولا دخل لذكر الجزء الا لازم ولو اريد ان خاصيتها سلب كونها هي المعنى المجازي لم يكن عكس المجاز بل مثله او اريد ان خاصتها عدم صحة سلب كونها هي المعنى المجازي لسكان ظاهر المنع وهذا يعلم ان الساب ان اريد به سلب كون الشيء هو غيره فالحقيقة والمجاز سنان في عدم صحته وان اريد به سلب كون الشيء هو نفسه فهما سنان أيضاً في عدم صحته فكلام الاصوليين في هذا المقام غيره فبعد كذا قيل ولا يخفى أن الايراد على علامة المجاز وقد صرحوا هنا ان هذه الخاصة تنعكس فلا يرد التردد نذ كور

تغاير المفهومان صح سلب احدهما عن الآخر كما هو مقرر وانما يتنوع ذلك اذا اتحد مفهومهما ويجري هذا الجواب في اللفظ الموضوع لمساواة اذا استعمل في المساوي الآخر سواء كان داخل فيه أو خارجاً عنه انتهى

(قوله) وقيل في عبارة المؤلف تكرار، الظاهر عدم التكرار اذ تقديره اذ لو كانت حاصلة بالفكر وحركة النفس فهي نظرية فتأمل اه عن

(قوله) فيصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) وان كان لا يصح نفيه ، أي نفي مفهوم الانسان (قوله) ماهو معنى له ، أي للفظ المتجاوز به (قوله) لا يمكن نفيه ، أي المعنى المجازي لانه يؤدي الى سلب الشيء عن نفسه كما لو قيل مع استعمال الجمار للبلد ليس بجمار أي بليد بل المراد سلب ﴿٢٧٢﴾ ماهو معناه حقيقة (قوله) ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي

فان المعنى المجازي هو مفهوم السكاتب (١) والناطق ولا شك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضيهما وهو ما صدق عليه من الافراد (واعترض) عليه (بان العلم بها) اي بصحة النفي (يتوقف على العلم بكونه) اي المعنى المستعمل فيه اللفظ (ليس معنى حقيقياً) للفظ المتجاوز به اصلاً وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ماهو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لا يمكن نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها دون بعض (وهو) اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية (يتوقف على العلم بمجازيته) (٢) اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم تعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئاً منها فلا يصح نفيه (٣) فائبات المجاز به دور ووروده على علامة الحقيقة اظهر (واجب بان غايته الاستلزام دون التوقف) يعني ان العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازاً فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً من المعاني الحقيقية للأسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن ان يكون مجازاً غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه لسكن الاستلزام بين الشئيين لا يوجب توقف احدهما على الآخر كما في التلازمين معاً مثل كون هذا ابناً لذلك يستلزم كون ذلك ابناً وبالعكس (٤) مع ان

(١) وهو الشيء الذي له كتابة فمفهومه غير مفهوم العروض وهو الانسان وان اتخذ باعتبار ما صدق عليه وكذا في ناطق اه (٢) بناء على ان السكناية ليست بواسطة بينهما اه (٣) أي نفي المعنى المجازي وقوله فائبات المجازية في نسخة فائبات المجازية به اه (٤) اما من حيث الانصاف بذلك المعنى فلا يخفى التوقف وكان مراده من حيث تعقل ذاتيهما اه

(قال) واعترض الى آخره أقول هذا الاعتراض ذكره ابن الحاجب (قال) واجيب بان غايته ، أقول هذا الجواب ذكره السعد في شرح الشرح وجعله بحثاً في تقرير العضد لكلام ابن الحاجب وقرره بالمثال المذكور بقوله للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئاً وقد تعقب السعد بان الكلام في الألفاظ المستعملة في المعنى لا في انها لو استعملت المعاني كانت حقيقة أو مجازاً ولذا قال ما استعمل فيه لاما يستعمل اه قلت وهو مناقشة على قوله وان لم يعلم استعماله فيه فضلاً عن أن يكون مجازاً (قوله) مثل كون هذا ابناً لذلك ، ان اريد ان زيداً مثلاً ان لعمر وفالتوقف حاصل اذ لا يعرف انه ابنه إلا اذا عرف عمرو ولا يعرف ان عمراً ابوه الا اذا عرف زيد وإلا كانا مجهولين وهو المحذور من التوقف وان اريد انه ابن مالأب ما فلا إفادة وتمثيله يشعر بانه اراد الاول وكأنه

بعضها الخ كما في المشترك فانه يصح مثلاً سلب بعض معانيه الحقيقية عن المعنى الآخر مع انه حقيقة فيقال مثلاً للقرء الذي هو الحيز ليس بقرء أي طهر (قوله) لجاز ان يكون ، اي هذا المعنى المجازي (قوله) دور ، فان العلم بصحة النفي يتوقف على العلم بكونه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية وهو على العلم بكونه مجازاً فهو دور برتبتين اذا عرفت هذا ظهر كون ورودده على الحقيقة اظهر لسكون الدوري الحقيقة برتبة واحدة فان عدم صحة النفي في نفس الامر انما يعلم اذا علم ان اللفظ فيه حقيقة وانه بعض معانيه الحقيقية هكذا ذكره السعد (قوله) وان لم يعلم استعماله فيه أي في المعنى المجازي للفظ (قوله) غايته ان العلم الى قوله يستلزم العلم بكونه مجازاً فيه هكذا في الجواهر وقد ينازع في هذا الاستلزام لجواز كونه كناية بناء على انها واسطة كما هو الحق فتكلامه مبنى على نفي كونها واسطة (قوله) يستلزم كون ذلك ابناً لهذا أي الابن (قوله) وبالعكس هكذا في الجواهر ومعناه كون هذا ابناً لذلك مستلزم كون ذلك ابناً لهذا اي الاب وقصدت بهم بعضهم ان المراد بالعكس عكس قولنا ذلك أب لهذا فقط فاعترض بان مقتضى

العكس كون هذا ابناً لذلك ولما ذكرنا في تفسير العكس بندفع هذا الوم

(قوله) وقد ينازع في هذا الاستلزام ، قد عرفت ان الكناية يجوز فيها ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وقول المؤلف عليه السلام غايته ان العلم بانه ليس شيئاً من المعاني الحقيقية يابى الواسطة التي حصل النزاع بها فحصل الاستلزام للمجاز لا غير فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) مع أن أحدهما لا يتوقف على الآخر اذ هذا دور معية لا تقدم فيكون جازاً كما في اللبنتين المتساندين «واعلم» أن جواب المؤلف عليه السلام المذكور هو حاصل ما اعترض به السعد على لزوم الدور المذكور وقد أجاب عنه في الجواهر وحاشية الشريف بجواب أورده في حاشية على الحاشية «قلت» وحاصل هذا الوجه الآخر أنا وإن قلنا أن غايته الاستلزام وأن ذلك كما في المتلازمين لكن يلزم دور المعية وهو وإن لم يمتنع في الخارجيات كما في اللبنتين المتساندين فهو ﴿٢٧٣﴾ ممتنع هاهنا اعني في السلاقة

أحدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور (وإن سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف) (١) فيعلم المجاز والالزام الاشتراك (٢) يعني لا نسلم أن المراد صحة سلب كل ماهو معناه حقيقة وأن سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لأننا إذا وجدنا اللفظ مستعملاً في شيء ليس من أفراد معنى حقيق لذلك اللفظ علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه إذ لو كان حقيقة (١) يعني أن العلم بأن الرجل البليد مثلاً ليس بعض المعاني التي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لا يتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه لأننا نجوز أن الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز أن لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً ويرجع فيه إلى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ما إذا قلنا أنه إنما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً وحينئذ فيلزم الدور لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً أو كونه على صحة سلب كل المعاني وهو ظاهر وهذا لا يجري في الحقيقة لأننا لو قلنا أنه يعرف كونه لفظ الحمار مثلاً حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض أنه فيه حقيقة لم يصح، مثلاً عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من أفراد الحيوان الناهق معناه أنما يتحقق إذا علم أن ذلك الفرد بعض من أفراد الحيوان الناهق ليكون داخلًا فيما يطلق عليه الحمار مثلاً حقيقة وإن لم يعلم أنه فرد من أفراد ما يطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أي المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٢) فيه بحث وهو أن العرف المجازية حينئذ إنما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركاً والالزام باطل لأن المجاز أرجح فالتعريف بالسلب أن كان قبل الاستثنائي لم يتم أو بعده فتحصيل حاصل اه جلال

أحدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور (وإن سلم) حصول التوقف بما ذكر (فسلب البعض كاف) (١) فيعلم المجاز والالزام الاشتراك (٢) يعني لا نسلم أن المراد صحة سلب كل ماهو معناه حقيقة وأن سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لأننا إذا وجدنا اللفظ مستعملاً في شيء ليس من أفراد معنى حقيق لذلك اللفظ علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه إذ لو كان حقيقة (١) يعني أن العلم بأن الرجل البليد مثلاً ليس بعض المعاني التي يطلق لفظ الحمار عليه حقيقة لا يتوقف على تقدم العلم بكون لفظ الحمار مجازاً فيه لأننا نجوز أن الرجل البليد بعضاً آخر مما يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة غير الحيوان الناهق ونجوز أن لا يكون بعضاً آخر يطلق عليه لفظ الحمار حقيقة فيكون مجازاً ويرجع فيه إلى ترجيح كونه مجازاً فيه على كونه حقيقة لأن المجاز أرجح من الاشتراك عند التعارض وحينئذ فيكون سلب بعض المعاني الحقيقية كافياً في معرفة المجاز به في غير ما علم أنه معناه حقيقة بخلاف ما إذا قلنا أنه إنما يعرف كونه مجازاً بسلب المعاني الحقيقية فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلاً وحينئذ فيلزم الدور لتوقف سلب كل المعاني الحقيقية عنه على كونه مجازاً أو كونه على صحة سلب كل المعاني وهو ظاهر وهذا لا يجري في الحقيقة لأننا لو قلنا أنه يعرف كونه لفظ الحمار مثلاً حقيقة في الحيوان الناهق بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض أنه فيه حقيقة لم يصح، مثلاً عدم صحة سلب لفظ الحمار عن فرد من أفراد الحيوان الناهق معناه أنما يتحقق إذا علم أن ذلك الفرد بعض من أفراد الحيوان الناهق ليكون داخلًا فيما يطلق عليه الحمار مثلاً حقيقة وإن لم يعلم أنه فرد من أفراد ما يطلق عليه حقيقة صح سلب جميعها أي المعاني الحقيقية عنه فلا يكون مما يعلم عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه اه من خط سيدنا العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٢) فيه بحث وهو أن العرف المجازية حينئذ إنما كانت بهذا القياس الاستثنائي هكذا لو لم يكن مجازاً لكان مشتركاً والالزام باطل لأن المجاز أرجح فالتعريف بالسلب أن كان قبل الاستثنائي لم يتم أو بعده فتحصيل حاصل اه جلال

لهذا بادر إلى التسليم بقوله وإن سلم إلى آخره (قوله) علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه، أقول أي وإذا علمنا أنه مجاز فيه صح سلبه إلا أنه يقال معرفة كونه مجازاً يتوقف على سلبه وسلبه ما تم إلا بعد معرفة أنه مجاز فلم يكن السلب علامة للمجاز لأنه بعد تحقق تعدد معانيه لا بد من

لزم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه «قلت» وذلك فيما لم يعلم أنه حقيقة فيه أو مجازاً ما إذا علم كونه حقيقة فيه كما في المعلوم اشتراكه بالنقل والعلامة فلا انتهى (قوله) مستعملاً في شيء كالحمار مثلاً للبليد

(قوله) ثم العلم بكونه ليس الخ، فن حيث أنه أي العلم بأنه ليس شيئاً من المعاني دليل لصحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه النقده ومن حيث أنه مصاحب لمدلول صحة النفي الذي هو العلم بالمجازية حقه التأخر فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) لكان لذلك اللفظ معنى آخر وهو المعنى المجازي (قوله) هو، أي ذلك المعنى الآخر من أفراد أي أفراد ذلك اللفظ (قوله) وهو خلاف الأصل، هكذا في الحواشي ويرد عليه أن الجواز خلاف الأصل أيضاً والاولى ان يقال والجواز أرجح (قوله) ولا يلزم الدور لأن العلم بأنه، أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) مجازياً، عبارة السعد مجازاً يعني بل يتوقف على كون الجواز راجعاً على الاشتراك لأنها قد تعارضاً في ذلك اللفظ (قوله) لجواز أن يكون أي الشيء المستعمل فيه اللفظ (قوله) بأنه أي سلب كل المعاني (قوله) وهذا الجواب الآخر إنما يجري في الجواز الخ وبيان ذلك ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن الجواز كاف في كونها علامة للجواز لعدم لزوم الدور إذ ﴿ ٢٧٤ ﴾ لا يتوقف صحة هذا السلب على العلم بكونه مجازاً وأما في الحقيقة فلا يكفي

لأنه يلزم منه الدور فإنه لو قيل بأن عكس هذه العلامة أدنى عدم صحة هذا السلب كاف في كونه علامة لها لزم الدور وذلك لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى الحقيقي المفروض لا يتحقق الا اذا علم ان المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية كالقرء مثلاً اذا فرض استعماله في الظاهر مثلاً وقيل ليس هو بقرء أي ليس هو بعضاً من المعاني الحقيقية للقرء فعدم صحة هذا السلب لا يتحقق الا اذا علم أنه أي الظاهر بعض منها فيدور (قوله) والأصح سلب جميعها أي والا يتم هذا الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق الخ بأن لم يتوقف العلم بعدم صحة هذا السلب على كون هذا المعنى المفروض بعضاً منها صح سلب جميعها أي جميع المعاني عنه أي عن المعنى المفروض فيصح ان يقال ليس هو بقرء مطلقاً من غير تقييد بكون المعنى المسلوب عنه بعض المعاني الحقيقية اذ لا مانع عن سلب الجميع عنه الا كون المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية وقد فرض انه لا يتوقف عليه مع ان سلب جميعها عنه لا يصح فحينئذ لابد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد ولا يكفي سلب البعض فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل (قوله) فحينئذ لابد في علامة الحقيقة الخ، ينظر في قول المشي فحينئذ الى آخر القول فان قوله لابد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد غير مستقيم فان الانتفاء علامة الجواز ولو قدر مضاف أي من عدم الانتفاء لما تحققت علامة الحقيقة لما عرفت ان لزوم الدور الذي هو اظهر منه في الجواز فلا محيص من الدور في علامة الحقيقة ﴿ ٢٧٥ ﴾ وكذا قول المشي بعد ولا يكفي سلب البعض ففي كلام المشي خبط فتأمل فيه اهـ عن خط شيخه ﴿ ٢٧٦ ﴾ سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل او عن البعض اهـ

لكن لذلك اللفظ معنى آخر هو من أفراد فيلزم (١) الاشتراك وهو خلاف الأصل ولا يلزم الدور (٢) لأن العلم بأنه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازاً فيه لجواز ان يكون بعضاً آخر بخلاف سلب كل المعاني فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له اصلاً وهذا الجواب الآخر (٣) إنما يجري في الجواز دون الحقيقة لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض إنما يتحقق اذا علم انه بعض منها والأصح سلب جميعها عنه (و) من الوجوه النظرية

(١) اي اشتراك الشجاع المطلق عليه لفظ الاسد وفرد آخر غير الحيوان المفترس في لفظ اسد مثلاً اهـ (٢) قوله ولا يلزم الدور قال السعد بعد هذا الكلام في حاشيته وثانيهما انما ذكرت من لزوم الدور على تقدير تمامه انما يصح فيما اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز أما اذا علم لفظ الاستعمل معنى حقيق ومعنى مجازي ولم يعلم أيهما المراد في هذا المقام لحفاة القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد أي المحل الذي ورد فيه تدل على أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز وليس المراد بالمورد هو المعنى المجازي ليرد الاعتراض باننا اذا لم نعرف المراد كيف يمكننا سلب المعنى الحقيقي عنه وثباته له، مثلاً اذا قيل «طلع البدر علينا * من ثنيات الوداع» وقد صح في هذا المقام الطالع ليس القمر علم ان المراد انسان كالقمر في الحسن والبهاء ولا شك ان هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات اهـ هذا الذي ذكره السعد ايضاً لجواب ذكره المحقق العضد ولم يذكره ابن الامام فليعرف ذلك والله أعلم اهـ من خط السيد العلامة صلاح الاخفش رحمه الله (٣) هو قوله وان سلم فسلب البعض كاف اهـ

احد الأمرين الجواز او الاشتراك فلا يدل مجرد الاستعمال على معين منهما ولا يقال الاشتراك مرجوح لأنه خلاف الأصل فتعين أنه مجاز لاننا نقول والمجاز ايضاً خلاف الأصل فقد لزم خلافه على التقديرين وقد اورد على قولهم انه يكفي سلب البعض لزوم كون المشترك مجازاً في كل واحد من معانيه واجيب بان ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم كونه حقيقة كما في العلوم اشتراكه بالنقل فلا اهـ ولا يخفى ان الكلام فيما لم يعلم بالنقل اذ بعد العلم بالنقل لا يقتصر الى علامة

عن سلب الجميع عنه الا كون المعنى المفروض بعض المعاني الحقيقية وقد فرض انه لا يتوقف عليه مع ان سلب جميعها عنه لا يصح فحينئذ لابد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد ولا يكفي سلب البعض فلا يجري هذا الجواب في الحقيقة فتأمل (قوله) فحينئذ لابد في علامة الحقيقة الخ، ينظر في قول المشي فحينئذ الى آخر القول فان قوله لابد في علامة الحقيقة التي هي عدم صحة النفي من الانتفاء عن كل فرد غير مستقيم فان الانتفاء علامة الجواز ولو قدر مضاف أي من عدم الانتفاء لما تحققت علامة الحقيقة لما عرفت ان لزوم الدور الذي هو اظهر منه في الجواز فلا محيص من الدور في علامة الحقيقة ﴿ ٢٧٥ ﴾ وكذا قول المشي بعد ولا يكفي سلب البعض ففي كلام المشي خبط فتأمل فيه اهـ عن خط شيخه ﴿ ٢٧٦ ﴾ سواء قيل في علامة الحقيقة عدم صحة السلب عن الكل او عن البعض اهـ

(قوله) عكس الحقيقة، الأولى ان يكون هذا التقدير اجماعاً الى هذه العلامة والتي قبلها اعني صحة النفي كما صرح بذلك ابن الحاجب وشرح كلامه وهو ظاهر المتن وقد أشار الى ذلك المؤلف عليه السلام حيث قال فيما سبق وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقال هنا في آخر الكلام وهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى (قوله) بان لا يتبادر غيره لولا القرينة فسر المؤلف عليه السلام العكس بعدم تبادر الغير لولا القرينة اعتماداً على ما في شرح المختصر قال الشريف وهذا التفسير أعم من أن يتبادر هو اولا فلذا قال المؤلف عليه السلام سواء تبادر هو أي المعنى الحقيقي اولا يتبادر قال وقد فسر غيره العكس بتبادر المعنى الحقيقي الى الفهم لولا القرينة ثم قال وانما اختصار الشارح ذلك التفسير لأن علامة الشيء خاصة له وقد تكون مفارقة له غير منعكسة فلو قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ورود المشترك حينئذ بان يقال المشترك حقيقة في كل واحد (٢٧٥) من معانية ولا يتبادر شيء منها

التي يعرف بها المجاز تبادر غيره) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير (عكس الحقيقة) فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو اولا يتبادر فهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة (واورد) على هذه العلامة (التجوز بالمشارك) (١) أي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه تحقق فيه علامة الحقيقة وهي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا حقيقة (واجب بانه) لا يخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهراً فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعي اولا (ان كان للجميع فظاهر) عدم وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر (١) عبارة فصول البدايع فورد على طرد علامة الحقيقة وعكس علامة المجاز المشترك المستعمل في معنى مجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد وليس بحقيقة اهـ (*) قوله التجوز بالمشارك كقولك عين ضاحكة مثلاً فهذا مجاز مع انه لو حذفت القرينة لم يسبق ولم يتبادر الى الشمس لو قيل عين لترده بينها وبين غيرها هذا معنى الاراد اهـ

(قوله) أي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة، أقول تقدم ان الواضع عين المجازات للدلالة بمعونة القرينة فقولك رأيت أسداً في الحمام المجاز لفظ اسد لكن لا يدل على معناه المجازي الا بمعونة في الحمام وحينئذ فلفظ اسد لا دلالة له على ما قصد المتكلم به حتى ينطق باللفظ الحمام وبه يتم فهم مراده ويتم كلامه فالفهم قبل تمام لفظه غير صحيح لانه فهم لبعض الكلام ونظيره الاستثناء فانه لا يتم ارادة المتكلم حتى يذكر المستثنى منه اذ المحكوم عليه او به هو مجموع الخارج والخروج وخلصته ان فهم كلام المتكلم يتوقف على تمام كلامه لا على ذكر بعض منه قيل وكانهم ارادوا التبادر بمجرد اللفظ ثم انه لا يخفى ان التبادر لا يتم الا مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب فليس التبادر علامة لكل سامع ويجري هذا في كثير مما ذكر

وقد تكون غير منعكسة فاذا قيل علامة المعنى الحقيقي ان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة لم يتجه ان يقال المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه ولا يتبادر شيء منها اذ حاصله انه وجد الحقيقة ولم توجد خاصتها ولا محذور فلماذا عدل المؤلف عليه السلام عن ذلك وجعل العلامة عدم تبادر الغير ولم يجعلها تبادر المعنى الحقيقي وقرر الاعتراض بان المراد ورود التجوز بالمشارك ليكون متوجهاً لأن ذلك وجود خاصة الشيء بدونه وهو محال كما عرفت (قوله) ان كان للجميع فظاهر هذا حاصل ما اجاب به لامدي عن الاراد قيل وفي قوله فظاهر تورية بديعة أي فهو ظاهر فيه والمعنى الآخر اما في قوله لعدم تحقق علامة الحقيقة يعني تحققها في المجاز

(قوله) لانا نعلم انه يتبادر أما هذا المعنى وأما ذلك يعني انه يتبادر واحد على جهة التعيين لاعلى الاحد المبهم الدائر بين المعنيين فانه
 رد على ما يأتي وبيان ذلك ان ابن الحاجب أجاب باننا لانعلم انه لا يتبادر غير المعنى المجازي بل يتبادر احدهم معنيي المشترك لا على التعيين
 اتى الاحد المبهم الدائر بينهما فورد عليه انه لو صح ذلك لزم ان يكون المشترك المستعمل في المعنى المعين مجازاً لأنه يصدق حينئذ انه
 يتبادر غيره وهو الاحد المبهم وذلك باطل ولزم ان يكون المشترك متواطياً اي مشتركاً معنوياً لانفطياً لكون اللفظ المشترك حينئذ
 موضوعاً للقدر المشترك وهو مفهوم الاحد المبهم فلاجل هذا عدل المؤلف عليه السلام كما في شرح المختصر عن جواب ابن الحاجب
 المذكور وأشار الى اصلاح الجواب بان ليس المراد بتبادر غير المجاز عند الاطلاق تبادر الغير الذي هو الاحد المبهم بل المراد
 تبادر الغير الذي هو احد المعنيين بعينه على انه المراد وان لم يعلم بالتعيين فانا نعلم قطعاً ان المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ بحسب الوضع
 يصلح لكل واحد من المعنيين بخصوصه وانه مستعمل في خصوصية واحد منهما لكننا لانعلمه فنحن نحزم بان المراد اما هذا المعنى المعين
 او ذاك المعنى المعين وهذا هو المراد من تبادر غير المعين وكل منهما مغاير للمعنى المجازي الى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام ولو قال
 المؤلف عليه السلام لانا نعلم انه يتبادر اما هذا المعين وأما ذاك المعين على انه مراد بزيادة هذا التقيد كما في شرح المختصر ليندفع ما يقال
 كما انه يتبادر احد المعنيين ﴿٢٧٦﴾ بخصوصه وان كان على جهة الاجمال كذلك يتبادر الاحد المبهم اعني الاحد الدائر أيضاً

الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر
 متبادر (والا) يكن كذلك فلا يرد ايضاً لانا نعلم انه يتبادر اما هذا المعنى واما ذاك المعنى
 وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نحزم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه
 بخصوصه فيصدق عليه انه (يتبادر) غيره (١) وهو (واحد) من موضوعات المشترك وان كان
 تبادره على الاجمال فاتفق عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على
 شيء من المعنيين انه تبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فاتفق عنه علامة المجاز
 بل وجدت له علامة الحقيقة (و) من انزجوه النظرية التي يعرف بها المجاز (عدم اطراده)
 بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل آخر مع وجود ذلك
 المعنى فيه كالخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان (٢)
 (١) والغير هو المعنى الآخر من المعنيين اهـ (٢) بناء على ان وجه الشبه هو مجرد الطول لانه
 الطول مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها كما تقدم اهـ من خط لي

واذا تبادر لزم كون اللفظ متواطياً
 او مجازاً في المعين وهو باطل وبيان
 اندفاعه ان الاحد المبهم انما يتبادر على
 جهة الخطور بالبال عند سماع اللفظ
 على انه مراد ولا بد في كون اللفظ
 حقيقة في معنى من ان يتبادر ذلك
 المعنى من اللفظ على انه مراد كما في احد
 المعنيين بعينه فانه يتبادر من اللفظ
 على انه مراد بخلاف الاحد المبهم
 فان من أطلق لفظ قرء مثلاً لا يتبادر
 منه انه اراد من هذا اللفظ احد
 المعنيين مبهم او ذلك ظاهر بل يتبادر
 انه اراد احدهما معينا وان كنا لانعلمه

بخصوصه فلا يكون اللفظ المشترك حينئذ حقيقة في الاحد المبهم ولا متواطياً هذا توضيح ما قصده المؤلف عليه السلام ولوصرح في المتن بان
 المراد بالواحد هو الاحد المعين كما فعل ذلك في المشرح لكان اولى (قوله) فيصدق عليه ، اي على المعنى المجازي (قوله) فاتفق
 عنه ، اي عن هذا المجاز علامة الحقيقة ، قد عرفت ان العلامة هي عدم تبادر الغير وهذا عدم قد اتفقت عن المجاز وانتفاء هذا عدم
 أهم من تبادر الغير فلذا قال المؤلف عليه السلام بل وجدت علامة المجاز وهي تبادر الغير (قوله) ولا يصدق على شيء من المعنيين
 انه يتبادر غيره ، الغير هو المعنى الآخر من المعنيين (قوله) بل هناك تردد بينه أي بين الشيء وبين غيره وهو المعنى الآخر مثلاً يتبادر
 من اطلاق القرء احدهما بعينه على انه مراد بمعنى انه اراد اما الطهر أو الحيض فلا يصدق على الطهر مثلاً انه يتبادر غيره وهو الحيض
 ولا على الحيض انه يتبادر غيره وهو الطهر بل يقع التردد في ان المراد أما هذا المعين أو ذاك المعين هذا معنى سبق احدهما بعينه على
 انه المراد اجمالاً (قوله) فاتفق عنه ، اي عن المعين علامة المجاز لانه لم يتبادر غيره بل وجدت له علامة الحقيقة وهي عدم تبادر الغير

(قوله) وانتفاء هذا عدم الخ بان يفرض وجود لفظ ولم يحصل منه التبادر ولا عدمه لتحقيق الاهمية اهـ عن خط شيخه ويحقق
 اذ يؤدي الى ارتقاع النقيضين اهـ حسن بن يحيى ح

وهذه العلامة لا تنعكس (١) فلا يلزم من انتفاءها انتفاء المجاز فلا تلزم الحقيقة اذ من المجاز
مالا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد (٢) للشجاع (واورد) على هذه العلامة (السخي)
فانه يطلق على غير الله تعالى للوجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي (و) كذا
(الفاضل) يطلق على غير الله للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق
على الزجاج لا استقرار الشيء فيها والذن والسكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة
فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه
المعاني فبطلت العلامة طرداً (واجيب) عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ مطردة
في معانيها فان السخي دائريين معنى الجواد المطلق والجواد الذي من شأنه البخل والفاضل
دائريين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شأنه الجهل (٣) ولما وجدناهما لا يطلقان
على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا (بانوما) موضوعان (للعجود
والعالم مع خصوصية قيد) وهو ما ذكرناه (٤) هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على
الله تعالى والا فقد جاء في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال (٥) وكذا (٦) سخي
يجب السخي نظيف يحب النظافة اخرجه ابن عدي عن ابن عمر (٧) وكذا القارورة

(١) أي ليس الاطراد دليل الحقيقة اه عضد (٢) قال سيدنا احمد ابن حابس لا يطلق الاسد
مجازاً على حيوان غير انسان ومثله المطرد بقولهم دليل في معرف الطريق يعني كالنصب
عند من يجعل حقيقته فاعل الدلالة اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد
(٣) فالدائر بين المطلق والمقيد اذا لم يطرد في المطلق يعلم انه مجاز فيما عدى المقيد اه
فصول بدائع (٤) أما ما اجيب به عن الدور من ان عدم الاطراد في المجاز يعرف بالنقل والاستقراء
واما في الحقيقة فالتخلف في السخي لله ونحوه يدل على ان الوضع لسخي من شأنه أن يبخل
ففرق من وراء الجمع لان الاستقراء ليس غير العلم بالتخلف المشترك بين الحقيقة والمجاز فلو
دل التخلف على عدم الوضع لحل التخلف لثم اطراد وضع الحقيقة ووضع المجاز ولم يكن التخلف
دليلاً على المجاز وايضاً عدم الاستعمال في محل الذي هو معنى التخلف لا يدل على عدم الوضع للمحل
التخلف لجواز ان يضع اللفظ معنى ولا يستعمل فيه كما سيأتي في نحو الرحمن وعسى ولو استعمل
فيه لكان حقيقة اه شرح المختصر للجلال رحمه الله (٥) قيل معناه ان كل امره سبحانه جميل
حسن فله الاسماء الحسنى صفات الجمال والكمال وقيل هو بمعنى مجل ككريم وسبح وقيل معناه
جليل وقيل جميل الافعال بعباده يكلف السير ويعين عليه وقيل معناه ذو البهجة والنور أي
مالكهما اه من شرح السيوطي على مسلم اه وقد بينه السيد العلامة المقي رحمه الله في شرح
التكملة الوسوم بالاحكام على وجه بديع اه (٦) الاولى حذف وكذا ولم يوجد في نسخ وهو
الصواب (٧) قال في الجامع الصغير وهو ضعيف (*) وفي رواية ابن عمر أيضاً بعد قوله ان
الله جميل يحب الجمال ويجب ان يرى أثر نعمته عليه ويبغض البؤس والتبؤس أخرجه البيهقي

(قال) مع خصوصية قيد ، أقول قيل هذا نفس حجة من يشترط النقل في استعمال آحاد
المجاز أيضاً لانه يقال لما دار لفظ نخلة بين ان يتجاوز به عن طويل مطلقاً وطويل هو انسان
ووحدناه لم يستعمل الا في طويل هو انسان علمنا أنه لم يؤذن في التجوز به الا عن طويل هو
انسان وكذلك سائرهما

(قوله) فلا تلزم الحقيقة، في الحواشي
يعني لا عكس لهذه العلامة لانها ليست
بحيث اذا انتفت انتفاء المجاز ولزمت
الحقيقة فقوله ولزمت الحقيقة
اولى من قوله فلا تلزم الحقيقة
(قوله) اذ من المجاز مالا يوجد
فيه عدم الاطراد، عبارة شرح
المختصر فان المجاز قد يطرد كالاسد
للشجاع

(قوله) فلا تلزم الحقيقة ، يقال
المؤلف لاحظ الاختصار ولا يلائم
قوله فلا يلزم من انتفاء الخ
الا قوله فلا تلزم الحقيقة كما لا يخفى
اه حسن بن يحيى

(قوله) فبعد الاستعمال، هكذا في الحواشي الشريف وقد يقال غايته عدم العلم بالاستعمال وعدم العلم ليس علماً بالعدم (قوله) ومن العلامات النظرية، يعني التي يعرف بها المجاز (٢٧٨) وأما ترك التقييد بذلك للتقييد به فيما سبق وفيما يأتي فاستغنى عن ذلك وفي ترك

دائرة بين المستقر مطلقاً وبين المستقر مع كونه زاجاً فبعد الاستعمال في غيره علمنا أنها للثاني (و) من العلامات النظرية (جمعه) أي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة أو مجازاً (على خلاف جمع الحقيقة) المعلومة باتفاق كالامر بمعنى الفعل (١) فإنه يجمع على أمور ويمتنع فيه أوامر جمع امر بمعنى القول (٢) الذي هو حقيقة فيه باتفاق (٣) وهذه العلامة لا تنعكس إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف (٤) جمع الحقيقة كالأسد، ووجه دلالة أنه لا يكون مشتركاً معنوياً والالما يختلف جمعها لأنه لفظ واحد بمعنى واحد بقي أن يكون مشتركاً لفظياً أو حقيقة ومجازاً والثاني أولى لما سيأتي إن شاء الله تعالى، وبهذا التوجيه اندفع ما قيل يجوز أن يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وإن كان حقيقة فيهما كما في جمع عودي الخشب واللهم (٥)، واعتراض بأن اختلاف الجمع لا أثر له في المجازية لأنه إنما ثبت المجاز في الآخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز، واجب بأن دفع الاشتراك إنما هو دليل للمجاز

في الشعب اه وأخرج قوله أن الله جميل يحب الجمال مسلم والترمذي عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير باختصار (١) والغرض والشأن كما يأتي (٢) لأن الأوامر جمع امر الذي هو الطلب يعني صيغة أفعّل، وفي التمثيل نظر لأن أوامر لا يصح كونها جمع امر فإن فواعل لا يجي إلا جمع فاعلة فأوامر جمع امرة بمعنى كلمة أمرة مجازاً كما في شعر شاعر وقد توهم الجوهرى ما توهمه غيره وليس له شاهد من كلام العرب وإنما ذلك من عبارات أهل الشرع بالتأويل الذي ذكرنا اه من نظام الفصول للمحقق الجلال (٣) فيعلم أنه بمعنى الفعل مجاز مخالفة جمعه جمع الحقيقة اه (٤) بخلاف متعلق بقوله يجمع اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن أحمد (٥) إذ يجمع الأول على أعواد والثاني على عيبدان اه سعد وفي سيلان العكس اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد

(قوله) فإنه يجمع على أمور، أقول هذا كلام ابن الحاجب فالامر للفعل مجاز وجمعه أمور وللقول حقيقة وجمعه أوامر والذي في القاموس الأمر ضد النهي جمعه أمور ولم يذكر أنه يأتي بمعنى الفعل ولا على أوامر من جمعه فيصدق ما قيل على كلام ابن الحاجب أن التمثيل غير صحيح لأن فواعل لا يكون إلا جمعاً لفاعلة لا لباب فليس ونحوه فأوامر إذا جمع لمجاز وهو امرة بمعنى كلمة امرة انتهى (قوله) كما في جمع عودي الخشب واللهم، أقول قال الخشبي بأنه يجمع عود الخشب على عيبدان وعود اللهم على أعواد انتهى لكن الذي في القاموس العود بالضم الخشب جمعه عيبدان وأعواد وآلة من المعازف وضاربها عواد انتهى ومراده بالآلة من المعازف هي عود اللهم ولم يذكر له جمعاً غير جمع عود الخشب وكلامه صريح أن عود الخشب

التقييد إشارة إلى قوة الاعتراض الآتي أعني قوله ولا يخفى أن التمييز إنما يحصل بجموعها وأما وجه عدوله في هذه العلامة وما بعدها عن الوجوه إلى العلامات فلجورد التفتن في العبارة (قوله) قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة، يعني بل يتحد جمعها كالحمر لأنه صادق على الحيوان الناهق وعلى البليد والأسد فانه جمع الحيوانات المفترس والرجل الشجاع فليس الاتحاد في الجمع علامة الحقيقة (قوله) ووجه دلالة أي جمعه على خلاف جمع الحقيقة (قوله) والثاني، أي كونه حقيقة ومجازاً (قوله) أولى لما سيأتي، من كون المجاز أولى من الاشتراك (قوله) وبهذا التوجيه، أي بنفي كونه مشتركاً لفظياً اندفع ما قيل أي ما اعترض به العلامة في شرحه لمختصر من أن اختلاف الجمع لا يدل على التجوز لأنه يجوز أن يكون لاختلاف المسمى فيكون مشتركاً لفظياً ووجه اندفاعه أن المجاز خير منه (قوله) كما في عودي الخشب واللهم، فإن جمع الأول عيبدان والثاني أعواد (قوله) واعتراض بأن اختلاف الجمع لا أثر له، أي في ثبوت المجازية لأنها قد ثبتت بامر آخر وهو أن كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فإذا استعمل في معنى آخر حمل على المجاز دفعاً للاشتراك

(قوله) وقد يقال غايته الخ، لعله اعترض على المؤلف وهو معنى قولهم عدم الوجود لا يدل على عدم الوجودان فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له، أي للجاز قد عرفت أن مبنى الاعتراض على أن الاختلاف لا أثر له لثبوت المجازية بغيره وهو دفع الاشتراك فالجواب بعدم منافاة دفع الاشتراك للاختلاف لا يدفع عدم التأثير كما لا يخفى إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير فقول المؤلف عليه السلام وهو لا ينافي الخ لم يظهر به دفع الاشتراك إذ لا بد في ﴿٢٧٩﴾ دفعه من بيان كون الاختلاف هو

الصالح للعلامة لا الدليل ليثبت تأثير الاختلاف في ذلك (قوله) ولا يخفى الخ، دفع لهذا الجواب وكأنه متوجه إلى ما يستفاد من قوله كون الاختلاف علامة له إذ مقتضاه أن الاختلاف مستقل في كونه علامة فيتوجه منع ذلك بأنه إنما يستقل في كونه علامة بالنظر إلى الاشتراك المعنوي كما عرفت لا اللفظي فأنما ينبغي كون المجاز خيراً منه (قوله) إنما ينبغي الاشتراك المعنوي، لما عرفت أنه لو كان مشتركاً معنوياً لما اختلف جمعه (قوله) فمجموعهما، أي الاختلاف ودفع الاشتراك يصلح علامة للمجاز أما الاختلاف فلنفيه المعنوي وأما دفع الاشتراك فلنفيه اللفظي (قوله) ولا يخفى أن التمييز، أن التمييز بين الحقيقة والمجاز وأعلم أن السعد أورد هذا الاعتراض الذي ذكره المؤلف عليه السلام وأجاب عنه بجواب لم يرتضه حيث قال قلنا هذا يصلح دليلاً على المجازية وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع إذ به يعرف أنه ليس متواطئاً ثم قال ولا يخفى ما فيه انتهى قال بعض أهل الحواشي لأن التفرقة بين الدليل والعلامة تحكم «قلت» لعل وجه النظر ما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه إنما ينبغي الاشتراك المعنوي

وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة (١) له ولا يخفى أنه (٢) إنما يصح لو كان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لأنه إنما ينفي الاشتراك المعنوي لا اللفظي وإنما يتفقه دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف وحده لأن العلامة ما به يتميز الشيء ولا يخفى أن التمييز إنما يحصل بمجموعهما (و) من العلامات النظرية للمجاز (عدم الاشتقاق منه) وذلك بأن يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له آخر متردد في كونه فيه حقيقة أو مجازاً كما صرّفناه اشتق منه بمعنى القول إذ قيل أمر وما مورود لم يشتق منه بمعنى الفعل (٣) وهذه العلامة أيضاً غير منعكسة إذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية (٤) «مسئلة» في إطلاق اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف

(١) في حاشية مالفظة «اعلم» أن العلامة ما يستدل بها المقلد على المجازية هنا فانه إذا رأى اختلاف الجمع المذكور حكم بالمجاز وإن لم يقتدر على الاستدلال على نفي الاشتراك اللفظي إذ الاستدلال وظيفة المجتهد ومن هنا تعرف ضعف قوله ولا يخفى أنه إنما يصح الخ ولسيلان هنا خبط بين اه من خط السيد العلامة عبد القادر (٢) أي كون اختلاف الجمع الخ اه (٣) فيكون في الفعل مجازاً لعدم الاشتقاق منه بهذا المعنى والخاصة لا يشترط انعكاسها فلا يرد أن المجاز قد يشتق منه نحو نطقت الحال والحال ناطقة بكذا الاشتقاق من النطق بمعنى الدلالة وهو فيها مجاز اه شرح ابن جفاف (٤) الأظهر أن يقال التصريحية على رأي البصريين اه من خط سيلان (*) وذلك كقتل بمعنى ضرب فيشتق منه قاتل ومقتول ونحوهما اه

يجمع على الصيغتين «مسئلة» ولا مانع من إرادة الحقيقي والمجازي (قوله) الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض، أقول هذا كله كلام التلويح ومراده بالدابة عرفاً ما يطلق عليه في العرف وهو ذات القوائم الأربع وقوله فيما يدب متعلق باستعمال أي إذا استعملت باعتبار معناها العرفي وهو ذات الأربع في كل ما يدب على أربع أو على اثنتين أو على بطنه كالحيّة فإن الكل دابة لقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فالدابة في اللغة لكل ما يدب ثم صارت عرفاً لذات الأربع فصار المعنى اللغوي مجازاً بالنظر إلى العرفي فإذا أطلقت مراداً بها ما يدب على الأرض فهو جمع بين الحقيقة العرفية والمجاز العرفي إذ قد صارت في العرف حقيقة لذات الأربع ومجازاً لما أعدها ما يدب فأطلقت هنا أعنى في المثال على معناها اللغوي لكن نظراً إلى المعنى العرفي وهو معنى ثالث إذ ليس هو اللغوي من حيث هو لغوي والا كان حقيقة ولا العرفي من حيث هو عرفي والا لكان حقيقة عرفية بل المراد العرفي من حيث هو باعتبار معناه المجازي عرفاً فنحل تحت الحقيقة العرفية والمجاز العرفي

لا اللفظي وأما السيد المحقق فانه لم يتعرض لهذا الاعتراض ولا لجوابه والله اعلم

(قوله) إذ لا يلزم من عدم المنافاة عدم التأثير، الأولى عدم العلم وهو التأثير كما لا يخفى اه ح عن خط شيخه

(قوله) في معنى مجازي ، شامل

يكون المعنى الحقيقي من افراده والفرق بين هذا وبين ماهو محل النزاع ان المعنيين في ماهو محل النزاع كل واحد منهما مراد ومناط الحكم بخلاف هذا وسيأتي التصريح بهذا في جواب قوله عليه السلام فان قلت الخ وقد سبق نظيره في المشترك (قوله) بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً ، قال في التلويح واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق «قلت» ويتأمل في قوله واما اذا لم يشترط الخ فانه قد أعترضه بعضهم بأن اللفظ اذا كان مجازاً لم يكن بدمن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما ان تصرف عن نفس المعنى الحقيقي فلا يكون مراداً وأما عن وحدته فيدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فارادته بدون وحدته ليست ارادة المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس هو المراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من إضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه (قوله) قيل والتحقيق ، ذكره في التلويح وكذا في شرح الجمع لأبي زرعة

في صحته (١) واعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً وإنما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً (٢) بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع ، احدهما لانه نفس الموضوع له والاخر لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال (٣) مجازاً ، قيل والتحقيق انه (٤) فرع استعمال المشترك في معنيه فان اللفظ

(١) قوله «واعلم» الخ هذا التقسيم أصله الذي نقل منه في العبد والجواهر لكن المؤلف عليه السلام زاد عليهما الاتفاق وعدمه مع ان مافي حاشية ابن ابي شريف على جمع الجوامع مخالف له حيث قال قوله وفي الحقيقة والمجاز الخلاف في المشترك أي فالبانيون وغيرهم كالحقيقة على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنيه الحقيقي والمجازي لاحقيقة ولا مجازاً قال المصنف في شرح المختصر وقد يقال اذا استعملت اللفظة في حقيقتها ومجازها فهي حقيقة ومجاز بالاعتبارين وهذا ما يظهر عند التحقيق ويجرى عليه اسلوب الشافعي رضى الله عنه وهو مذهب ابن السمعاني وغيره اه وفي تحرير شيخنا انه لا خلاف بين المحققين في جوازه على انه حقيقة ومجاز بالاعتبارين ولا في جوازه في معنى مجازي يندرج فيه الحقيقي ويسمى عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لأضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وافترق هذا وما قبله باعتبار قيد الحيثية المشار اليها بقوله بحيث يكون اللفظ الخ اه (٣) لعلمه من اطلاق المزوم على اللازم اه لي وفي حاشية بعد هذا يتأمل اه (٤) أي استعمال اللفظ ويراد به في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي اه

(قوله) وفي امتناع استعماله ، اقول عبارة التلويح ولا في امتناع وزاد بعد قوله حقيقة ومجازاً أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع في المعنى الحقيقي واستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق اه واعلم ان الترديد في قوله اما اذا اشترط واما اذا لم يشترط اشارة الى ان القرينة للمجاز هي للنفع او للدفع أي هل هي للدلالة على المعنى المجازي او للصرف عن المعنى الحقيقي فانه يختلف فيها على قولين فان قلنا هي للصرف عن المعنى الحقيقي وهو الشق الاول من الترديد فلا كلام انه لا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز لان صرف القرينة عن المعنى الحقيقي يناقض ارادته والمصنف فيما سلف يشعر كلامه بانها للصرف حيث قال في شرح علامة تبادر الحقيقة لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير وكذلك في قوله ان تعيين الدلالة بمعونة القرائن الصارفة عن ارادة المعاني الاصولية والحق ان قرينة المجاز للنفع لا من الامرين الاول انهم اجازوا ترشيح الاستعارة وهو مناف للدفع الثاني أنهم لم يشترطوا في استعمال المزوم في اللازم كون اللازم بيتاً بحيث يدل لفظ المزوم عليه بل اكتفوا بالمزوم في الجملة ولو بعد تأمل وفكر فالقرينة على اللازم الخي انما هي للنفع لانها كقرينة المشترك للتعيين لان دلالة اللفظ في البين على اللازم والمزوم دلالة واحدة تختلف بالاضافة الى المدلول فيحصل من البحث ان هنا ثلاثة اطلاقات متفق على أحدها بالمجوز والثاني متفق عليه بالمنع والثالث يختلف فيه

(قوله) بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي ، وذلك لما عرفت في المشترك من أن الشمول في المشترك بمعنى شمول الكل الافرادي فلا يخرج اللفظ بذلك عن كونه حقيقة فيما وضع له (قوله) بخلاف مانحن فيه ، وذلك لأن استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز استعمال له في غير ماوضع له اولاً لأن ذلك لم يكن المعنى المجازي داخل فيه وهو الآن داخل فيه فكان مجازاً اذ لا معنى للمجاز الا ذلك هكذا في شرح المختصر (قوله) فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، يعني وقد عرفت امتناعه لما ذكره المؤلف اتفاقاً من امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً (قوله) او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي الخ ، قد يتوهم ان المؤلف عليه السلام اراد بالمعنى الثالث هنا هو ما ذكره فيما سبق بقوله في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده الخ وليس كذلك فان المؤلف عليه السلام اراد به فيما سبق معنى متناولاً لافراده تناول السككي لجزئياته وهو الذي يسمى عموم المجاز ولا نزاع فيه كما عرفت وهنا اراد بالمعنى الثالث المجازي غير ذلك وهو الكل الافرادي وهو ارادة كل واحد من المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها او منها مناط الحكم ومتعلق الالزام والنفي فيدخل في محل النزاع ولذا قال المؤلف عليه السلام وهذا هو المراد وقال فيما سيأتي قريباً في جواب السؤال بل المراد به الكل الافرادي أي كل واحد منها الخ وهذا الوهم انما نشأ من اجمال المؤلف عليه السلام للعبارة وتوضيح المقام ان تناول والدخول تحت المراد اما بمعنى تناول السككي للجزئيات او تناول الكل للاجزاء وتناول الكل اما بمعنى تناول الكل الجموعي او الكل الافرادي فالذي ليس من محل النزاع هو تناول السككي للجزئيات وكذا تناول الكل الجموعي من حيث هو مجموع واما تناول الكل الافرادي فهو ﴿٢٨١﴾ من محل النزاع في هذه المسئلة

وفي المشترك حيث اريد كل واحد من معنييه او معانيه بهذا المعنى كما عرفت اذ يصير كل واحد مع هذا تناول مناطاً للحكم ومتعلقاً للنفي والاثبات الا ان اللفظ في هذه المسئلة مع هذا تناول مجاز كما ذكره المؤلف عليه السلام لما عرفت من المنقول عن شرح المختصر وفي المشترك حقيقة اذ لم يخرج

موضوع للمعنى المجازي بالتوهم وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فن جوز ذلك (١) جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بأنه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في معناه الحقيقي بخلاف مانحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز ، او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر ، وهذا هو المراد ، وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه

(١) المنصور بالله والشافعي اه

اللفظ مع هذا تناول عن الاستعمال فيما وضع له كما سبق ذلك وهذا هو مناط الفرق الذي اشار اليه المؤلف بقوله وقد يفرق الخ وهو الذي بنى عليه قوله وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وذلك ان اللفظ مع ارادة الكل الافرادي في المشترك حقيقة وفي هذه المسئلة مجاز وما ذكرنا من ان المعنى الثالث في هذه المسئلة هو شمول الكل لاجزائه لا السككي لجزئياته هو الذي اراده في شرح المختصر حيث قال ما لفظه فانه لم يرد ماوضع له بالوضع الاول بل هو داخل في المراد حيث اريد المجموع مما وضع له اولاً وما لم يوضع له اولاً بوضع ثان مجازي لهذا المعنى الثالث أعنى المجموع وقد هجر الحقيقة والمجاز الاول وخرجاً عن الارادة بخصوصها ودخلا تحت مراد ثالث انتهى ويدل على ان شارح المختصر اراد الكل الافرادي ان صاحب الجواهر حمل قوله بوضع ثان مجازي على ان المراد بوضع لمعنى مجازي شامل لشمول الكل لاجزائه قال وهو المتنازع فيه ، وأما السعدفانه انضرب كلامه في الحواشي فجعل اولاً قوله بوضع ثان مجازي الخ على ارادة شمول السككي للجزئيات واعتراض بان ذلك لا نزاع فيه اذ النافون للصحة لا ينافون في جواز ارادة معنى مجازي شامل ويسمونه عموم المجاز مثل ان يراد بوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول الدخول حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً ثم اقتضى كلامه آخراً بأنه اراد شمول الكل للاجزاء واستشكل تصحيح المجاز فيه ورده في الجواهر بما سبق ومن اراد الاستيفاء فليأخذه من موضعه وانما المراد توضيح كلام المؤلف عليه السلام بايراد ملخص ما ذكره فتأمله فالمقام من المصايق (قوله) وقد فرق بين المسئلتين القاضي ابو بكر الباقلاني ، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان واجب بأنه لا تنافي لصحة ذلك باعتبارين هكذا في شرح الجمع قال فيه لم يمنع القاضي استعماله في حقيقة ومجازه وانما منع حمله عليهما بغير قرينة قال ومن فوائد الخلاف قوله تعالى «وافعلوا الخير» فن حمله عليهما جعل الآية شاملة للواجب والمندوب

حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي ، فان قلت (١) قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معاً بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم واذا كان المراد ثالثاً شاملاً فدخل شيء تحته لا يستلزم ارادته بحيث يصير مناطاً للحكم « قلنا » الدخول تحت المراد له هنا معنيين احدهما ان يكون المراد بمجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ماهو شأن الكل الجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد والثاني ان يكون المراد المجموع لامن حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافراي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخله في ارادة كل واحد فيكون كل واحد منهما مراداً بحيث يصير مناطاً للحكم ، اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبدالله البصري واكثر اصحاب ابى حنيفة واجازه القاسمية وابو طالب والشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشف حيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر (٢) مساجد الله والعمارة تناول رم ما استمر منها وقصها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر وذلك لانه (لا مانع (٣) من ارادة الحقيقي والمجازي معاً) لامن جهة العقل

ومن منع ذلك خصها بالواجب بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة (قوله) فان قلت قد قرر القوم النسخ هذا السؤال متفرع على قوله وهذا هو المراد فلو قدمه على قوله وقد فرق بين المستثنين النسخ لكان انفسب (قوله) ودل عليه كلام صاحب الكشف ، وفي سورة النمل وغيرها ما يدل على خلاف هذا بل صرح بالمنع فليطالع ان شاء الله تعالى وقد يقال تناول لا يستلزم كون المعنيين مرادين فلا ينافي ما في سورة النمل وغيرها والله اعلم

(١) هذا السؤال اعترض به السعد كلام المضد الاول اعنى قوله أو يراد باللفظ معنى ثالث الخ ورده صاحب جواهر التحقيق بما اوجب به في هذا الكتاب اه من خط السيد صلاح الاخفش (٢) فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجب قرينة على أنه وحده ليس المراد هو هي لا تنافي في كونه داخل تحت المراد اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول ، وهذا ارادة المعنيين في الكناية كما تقرر ليست من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني اه شيخ لطف الله (٣) والعلاقة المصصحة هي الاصلية التي بين المعنى الحقيقي والمجازي لا اطلاق اسم الجزء على الكل كما يتوهم انه لا يتمشى الا على ان يراد المجموع من حيث هو مجموع واما اذا اريد كل واحد على استقلاله فلا كفاية ولا جزئية فاعرفه اه جلال (٣) اقول تحصل في هذا المقام اربعة احتمالات الاول ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده حقيقة والمعنى المجازي وحده مجازاً وهذا ممنوع اتفاقاً لأن اللفظ من حيث هو حقيقة لا يحتاج الى قرينة ومن حيث هو مجاز يحتاج وتنافي الوازم يقتضي تنافي الملزومات ، الثاني ان يراد باللفظ الواحد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع حتى يكون مناط الحكم وهذا لا قائل به أما اولاً فلانه لا مجموع مركب من الاثنين يكون هو المراد اذ لم يتركب لنا من السبع والرجل الشجاع معنى فيقصد باللفظ وأما ثانياً فلانه لا يصح حينئذ ارادة الافراد وهو باطل ، الثالث ان يطلق اللفظ الحقيقي على معنى مجازي لعلاقة وذلك المجازي كلي وجزئياته المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الا أنهما بالنسبة اليه جزئيان حقيقيان واما حقيقة احدهما (قوله) لا يستلزم ارادته ، اقول أي وحده وكذا اراد بقوله في الجواب لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته أي وحده فصورة المنع عند ارادة الكل الافراي فقط لا عند ارادة الكل الجموعي

ولامن جهة اللغة (١) (فيصح مجازاً) لان استعمالهما يكون استعمالاً في غير ماوضع له لان المجازي منهما لم يكن داخل فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازاً اذ لا معنى للمجاز (٢) الا ذلك (و) احتج المانعون بان جوازه يقتضى (لزوم ارادة كل) واحد من المعنيين (وعدمها) اى عدم ارادة كل من المعنيين، بيان ذلك انه يلزم ان يكون مریداً لما وضع له لمكان المعنى الحقيقي غير مرید لما وضع له لمكان المعنى المجازي وان يكون مریداً لغير ماوضع له لمكان المعنى المجازي غير مرید لغير ماوضع له لمكان المعنى الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور (منوع) لزومه اذ لم يرد

ومجازية الاخر بالنسبة اليهما انفسهما لابلان نسبة الى مادخل تحت مثاله استعمال الدابة في كل مايدب فذوات الاربع المعنى الحقيقي من جزئياته وغير ذوات الاربع المعنى المجازي من جزئياته ايضا والكل جزئيات حقيقية، ومثال آخر لااضع قدى في دار فلان اذا استعمل في السخول مجازاً فالمعنى الحقيقي وهو دخوله حافياً والمجازي وهو دخوله راكباً جزئيان حقيقيان للدخول والملاحظ اليه حينئذ اولا وبالذات المعنى الثالث الشامل للثنتين ثمول السكلي لجزئياته وهذا يقال له عموم المجاز ولا خلاف في جوازه، الرابع وهو محل الخلاف ان يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي وحده والمجازي وحده لكن استعمال اللفظ بالنسبة اليهما مجاز كلفظ اسد في السبع والرجل الشجاع والتجوز من حيث انه كان اللفظ في الوضع الاول للسبع وحده وفي الوضع الثاني المجازي ماهو اعم منه فهو غير ماوضع له وفي التحقيق المقصود معنى ثالث شامل لهما وهو الشجاع ثمول السكل لاجزائه فهو من باب السكل والجزء فصارت الاجزاء مناط الحكم واقترب عن عموم المجاز الذي هو من باب السكلي والجزئي، وهذا وانت خبير بانهم مضطرون الى هذا الامر الثالث وقد جعلوه المراد ومع ارادته تضمنحل ارادة المعنى الحقيقي من حيث هو موضوع اللفظ ولا يدخله في المراد الاجزئية للمعنى الثالث ويبقى منشأ الفرق للقصد والارادة دقيق بعيد الغور يتمجب عنده من الوفاق في أحدها والخلاف في الاخر، ولوقيل أن نظر المستعمل في عموم المجاز الامر الثالث اولا وبالذات وانه مناط الحكم والجزئيات تبعاً لدخول الخاص تحت العام وفي محل النزاع بالعكس فنظره الى الافراد اولا وبالذات وهي مناط الحكم والامر الثالث تبعاً بان يراد من لفظ اسد شجاعة السبع وحدها من حيث هي لازم الموضوع وشجاعة الرجل وحدها من حيث المشابهة فالجزآن السبع والرجل والنظر اليهما قصداً والثالث مااجتمعا فيه وهي الشجاعة والنظر اليها تبعاً والجزآن مجازان للفظ لم يبعد ذلك وكان لنظر المستعمل وفرقه بين المقامين وجه وجيه الا انه يبقى على هذا ما تقدم للخصف في المشترك من امتناع المجازين في اللفظ الواحد ولحكاية الاتفاق عليه والجواب منع الوفاق فقد روى الخلاف في القصول والجمع ومثله في الاسنوى نقلاً عن الغزالي فلم يخرق هذا الاحتمال إجماعاً والله اعلم اه من فوايد العلامة احمد بن عبد الرحمن المجاهد رحمه الله (١) ان قلت نصب القرينة على عدم ارادة ماوضع له مانع لغوى اه مفتى انما كان مانعاً عن ارادة المعنى الحقيقي فقط فلا يمنع عن اردته داخل تحت مراد ثالث شامل للحقيقة والمجاز فان هذا شيء غير المعنيين الاولين ولهذا صرح بهجرها اه من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله (٢) اعلم ان ظاهر كلام القاسمية وابى طالب صحة اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي ولم يظهر من كلامهم كونه حقيقة ومجازاً وان كان في الجزى رائحة ميل الى انه في معناه الحقيقي حقيقة يؤخذ من ذلك من معرض احتجاجة لصحة الاطلاق والله اعلم

(قوله) ولامن جهة اللغة، ونصب القرينة المانعة انما هي عن ارادة ماوضع له وحده كما عرفت ذلك مما سبق فلا منع حينئذ من جهة اللغة كما قد قيل بذلك

(قوله) كما قد قيل بذلك، القائل السيد محمد بن عز الدين المقتي رحمه الله اه

(قوله) فقد هجر الحقيقة والمجاز الأول واستعمل في مراد ثالث شامل لها، قد عرفت تحقيق الكلام بما أسلفناه فلا نعيده (قوله) اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، قال في شرح الشيخ العلامة كلفظ ضارب اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة كل فاعل من كذا فهو كذا فانها كلمة موضوعة بالوضع النوعي وليست بحقيقة ولا مجاز لعدم الاستعمال انتهى ولعله يندفع به ما نقل عن السمرقندي من الاعتراض بأنه لا مفهوم لقولهم قبل الاستعمال لأنه ان تلفظ بها فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة، ووجه الاندفاع انما ذكره على تقدير تسليمه انما يتم في الوضع الشخصي لا في النوعي كما في مثال الشيخ العلامة وأما جواب السمرقندي عن هذا الاعتراض بان المراد بتعيين ٢٨٤ الواضع ان يقول عينت هذا اللفظ بازاء كذا فانه حينئذ لا يوصف بالحقيقة

ولا بالمجاز لانه لم يستعمل فيما وضع له ولا في غيره ففيه تأمل (قوله) قبل وكذا الاعلام، يعني ليست بحقيقة ولا مجاز وهذا القول للامدي والبيضاوي والعصدي وغيرهم من المتأخرين لكن يقال قد صرح نهم الأئمة وغيره من أئمة النحو والبيان ان التأكيدي مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقة على غلامه كما في قطع الأمير

اللعن ذكره بعض المحققين من شراح الفصول (قوله) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة الخ، استدلل الشيخ في شرح الفصول على تقي كون الاعلام حقيقة بوجهين الأول قوله لانها ليست بوضع واضع اللغة كما ذكره المؤلف عليه السلام والثاني قوله ولانها مستعملة في غير موضعها الاصل ثم استدلل على تقي كونها مجازاً بدليل آخر حيث قال وليست مجازاً لانها مستعملة لغير علاقة لانها ان كانت مرتجلة او منقولة لغير علاقة فظاهر وان كانت منقولة لعلاقة كن سبي ولده مباركا لما

(١) لان الاستعمال جزء مفهوم كل من الحقيقة والمجاز اه اصفهاني على المنهاج (٢) قاله الاصفهاني في شرح المنهاج، الاعلام لا تكون حقيقة ولا مجازاً لانها منقولة عن المعاني الاصلية فلا تكون حقيقة في المنقول اليها ولا انها لم تنقل لعلاقة فلا تكون مجازاً اه

﴿مسئلة قال﴾ اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال، اورد عايه أن قوله بعد الوضع يناقض قوله قبل الاستعمال لانه ان تلفظ بها الواضع فقد وجد الاستعمال والا فلا يكون هناك كلمة بل تصور كلمة قبل ويدفعه ان المراد بان صيغة ضارب مثلاً اذا لم يستعمل بعد ان حكم الواضع بان صيغة الفاعل من كذا فهو على كذا اه قلت وفيه تأمل اذ لا لفظ ولا وضع اذ حقيقة الوضع تخصيص اللفظ الى آخره والحاصل انه لا لفظ حتى يعبر عنه بقوله اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ومن يقول ان لكل مجاز حقيقة لا يحتاج الى قوله ولا مجاز (قوله) وهذا رأي الجمهور، أي القول بان الاعلام ليست حقائق ولا مجازات وعلة لهم بقوله لعدم صدق حدها عليها وهذا غريب لا اظنه يصح عن الجمهور منع انها حقائق كيف وقد أصحقت كلمتهم في النحو والبيان والاصول والميزان بوضع الاعلام وقالوا في حد وضعها أن العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره وقسموا الوضع الى شخصي ونوعي وتقدم للخصف تقسيم اللفظ لموضوع الى كلي وجزئي وجعل الاعلام من الجزئي فكيف يروج القول بان الاعلام ليست بحقائق عند الجمهور لانها غير موضوعة ثم يفتتح باب ثالثا وقلنا (قوله) لانها لم تقع على مسمياتها المعينة بوضع من أهل اللغة الى آخره، أقول هذا دليل غير صحيح اذ من المعلوم قطعاً أن أهل اللغة قد وضعوا أعلاما وسيصرح المصنف بذلك فما أدري من استدلل بهذا فان دليل المانع لمجازيتها هو ما عرفته قريباً عن الزركشي على أن القول بان الاعلام ليست حقائق ومجازات وقد قررنا ذلك عدم صحة القول بانها ليست بحقائق

اقترون بحمله او وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازاً لا تمتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس كذلك كذا قيل ثم اجاب الشيخ

(قوله) فقيه تأمل، لعل وجه التأمل انه لم يندفع به ما اورده السمرقندي واندفاعه ظاهر كما لا يخفى ان التعيين ليس باستعمال اه ح من خط شيخه (قوله) كما في قطع الأمير اللعن، يقال هذا مجاز عقلي والمستند اليه مستعمل في معناه حقيقة فلا يجوز في العلم كما استظهر به هنا فلو مثل انما يكون التجوز فيه بالعلم على نحو قولهم ولا يكون عالماً الا اذا تضمن نوع وصفية كعالم كان يقول مررت بجنتهم حاتم في محل مستغرب وجوده فيه فجاء بالتأكيدي دفعاً للتجوز فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) بعض المحققين، هو الجلال في نظام الفصول اه

عن الوجهين بما نقله عن الاسنوي فمن الاول بان العرب قد وضعت اعلاماً كثيرة وعن الثاني بأنه إنما يأتي على مذهب سيبويه كما ذكره المؤلف عليه السلام ثم أجاب عن دليل بقي كونها مجازاً بأنه يرد عليه قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فأنها اعلام دخلها التجوز فالمؤلف عليه السلام اقتصر هاهنا على الوجه الاول واورد الوجه الثاني في سياق التسليم الآتي حيث قال سلمنا عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصل ولم يتعرض لما جعله الشيخ رحمه الله دليلاً على بقي كون الاعلام مجازاً بناءً منه عليه السلام ان الوجه الاول معن عنه ولذا قال المؤلف عليه السلام حتى اذا استعملت الخ وأما ايراد الشيخ رحمه الله قولهم هو حاتم جوداً وزهير شعراً فجوابه ان ذلك ليس باستعارة كما ذكره المحققون ﴿٢٨٥﴾ من البيانين فليس بمجاز والله اعلم (قوله) احد الحدين ، أي

يوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمايتها المعينة تكون حقيقة واذا استعملت في غيرها لمسايسة تكون مجازاً (قلنا) ماذا كرموه من عدم صدق احد الحدين عليها (ممنوع لصدق حد) الحقيقة (اللغوية) عليها فان العرب قد وضعت اعلاماً كثيرة لا يمكن انكارها (سلمنا) عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضعها الاصل (فانما يتم اذا كان الشكل منقولاً)

(قوله) ولا من اهل الشرع ، كانه يريد مثلاً، والا فانه بقي من الواضعين اهل العرف العام واهل العرف الخاص كما سبق له في تقسيم اللفظ الموضوع (قال) لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها، أقول ظهر من كلامه الموافقة في ان المجاز لا يدخل الاعلام وعلى ذلك الركش في شرح الجمع بانها وضعت للفرق بين ذات وذات فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض ولانها لم تنقل للعلاقة وشرط المجاز العلاقة فان استعمال العلم في غير معناه انما هو لوضع مستقل لا بالنقل للعلاقة سواء سبق وضعه لمسمى آخر وهو الذي يسميه النحويون علماً منقولاً او لم ينقل وهو الذي يسمونه صريحاً كذا قاله الامام والبيضاوي وفصل الغزالي فقال يدخل في الاعلام الموضوع للصفة كالاسود والحارث دون الاعلام التي لم توضع الا للذات كزيد وعمر وهو حسن انتهى « قلت » وهو كما ترى مناد بان الاعلام حقائق موضوعة لتصريحه بقوله وضعت ولان في كونه لا يدخلها المجاز فرع عن كونها حقيقة اذ المجاز الذي لاحقيقة له في غاية الندرة ثم لا يخفى أنه قد صرح أئمة النحو وعلماء البيان بان التأكيد اللفظي في مثل ضرب زيد زيد قد يكون لدفع التجوز باطلاقة على غلامه وقالوا تقول قطع الامير الامير الاص لثلاثتهم أنه قطعه خادمه كما في التلخيص وأما تأكيد فللتقرير أو دفع توم التجوز وصرحوا بانها تجري فيه الاستعارة ان تضمن جنسية مثل حاتم ، ولفظ التلخيص ولا تكون علماً لمنافاته الجنسية الا اذا تضمن نوع وصفية كحاتم فالعجب كيف يعمدون في الاصول ما ينافي ما قعدوه في فني النحو والبيان والكل متفرع عن اللغة فيقضى من هذا العجب (قال) فانما يتم اذا كان الشكل منقولاً، أقول انما يتم عدم صدق الحقيقة اللغوية اذا كان لفظ العلم منقولاً لا اذا كان مرتبطاً ولا يخفى أنه تقدم في تقسيم اللفظ الموضوع أنه ينقسم الى منقول وغير منقول وانه ينسب المنقول الى ناقله والنقل وضع فانه يصدق عليه حده اذ هو تخصيص شيء بشيء الخ ويصدق على المنقول

أعلاماً كجعفر فيصدق حد اللغوية بالنظر الى الوضع العلمي، ووجه الدفع ان اللغوية اذا حملت على الاصلية لم يصدق حدها على تلك الاعلام المنقولة لانها ليست باصلية وهذا الحمل يستقيم الجواب بقوله فانما يتم اذا كان الشكل منقولاً لما عرفت من ان المنقول ليس موضوعاً في اصل اللغة ويستقيم قوله بعد ذلك سلمنا ان الشكل منقول فلتكن الاعلام حقيقة عرفية فان معنى كونها حقيقة عرفية انها ليست حقيقة اصلية اي مستعملة في أصل اللغة بل نقلها العرف الى معانيها العلمية وكونها حقيقة عرفية هو الذي اراد ابن الحاجب في حد العلم بقوله ما وضع لشيء بعينه الخ فانه ذكر في حواشي الفصول ان المراد بالوضع في حده هو الوضع العرفي (قوله) في غير موضعها الاصل يعني لا للعلاقة فلا يكون مجازاً كذا نقل ولو قيل النقل للعلاقة لا ينافي كونها بعد ذلك حقائق عرفية كما سبق نظيره في الحقيقة الشرعية لم يبعد

(قوله) فجوابه ان ذلك ليس باستعارة ، بل تشبيه مؤكداً لانه قد ذكر المشبه به ارجح عن خط شيخه

كما هو مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة (وهو ممنوع) كيف وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتبلة (١) وحيث قد صدق على بعضها وهو المرتبلة (٢) بأنه مستعمل في موضوعه الاصلى فلا يتم دعوى الكافية، سلمنا ان الكل منقول (فلتكن) الاعلام حقيقة (عرفية خاصة) وينبغي ان يعلم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون حقيقة ومجازاً بلا خلاف (٣) (وفي استلزام

(١) قال في المراج المنير شرح الجامع الصغير النحوي ما لفظه «قريبه» الاعلام التي بوضع اللغة منقولها ومرتبلة الفاظ مستعملة في موضوعاتها فتكون حقائق لغوية لصدق تعريف الحقيقة وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له عليها، وأما الاعلام المتجددة وهي ما علق من الالفاظ العربية بازاء معنى قصداً لتخصيصه وتسميته به كاللؤلؤ له ابن فسماه زيدا مثلاً فليست حقيقة كما قالوا اذ ليس فيها الا تعليق اسم يخص ذلك المسمى لامن حيث وضع الواضع في اللغة بل كل أحد له جعل علم على ما يريد والذى ذكر من الوضع أى في الحقيقة انما هو بالنسبة الى من يعتبر وضعه بلغات وليس مجازات لانها لم تنقل لملاقات وهي شرط في المجاز كما قرر في محله فاطلاقهم ان الاعلام لا توصف بحقيقة ولا مجاز محله الاعلام المتجددة دون الاعلام اللغوية كما ذكرناه وبمحنة البرماوى ولا فرق في ذلك بين منقولها ومرتبلة خلافاً لما توهمه الجاربردى حيث قال الذى يدور في خلدى ان المراد الاعلام المنقولة ويظهر ان الاعلام المتجددة لا تكون الا منقولة لانها لو كانت بالفاظ مخترة أى لم يسبق لها وضع في اللغة لم تكن كلمات عربية ولا تعد من كلام العرب كما صرحوا بمثله في الحقائق الشرعية والعرفية وعلى ذلك نزل قول من قال أن الاعلام كلها منقولة أى الاعلام المتجددة فليتمل فيه اه (٢) قد تقدم في بحث تفسير المفرد أن المرتبلة هو المنقول للمناسبة فالتنقل لازم للترتبلة فيحقق اه لعل المراد بالمرتبلة هنا معناه الآخر الذى لم يسبق له وضع في التكرات اه (٣) خاصة، في الاتقان ما لفظه، فصل في الوسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلاثة أشياء، أحدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا التعميم مفقود في القرآن ويمكن أن يكون منه أوائل السور على القول بأنها للإشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام، ثانيها الاعلام، ثالثها اللفظ المستعمل في المشاكسة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة ذكر بعضهم انها واسطة بين الحقيقة لانه لم يوضع لما استعمل فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فلا مجاز كذا في شرح بديعة ابن جابر لرفيقه، قلت والذى يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة اه

(قوله) وينبغي ان يعلم الخ، ذكره الاستنوي ونقله الشيخ العلامة (قوله) فانه يكون حقيقة ومجازاً فان كان اطلاق علم الجنس على فرد خاص باعتبار خصوصه فمجاز وان كان باعتبار اندراج تحت الجنس حقيقة

اسم الحقيقة لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له ولم يأت في رسم الحقيقة بان المراد وضع وضعاً أصلياً فانه لم يأت بهذا التقييد الا في هذا المقام بل صرح في شرح رسم الحقيقة بان قيد الحيثية معتبر للاحظ اصطلاح التخاطب وصرح أئمة الوضع والنحو بانقسام الوضع الى لغوي وشرعي وعرفي خاص أو عام وتقسيم الحقيقة والمجاز الى ذلك وقد رجح المؤلف اخيراً الى اثبات أنها حقيقة عرفية، والحق ان منها ما هو حقيقة لغوية وما هو حقيقة اصطلاحية (والحاصل) ان الاعلام كغيرها من الالفاظ كما قالوا في لفظ الصاورة ونحوها أنها وضعت وضعاً لغوياً ووضعاً شرعياً فتخصيص الاعلام بكونها حقائق لغوية من غرائب الابحاث (قوله) كما هو مذهب سيبويه، أقول لم يتقله الرضى في شرح الكافية عنه بل قال واعلم ان العلم أما منقول او مرتبلة والمنقول أغلب «نعم» في شرح التسهيل لابن عقيل بعد تقسيمه العلم الى منقول ومرتبلة أنه أنكر بعضهم المرتبلة قال وهو الذى يظهر من كلام سيبويه

المجاز الحقيقة خلاف) يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازماً للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها والجمهور على جواز وجوده من دونها (بخلاف العكس) وهو استلزام الحقيقة للمجاز فالكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وان يجوز وجودها (١) من دونها (والمختار) في محل الخلاف (عدمه) اي عدم الاستلزام وفقاً للجمهور كالرحمن فانه مجاز (٢) في الباري تعالى اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه لان معناه رقة القلب ولم يستعمل في غيره ، واما قولهم رحمن الائمة فليس باستعمال صحيح (٣)

(١) قال الامام يحيى عليه السلام في الحاوي ما لفظه ، نعم قد يكون من الاسماء ما يكون حقائق في جميع استعمالاتها ولا يدخلها المجاز أصلاً وهذا كالأسماء المهمة كالمذكور والمعلوم والجهول فانها في أي شيء استعملت فهي فيه حقيقة كما وصفنا اه هكذا ذكره الامام يحيى وغيره ولا حاجة اليه لضعفه الا ترى أنك تقول للعطون معلوم والمعروف مجهول كذا قرره شيخنا اه من حواشي الفصول يريد شيخه على بن موسى الدواري اه (٢) في الكشف فن قات ما معنى وصف الله بالرحمة ومعناها العطف والخو ومنها الرحم لانعطفها على ما فيها ، قات هو مجاز عن انعامه على عباده لان الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم أصابعهم بمعرفه وانعامه كما أنه اذا ادركته القنطرة والقنطرة عطف بهم ومنهم خيره ومعرفة اه (*) وذكر الامام القاسم بن محمد سلام الله عليه في الاساس أن الرحمن حقيقة دينية للباري تعالى وذكر مثل ذلك السيد صلاح بن محمد المؤيدي في شرحه على الفصول ونسبه الى السيد محمد بن ابراهيم الوزير وقال أنه الحق فعمل هذا هو موضوع للباري تعالى باعتبار إنه المنعم على عباده بنعم الدنيا والاخرة ومنقذ من كل بلاء وكذا قال الامام القاسم في رحيم اه وفي ح على قوله أنه حقيقة مانظمة وقد أوضح ذلك في العواصم وانتصر له بما لا مزيد عليه اه (٣) بل هو مختلف فيه كما قاله ابن الحاجب اه وقيل انه معتد به والمختص بالله هو المعروف باللام اه محلي

(قوله) كالرحمن فانه مجاز ، أقول من باب تسمية الشيء وهو الرق بالعباد باسم سببه الذي هو رقة القلب لان الرقة سبب الرق إلا انه لا يخفى أن الرحمن مشتق والمشتق موضوع لذات ما باعتبار معنى ولم يشترطوا في المعنى كونه حقيقياً كذا قيل وقد حقق في إنبات الحق بطلان دعوى المجازية في الرحمن والرحيم بما فيه طول فليراجع (قوله) لان معناه رقة القلب ، أقول هذا إن تم انه معناه فهو في حق البشر وأما صفاته تعالى ومعانيها فلم يؤخذ لنا في بيان كفياتها بل يجب الايمان بها بغير إحاطة بمعانيها كما يجب الايمان بموصوفها من غير إحاطة ولا يحيطون به علماً (قوله) ولم يستعمل في غيره تعالى ، أقول اذا كان إطلاقه عليه تعالى وحده فكيف يفهم بمعناه في حق العباد وكانهم لاحظوا مأخذ الاشتقاق من الرحمة ونحوها (قوله) فليس باستعمال صحيح ، أقول علل عدم صحته في شرح الجمع بانه دعاهم اليه لاجلهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيئة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي الكشف وأما قول بني حنيفة في مسيئة رحمن الائمة وقول شاعرهم فيه « وأنت غيث الوري لازلت رحمانا » فباب من تعنتهم في كفرهم ، قلت ولا يخفى أن الذين اطلقوه على مسيئة عرب محتج بلغتهم وكفرهم لا يمنع عن كون قولهم حجة والا لبطلت اللغة وكنت اذا كر بهذا جماعة من الفضلاء فلا يشفون وعلقته على بعض كتب الاصول بحثاً ولما كتبت هذه التعليق رأيت في حاشية شرح الجمع الآيات البينات على قول شارحه فن تعنتهم

(قوله) وانه يجوز وجودها ، أي الحقيقة من دونها أي المجاز قال في شرح المختصر اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره ونعلم بالضرورة ان هذا غير ممنوع (قوله) والمختار في محل الخلاف ، وهو استلزام المجاز للحقيقة (قوله) كالرحمن ، هكذا أورده ابن الحاجب دليلاً للنفي وأستقواه ، وتحقيقه ان المجاز لو استلزم الحقيقة لوجب ان يستعمل لفظ الرحمن في المعنى الحقيقي وهو ذو الرحمة أي رقة القلب ولم يستعمل هذا اللفظ في غير الله تعالى والمعنى الحقيقي في حق الله محال فيكون مجازاً في حقه تعالى ولا حقيقة له وهذا على القول بانه مجاز في حق الله تعالى وقد دفع ذلك في العواصم واستنصر لكونه حقيقة وأوضح ذلك بما فيه كفاية (قوله) فليس باستعمال ، صحيح ، قال في الحواشي فهو كما اذا أطلق كافر لفظ الله على المخلوق فلا يكون استعمالاً صحيحاً فلا يرد ما يقال الاستعمال في الجملة في قولهم رحمن الائمة قد وجد وان خالفه الشرع والعرف

(قوله) لم يريدوا رقة القلب ، يعنى بل المنعم (قوله) مع انها افعال ، الاولى لانها افعال (قوله) فانساخت عن الدلالة على الزمانه والحدث ، ظاهره ما في شرح المختصر وحواشيه ان الانسلاخ انما هو عن الدلالة عن الزمان فقط قال الشريف في تحقيق كلام شرح المختصر مالم يظهروا عسى من الافعال ﴿٢٨٨﴾ التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخلا في مفهوم الفعل فن اطلاق

مع انه لا يخفى على المتأمل ان هذا الاستعمال ليس حقيقياً لانهم لم يريدوا رقة القلب وكذا عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انها افعال ماضية فانساخت عن الدلالة على الزمان (١) والحدث ولم تستعمل دالة عليها «احتج» القائلون بلزوم الحقيقة المجاز بان عدمه يستلزم البعث وانه غير جائز ، بيانه ان فائدة وضع اللفظ لعنى انما هي افادته به واذا لم يستعمل لم يفد به (و) الجواب انا لانسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل (صحة التجوز) لما يناسبه فائدة (تنى البعث وان سلم) انحصارها فيما ذكرتم (فقصدتها كاف) في نفيه (وهو) اى قصدها (لا يقتضى حصولها) فكمن غرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض

(١) في حاشية أى وقوع الحدث لانها لانشاء الحدث وبهذا يدفع ما اعترض به على المؤلف اه

في كفرهم قال شيخ الاسلام أى فخرجوا به عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره فقال ما لفظه ولى فيه إشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس إطلاقاً على غيره كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة إطلاقاً موافقاً لقياس لغة العرب ونطقاً بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وأنه خروج عن منهج اللغة اه فالحمد لله على الوفاق ، واذا عرفت أنه لم يتنوع لغة إطلاق الرحمن على غيره تعالى ولا يعلم أنه ورد في الشرع نهي عنه فلا دليل على أنه لا يطلق الا عليه تعالى فلا يتم التمثيل به للمدعى ، نعم قد قيل أن المختص هو المعروف بالام ولم يسمع الا في حقه تعالى على أنما نقول الاظهر أن الرحمن علم الله تعالى لاصفة ويدل عليه مجيبه ذير تابع نحو الرحمن على العرش اسجدوا للرحمن انى أخاف أن يسلك عذاب من الرحمن قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن والاستدلال بوقوعه صفة في البسمة غير مسلم بل هو بدل والرحيم صفة له اذ لا يفصل بين الصفة والموصوف بالبدل والاستدلال بانه يازاء معنى لا ينافى علميته اذ معناه وهو المعنى الاشتقاقى ملاحظ فيه حال علميته كما في الحارث والحسن ونحوهما فاختصاصه به تعالى لكونه عالماً له كاختصاص لفظ الله ، وإلى علميته ذهب ابن مالك وآخرون (قوله) وكذلك عسى ونحوها ، أقول قد قيل عليه لادليل على ان كل فعل موضوع للحدث والزمان غير الاستقراء الذى ظهر عدم تمامه بوجود افعال لا تدل عليهما أى فلاستقراء غير تام فليس بحجة انما الاستقراء التام هو الحجة وحيث أن الذى أفاده الاستقراء ان الأكثر من الافعال دال على حدوث الزمان والاقول لا يدل عليه وقلته لا توجب إدعاء مجازيته وحيث أن فلا يحتاج الى التكلمات فى حدود الاسماء والافعال لادخال هذه فى الأول واخراجها على الثانى

الكل على الجزء انتهى « قلت » وقد أشعر هذا الكلام ان علاقة التجوز في هذه الافعال كونها مستعملة في جزء الموضوع له لعدم دلائلها على الزمان فاذا ذكره اصرح في المقصود من قولهم انها مستعملة في غير ما وضعت له وهو الانشاء « فان قيل » ان ابن الحاجب جعل هذه الافعال التى لا تتصرف موضوعاً لمعانيها حيث قال ما وضع لدنوا الخبر وما وضع لانشاء التعجب وما وضع لانشاء مدح او ذم كما ذلك معروف « قلنا » قد أشار العلامة السعدى في الحواشي الى هذا الاراد وجوابه حيث قال لا يقال لانسلم ان هذه مجازات بل لم توضع للمعانيها التى استعملت فيها ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غاية عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف بكونها افعالا مع الاتطابق على ان كل فعل لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء (قوله) وان سلم فقصدتها ، اى الفائدة لم يتقدم في المتن ذكر الفائدة صريحاً فيكون الضمير عائداً الى ما دل

عليه لفظ البعث اذ هو العراض عن الفائدة

(قوله) الاولى لانها افعال ، ينظر ما الوجه اه ح (قوله) فاذا ذكره اصرح ، لتعرضه للعلاقة بخلاف قولهم اه ح عن خط شيخه

(قوله) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوط الخ ، المراد ان اللفظ اذا علم كونه حقيقة في احد ﴿ ٢٨٩ ﴾ معنيين وتردد في انه حقيقة في

الآخر فيكون مشتركا اولاً فيكون مجازاً كلفظ النكاح فانه حقيقة في الوط واما في العقد فيحتمل الامرين وبما ذكرنا يظهر الاستدلال بما نقله المؤلف عليه السلام عن الصحاح (قوله) ان اكثر اللغة مجازة قد اورد في المحصول شبهة لابن جني على ذلك ونقلها الشيخ العلامة في شرح الفصول واجاب عنها تركناها اذ لا يمتثلها المقام وما استدلل به ان قولك ضربت صمراً مجاز لانك ربما ضربت برأسه لاجمعه واذا قلت ضربت رأسه فهذا أيضاً قد يكون مجازاً اذا لم تضرب الاجانباً من جوانب رأسه (قوله) بالمعنيين ، مثل اقرأت أي حاضنت وطهرت بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كما ذكره المؤلف (قوله) ان كان مما يشتق منه ، هذا دفع ايراد كما ذكره السعدوهو ان الاسم ان كان صالحاً للاشتقاق ثبت سواء كان مشتركاً أو مجازاً كناطق من النطق بمعنى الدلالة مجازاً ، وان لم يكن صالحاً لم يثبت الاشتقاق اصلاً وأجاب بان المراد ان الاسم الصالح للاشتقاق قد يستعمل مجازاً فلا يشتق كرجل عدل وانما هي اقبال ثم قال وفيه نظر وذكر في وجه النظر انه لا مجاز في المفرد بل في الاسناد

(قوله) هذا دفع ايراد ، الدفع ان كان مما يشتق منه الخ الكلام لا بقوله لا يشتق منه فتأمن اه ح عن خط شيخه (قوله) بل في الاسناد ، ولو مثل بالامر بمعنى

ولا يخرج عن عدم الترتيب الى العبث (مسئلة) اختلاف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح (١) فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوط مجازاً في العقد وان يكون مشتركاً بينهما قال في الصحاح النكاح الوط وقد يكون المقدم المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته (وكثرته في اللغة حتى قال ابن جني ان اكثر اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان ، وقيل بل الحمل على الاشتراك اولى وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد للمجاز لا توجد في الاشتراك ، وفوائد للاشتراك لا توجد في المجاز ، فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق مطردة فلا يضطرب فيه ، والمجاز قد لا يطرد اذ عدم الاطراد من علاماته فيضطرب بحسب محاله ، ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه والمجاز قد لا يشتق منه وان كان صالحاً للاشتقاق كالامر بمعنى الفعل اذ لا يقال منه أمر ومأمور ونحوهما كما عرفت ، ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة (٢) المطلوبة في

(١) وفي شرح الحلي على الجمع ما لفظه كالنكاح حقيقة في العقد مجاز في الوط وقيل بالعكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة في أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز في الآخر اه (٢) ضرورة تكثر المجازات اه جواهر

(قوله) ﴿ مسئلة ﴾ المختار ان المجاز اولى من الاشتراك (قوله) اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح ، أقول يقال عليه « اعلم » ان هذه الترجمة مترددة بين وهين لا يخلص عن أحدهما لأن التردد ان كان في كل واحد من الدولين أهو حقيقة أو مجاز فقد تقدم أن المجاز خلاف الأصل وان كان التردد في أحدهما وأما الآخر فقد ثبت كونه حقيقة فيه فان استويا في السبق عند التجرد عن القرائن واتحاد اصطلاح التكلم والسمع فامارة الاشتراك وان سبق أحدهما فامارة المجاز في السابق فلا تردد (قال) لغلبته ، أقول أي لغلبة المجاز على الاشتراك الا أنه قد تقرر أن الأصل الحقيقة فالقول بغلبة المجاز ينافي هذا الأصل اذ المشترك قسم من الحقيقة اللهم الا أن يقال مرادهم ان الأصل الحقيقة الا في المشترك فهو نادر فالأصل المجاز ثم رأيت القرافي قد نبه على هذا فقال ﴿ سؤال ﴾ كيف يجمع بين هذه المسئلة ريد كون الأصل الحقيقة وبين قولهم المجاز غالب على اللغات فاذا كان المجاز غالباً كان هو الأصل ثم أجاب أن المجاز انما غالب بوقوعه مقروناً بالقرينة وهذا الأصل الذي ادعينا أن الأصل عنده هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض انتهى وفيه تأمل اذ اللفظ الذي لا قرينة فيه لا يسمى مجازاً (قوله) حتى قال ابن جني ان أكثر اللغة مجازة ، أقول استدلل لما ادعى ابن جني بان المجاز بالنسبة الى كلام الفصحاء في نظمهم ونثرهم اكثر من الحقيقة لان أكثرها تشبيهات واستعارات المدهح والدم وكنيات واسنادات قول وفعل الى من لا يصلح أن يكون فاعلاً لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولاشك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ماسافر فيها كلها ولا رأى العباد كلهم ولا لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيداً مع انك ما ضربت الاجزاء منه وكذا قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض

الفعل فانه صالح للاشتقاق ولا يشتق منه أمر ومأمور لسكان أولى كما ذكره المؤلف اه حسن يجي من خط العلامة احمد بن محمد السليبي

المجاز بخلاف المجاز فإنه لا يتجاوز فيه (١) ويشبه حاله بما قد قيل في القياس من ان حكم اصله لا يثبت به على ماسياتي ان شاء الله تعالى «فان قيل» قد نرتب مجازات متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة «اجيب» بان ذلك لا من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية، واما مفسد المجاز، فمنها احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى المجازي شخصي او نوعي على اختلاف في اعتبار ثقل آحاد المجاز والى العلاقة، والمشارك يكفي فيه الوضعان (٢)، ومنها احتياجه الى معنى وضع اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل اولى بالاثبات، ومنها مخالفته (٣) للظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك (٤)، ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حله (٥) على غير المراد بخلاف المشترك، وعرض بنوعين مرجحين للمجاز كذنبك مفسد للمشارك وفوائد للمجاز، فمن مفسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز، ومنها ادائه الى مستبعد من ضد المقصود او تنقيض له (٦) اذا حمل على غير المراد منه نحو لا تطلق في القرء والمراد الحيض

(١) عبارة الجواهر بخلاف المجاز فإنه لا يصح التجوز فيه الا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا تكثر الفائدة وما كان أكثر فائدة فهو أولى اهـ (٢) فيكون المشترك أقل مقدمات ومن البين أن كل ما هو أقل مقدمات فهو أكثر وقوعاً فيكون المشترك أكثر وقوعاً من المجاز اهـ (٣) لأن استعماله في مفهومه المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ ولا شبهة في ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له اللفظ الظاهر اهـ (٤) لأنه استعماله في كل من مفهومه استعمال اللفظ فيما وضع له اللفظ فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر اهـ (٥) لأنه اذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد من مفهوميه فلم يقع الغلط اهـ (٦) قال السعد في حاشيته على شرح العضد ظاهر كلام المصنف أنه يريد أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين الضدين كالحون للابيض والأسود والقرء للطهر والحيض والتقيضين كالامر للإباحة والتهديد مثلاً فاذا اطلق واريد أحدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من ثلاثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحه أي جواز الفعل على ما ذكره في التنقيح من أن معنى قولهم الامر للإباحة أن مدلوله جواز الفعل وانما جواز الترك

عمرو بل إسناد الافعال كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى فاستداه الى غيره مجاز عقلي اهـ ذكره الصفي الهندي واذا أخذ مدعى ابن جني وما استدله به مسلماً هدم القاعدة بان الاصل الحقيقة لأنها على كلامه مكشورة فالأصل هو الأكثر وأما قول الصفي الهندي ان مثل مرض ومات واسناد افعال العباد اليهم مجاز فهو خلاف ما صرح به المحققون من أصحابه فانهم قالوا السند اليه حقيقة ما قام به الفعل وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقاً لله ام لا كما يقول المعتزلة وسواء كان صادراً بالاختيار كضرب وقام اولاً بكون كمرض ومات هذا صريح كلام المحققين منهم ولو سلم للهندي ما ادعاه لم يبق إسناد حقيقي الا فيما اسند الى الله تعالى

(قوله) لا يتجاوز فيه، في حاشية السيد المحقق لا يتجاوز منه (قوله) ويشبه حاله، أي حاله هذه (قوله) في الدرجة الثالثة فإنها في الاصل نفس الامر ونفس الشيء ونقل الى الثابت في مكانه او المثبت ثم الى اللفظ المستعمل فيما وضع الخ (قوله) على الخلاف في اعتبار ثقل الآحاد فن اعتبره جعل الوضع شخصياً ومن لم يعتبره جعله نوعياً (قوله) احتياجه الى معنى، يعني حقيقي (قوله) عند عدم القرينة، الاولى عند عدم ظهورها اذ لا بد من القرينة (قوله) عند خفاء القرينة او عدمها، وهذا عند من لم يجوز اعماله في معنييه وأما عند من جوزه فالاخلال عنده انما هو في المشترك بين الضدين فقط (قوله) بخلاف المجاز، اذ يحمل مع القرينة عليه ومع عدمها على الحقيقة وقد يقال الفرض وجود القرينة لكنها خفية

(قوله) ثم الى اللفظ المستعمل الخ، بيان الترتيب ان الحقيقة في الاصل بمعنى الشيء الثابت او المثبت ثم نقل الى الاعتقاد المطابق ثبوته ثم من الاعتقاد المطابق الى القول المطابق لتقرره وثبوته ثم نقل من القول المطابق الى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب لكونه مطابقاً فهو منقول في الدرجة الثالثة ابيضاوي ح وفي حاشية على قوله في الدرجة الثالثة بل في الرابعة على هذا اهـ

(قوله) فيهم منه المنع في الطهر، يعني يحمل القرء على الطهر بتوهم القرينة (قوله) فيلزم الجواز في الحيض، لم يتعرض المؤلف لتوجيه ذلك وفي حاشية السيد المحقق بناء على انه اي التطبيق جائز واذا لم يجوز ﴿٢٩١﴾ في الطهر جاز في الحيض قطعاً

(قوله) وهو تقيض المراد، لأن الجواز في الحيض تقيض عدم الجواز فيه (قوله) او الوجوب فيه، اي في الحيض بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده يعني والامر للوجوب على المختار ذكره الشريف واذا حمل الامر على الوجوب كان هذا توجيهاً للقسم الثاني اعني كونه ضد المراد لا للقسم الاول اعني كونه تقيض المراد فقد عرفت توجيهه بما ذكره الشريف وأما السعد فانه جعل جواز التطبيق في الحيض ووجوبه مبنيين جميعاً على كون النهي عن الشيء امر بضده لانه لم يحمل الامر على الوجوب بل قال فان حمل الامر على الاباحة اي الجواز فنقيض المراد أو على الايجاب فضده (قوله) وهو ضد المراد، لأن جواز التطبيق ووجوبه متضادان لا تقيضان لجواز ارتفاعها معاً بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة (قوله) فنهى كونه ابلغ، قد ذكر في شرح المختصر وحواشيه بيان ذلك ولم يذكره المؤلف

(قوله) فنهى كونه ابلغ، فان قولك اشتمل الرأس شيئاً أبلغ من شئت اهـ

فيهم (١) منه المنع في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو تقيض المراد (٢) والوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده وهو ضد المراد، ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة، واما اقوال المجاز فنهى كونه ابلغ (٣) بحكم الأصل بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد لا يؤدي الى مستبعد بل مناسب لما بين المعنيين من العلاقة حتى أن اطلاق اسم الضد على الضد لا يكون الا بتزليل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة أو تهكم أو تلييح ولما لم يتحقق وضع اللفظ للتقيضين بالتحقيق حتى ان الشارحين انما فرضوه في لفظ التقيض اذا جعل لكل من الايجاب والسلب لا للقدر المشترك قرر الشارح المحقق تأدية المشترك الى تقيض المراد بوجه لا يفتر الى وضعه للتقيضين وهو أنه قد يقال لا تطلق في القرء ويراد الحيض فيحمل على الطهر بتوهم قرينة ويفهم جواز التطبيق في الحيض وهو تقيض المراد أعني التحريم أو وجوبه وهو ضد المراد ومبناه على ماقرر في العربية من أن النفي في الكلام يرجع الى القيد ويفيد ثبوت أصل الحكم في مقابله حتى كانه قيل لا تطلق في الطهر بل في الحيض جوازاً أو وجوباً وفي الأصول من أن النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضده لا بأن يوجد ضد التطبيق على الاطلاق لبيكون هو الامساك والكف عن الطلاق بل بأن يجعل التطبيق في الحيض ضد التطبيق في الطهر نظراً الى القيد فكانه قيل طلق في الحيض فان حمل الامر على الاباحة أي الجواز فنقيض المراد وعلى الايجاب فضده وهذا القدر كاف في التمثيل وأما ما يقال من أن المراد أنه يفهم الجواز اذا قيل لا تطلق في القرء والوجوب اذا قيل طلق في القرء فليس بمستقيم على ما لا يخفى اذ يؤدي الى أن يكون التطبيق في الحيض جائزاً على الأول وواجباً على الثاني اهـ (١) قوله فيهم منه المنع في الطهر، أي يفهم المخاطب المنع بحمل القرء على الطهر وقوله فيلزم الجواز في الحيض أي يبقى على الأصل وهو الجواز اهـ (٢) اذ المراد تحريم الطلاق في الحيض وهو تقيض الجواز فيه اذ لا يجتمعان فيه ولا يرتفعان وقوله أو الوجوب فيه بناء على أن النهي عن الشيء الخ يعني الوجوب ضد عدم الجواز لانهما قد يرتفعان بأن يكون مباحاً اهـ (٣) قال في فصول البدايع الابلغية من البلاغة لا للبالغة كما ظن نحو اشتمل الرأس شيئاً أبلغ براتب من شئت والواجزية كما في الاستعارة واللاوقية اما في لفظه للطبع لثقل في الحقيقة كالتحقيق للدهاية أو عنذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة أو لتنافر في الحقيقة كالعوسج لطويل العنق من النوق أو في مناهة للمقام زيادة بيان لاشتماله على الدعوى بيينة أو تعظيم كاشمس الشريف أو تحقير كالكلب للتحقير أو ترغيب كماء الحياة لبعض المشروب أو ترهيب كالسم لبعض الطعوم وتلطف الكلام بافادة اللذة التخييلية الموجبة ازيد التلقى وسرعة التهم نحو رأيت بحراً من المسك موجه الذهب والتخلص من فذارة الحقيقة كالفائط وكنائيات النيك في القرآن وقوله ويتوصل به الى أنواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار عند وقوعها فاصلتين بخلاف بليد وكالطباق في نحو ضحك الشيب برأسه فبكي بخلاف ظهر وكالمشاكلة في نحو كالج في قلبي في هواها لجت في مقفى بخلاف زادت وكالجانسة في نحو سبع أرباب وستة سباع بخلاف شجمان، وكصحة الوزن والقافية والروى نحو عارضنا أصلاً قلنا الربرب * حتى تبدي الاقحوان الاشنب فان الربرب ليس كالنسوة والاشنب ليس كالسنن الايض اهـ مختصراً من فصول البدايع وغيره قال في الصحاح والربرب قطع من بقر الوحش وفي المصباح الاقحوان بضم الهمزة والماء من نبات الربيع له نور ابيض لارائحة له وهو في تقدير أفعوان الواحدة أفعوانه وهو البابونج عند القرس اهـ

(قوله) أبلغ ، أي اليق بالمقام (قوله) الاجمال والابهام مثل ان يقول اشتر العين دون ان يقول الذهب (قوله) كالعين والجاسوس ، فان العين فيه اجمال وإيجاز بالنسبة الى الجاسوس وهو يطلق على العين مجازاً فيقال جاسوس الحس المشترك لأنها تؤدي اليه ما ارتسم فيها من المبصرات (قوله) كالثليث فانه أوفق للطبع ، لأنه اعذب من الغضنفر وقد يتوهم ان الاولى حذف لفظ الاسد وبما ذكرنا يعرف المراد بقوله الغضنفر عطف على الليث ، ذن قيل المناسب ان يبين كونه أبلغ وأوجز وأوفق من المجاز لأن الكلام فيه « قلنا » بل المقصود ان المشترك قد يكون ابلغ مثلاً من غيره في الجملة كما ان المئين في المجاز انه قد يكون أبلغ من غيره وان لم يكن مشتركاً ذكره السعد (قوله) هذا عين فاحفظه ، فيه ايماء ﴿ ٢٩٢ ﴾ الى أنه كالسمن الباصرة في العزة (قوله) كالتوجيه ، هو ايراد الكلام

واوجز وأوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى أنواع البديع ، قيل ماعد من فزايد المجاز انما يصلح مرجحاً لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس (١) وأوفق للطبع كالثليث المشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت والغضنفر وأوفق للمقام كما اذا انبأ المشترك عن معنى يناسبه كالعزة في قول السيد لعبده هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى أنواع من البديع كالتوجيه والابهام اذا اشتهر في بعض معانيه وتكثير المعنى بحمله على الجميع (٢) « واجيب » بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام فاذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحققت فلا بأس في عدم ما هو من مظانها في المشترك علم عدمها فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يضرب الخلو عن ما هو من مظانها (و) اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار أيضاً ان المجاز اولى (من النقل لكثرة وعدم استلزامه نسخ الاول) وهو المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما ، مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وترددنا في أنه وضعه له بحيث ناطقه عليه بلا قرينة أو لم يضعه له وانما استعمله فيه مجازاً من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل (٣)

(١) قال في المصباح تجسها تتبعها ومنه الجاسوس لانه يتتبع الأخبار ويفحص عن بواطن الامور ثم استمير لنظر العين وقيل في الابل أفواها بجاسها لان الابل اذا أحسنت الاكل اكتفى الناظر اليها بذلك في معرفة سمها اه مصباح (٢) عند أئمتنا عليهم السلام والشافعي اه (٣) في حاشية بعد كلام ذكر بعضه سيلان ما لفظه بل الصواب اطلاق المطلق على المقيد فانه اطلق مطلق الامساك واراد الامساك الخاص المقيد وهو مراد المصنف باطلاق اسم البعض على الكل واراد البعض المطلق لكونه جزءاً للمقيد فتأمل اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

محملاً للمعنيين مثلاً اشتر عينك والابهام وهو ان يذكر لفظ له معنيين قريب وبعيد ويراد البعيد كما اذا لمن بحضور بعض العدول عدل الورق فيقول افتح العين فان المولى حاضر ولو قلت البصر لقات ذلك (قوله) اذا اشتهر الخ ، هكذا في حاشية الشريف وهو قيد للابهام حتى يكون المشتهر قريباً والآخر بعيداً وذلك شرط في الابهام (قوله) وتكثير المعنى بحمله على الجميع ، أي المعنيين قال السيد المحقق ان اريد حمله عليها معاً فهو وان اختص بالمشارك لكنه عند من يجوز استعماله فيها كذلك وأما عند غيره فلا ، ثم قال فان « قلت » فليحمل عنده عليها مجازاً قلت فليحمل المجاز أيضاً عليها لذلك ثم قال وان اريد حمله على هذا مرة وعلى ذاك اخرى فهو في المشترك ظاهر (قوله) بكون الشيء من مظانها ، أي من مظان الغلبة (قوله) واذا تحققت ،

أي ثبتت الغلبة فهو على لفظ المبني للفاعل (قوله) فلا بأس في عدم ، في السعد بعدم كونه من المظان (قوله) عدمها ، أي الغلبة (قوله) تحققت ، أي الغلبة (قوله) من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل ، هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله وقد قيل الصواب باسم الكل على البعض ولا يصح ذلك فتأمل وقيل من باب اطلاق المطلق على المقيد كما هو الانسب كما تقدم في الحقيقة الشرعية (قوله) أبلغ أي اليق بالمقام ، المراد بالبلاغة أنه كدعوى الشيء بيينة لا مافسره به المحشى اه ح عن خط شيخه يتأمل في قوله أنه كدعوى الشيء الخ فالظاهر عدم مناسبة التعليل به هنا اه (قوله) وأوفق من المجاز ، ويمكن أنه أوفق للطبع من المجاز بان يراد انه تجوز بالغضنفر عن ضرب من العنكبوت والعلاقة الضدية فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) ولا يصح ذلك فتأمل ، اذ الصوم ليس جزءاً للامساك حتى يكون من اطلاق اسم الكل على البعض بل جزئي له بخلاف اطلاق اسم البعض على الكل بان يعتبر الصوم مركباً من

(قوله) مع فرض تصحيح هذه المناسبة، إشارة إلى ما ذكره السعد من أنه ليس كل جزء وكل صالحاً لعلاقة التجوز بل إذا كان مثل العين للريئة كذلك معروف في موضعه (قوله) قيل والنقل أولى من الاشتراك، جعل في الفصول الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ خلاف الأصل واحتمال قول المتكلم لاحدها هو المحل بنهم مراده وقد ذكر الشيخ رحمه الله في شرحه ان التعارض بين الامور المذكورة يأتي على خمسة عشر وجهاً وبين ما هو الراجح وطول الكلام وهو بحث نفيس نخذه من موضعه وقد أقصر المؤلف عليه السلام من ذلك على بيان المعارضة بين ثلاثة واغفل باقيها روما للاختصار (قوله) بناء على مذهبه، أي الرازي (قوله) اعلم ان بيان وضعها، يعني هل هي موضوعة بالوضع العام او الخاص وهل وضعت الفاظها لموضوع عام او خاص (قوله) ومعناها، يعني وبيان معناها من كونه غير مستقل وبيان معنى عدم استقلاله (قوله) ودفع ما يرد من الاشكال عليها، أي على معاني الحروف وهو ورود ما يحتاج الى ضمنية من معاني الاسماء كذو وفوق والموصولات كما سيأتي

الامساك والنية مثلاً مع الوقت الخصوص فالامساك جزء له فتأمل
أحس عن خط شيخه

مع فرض تصحيح هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز أولى، وإذا دار اللفظ بين الاشتراك والنقل فقد (قيل و) هو قول الرازي ومتابعيه (النقل أولى من الاشتراك) (١) لافراده في الحالتين (أي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمتنع العمل به (لا المشترك) فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد (فهو يحمل) لا يعمل به الا القرينة وهذا بناء على مذهبه (٢) من أنه لا يحمل على الجميع (وقد سبق) الكلام فيه (٣) ولعل من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الأصل «مثاله» لفظ الزكاة يحتمل ان يكون مشتركاً بين التما والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعاً للنما فقط ثم نقل الى القدر المخرج شرعاً (٤) ﴿فصل في الحروف﴾ «اعلم» ان بيان وضعها ومعناها ودفع ما يرد من الاشكال عليها (٥) يفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ لمعناه اما عام او خاص (٦) ومعناه اما عام او خاص

(١) كلفظ الزكاة المستعمل في اخراج مال مخصوص فانه يحتمل أنه نقل من التما الذي هو معناه الأصلي اليه مع الاضراب عن المعنى الأصلي ونسخه به ويحتمل ان يكون مشتركاً بينهما حقيقة فهما اه شرح ابن جحاف (٢) الذي تقدم للرازي انه يمتنع بين التقيضين اه (٣) من أن الاخلال بالتفاهم ممنوع فان المشترك يحصل به التهم مفصلاً مع القرينة المعينة المقصود منه وبجمل بدونها والاجمالي يقصد كما يقصد التفصيلي كما في أسماء الاجناس اه شرح ابن جحاف (٤) وصاروة المحلى في شرح الجمع كالكافة حقيقة في التما يحتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضاً أي لغوية ومنقولاً شرعياً اه (٥) من عدم تيزها عن الضمير واسم الإشارة والموصول الى آخر ما ذكره فيما سيأتي اه (٦) قال السيد قدس سره لا بد للواضع في الوضع من تصور فان تصور معنى جزئياً وعين بازائه لفظاً مخصوصاً أو انفاظاً مخصوصة مقصودة تفصيلاً أو اجمالاً كان الوضع خاصاً لموضوع التصور الاعتبارية أعني تصور المعنى والموضوع له أيضاً خاصاً وان تصور معنى عاماً يندرج تحت جزئيات اضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظاً معلوماً أو انفاظاً معلوماً على أحد الوجهين يعني تفصيلاً أو اجمالاً بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاماً لتصور الاعتبارية والموضوع له أيضاً عاماً وان يعين اللفظ أو الانفاظ بازاء الخصوصيات والجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة اجمالاً اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً لعموم التصور الاعتبارية والموضوع له خاصاً واما عكس هذا أعني أن يكون الوضع خاصاً لموضوع التصور الاعتبارية والموضوع له عاماً فلا يتصور لان الجزئي ليس وجهاً من وجوه الكل ليتوجه العقل به اليه فيتصوره اجمالاً واذا تحققت هذا انضح عندك معنى قوله يعني المصداق اللفظي قد يوضع وضعاً عاماً لأمور مخصوصة كمائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخره، وبينهما على الوجه الذي أورده فرق من وجهين أحدهما ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كل واحد منها كلي في نفسه جزئي بالاضافة حتى لو فرض (قال) ﴿فصل﴾ في الحروف (قوله) ان وضع اللفظ لمعناه الخ، أقول بضح ان يريد به ما يشمل المركبات اذ هو لفظ وقد تعرض المصنف لوضع المركبات هنا كما يأتي

(قوله) فهذه اربعة اقسام ، جعلها اربعة اعتماداً على اثبات الوضع الخاص لموضوع له علم كما سيأتي كوضع رجل ونحوه من اسماء الاجناس كما ذكره الاجري واما السيد المحقق فجعل الاقسام ثلاثة واحال هذا القسم وادخل وضع اسماء الاجناس في الوضع العام والموضوع له عام والسكلام مبني على بيان وجه عموم الوضع وخصوصه فالسيد المحقق جعل وجه عموم الوضع هو تصور الوضع للمعنى الموضوع له او تصوره لامر عام ليس هو الموضوع له بل هو وسيلة له الى ملاحظة الموضوع له فالاول كوضع اسماء الاجناس ووضع المشتقات وسيأتي بيان ذلك ، والثاني كما في اسماء الاشارة فان الوضع تصور امراً عاماً وهو المشار اليه ولم يضع اللفظ له بل للخصوصيات فهذان قسمان الوضع فيهما عام والموضوع له اما عام كالاول او خاص كالثاني والقسم الثالث وهو ما كان التصور فيه خاصاً هو الوضع للمعنى الشخصي فالوضع فيه خاص ﴿٢٩٤﴾ والموضوع له خاص قال السيد المحقق واما كون الوضع خاصاً لخصوص التصور

المعتبر فيه والموضوع له عام فلا يتصور لأن الجزئ لا يتوجه به العقل الى السكلي فيتصور السكلي بالجزئ اجمالاً بل الامر بالعكس وهو ان السكليات يدرك بها مشخصاتها اجمالاً وذلك كاف في الوضع للخصيصات واما شارح الرسالة الوضعية فجعل الاقسام اربعة لانه اثبت هذا القسم الذي احاله السيد المحقق وذلك ان شارح الرسالة لم يحمل عموم الوضع وخصوصه لكون التصور عاماً او خاصاً كما ذكره الشريف وذلك لان ما ذكره لا يقتضي عموم نفس الوضع انما يقتضي لمومه شمول نفس الوضع بان يعنى وضع واحد عن اوضاع متعددة لمعان متعددة كما في المشتقات فان نحو ضارب وقائم وعالم قد اغنى عن وضعها لمعانيها وضع واحد وهو وضع صيغة فاعل وكما في وضع اسماء الاشارة واذا كان الوجه في عموم الوضع كونه مغنياً عن الاوضاع

فهذه اربعة اقسام «الاول» ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاص (١) وذلك كما اذا تصور اوضاع زبداً وعين اقله له لان متمقل الواضع عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر «الثاني» ان يكون الوضع عاماً والموضوع له عام وذلك كصيغ المشتقات (٢) فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر (٣) لمن قام به مدلوله علم منه ان ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازا لفظاً كان الوضع والموضوع له عاماً وخصوصية ما وضعت البيهات بازاها جزئيات حقيقية ، وثانيهما ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في البيهات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لأن المعترف في ذلك هو المعنى اذ لا يترتب على اعتباره في اللفظ فائدة فان الوضع في المشتقات عام نوعي كما في البيهات وان كان عاماً بعموم المعنى لكنه شخصي لأن تصور اللفظ ليس على وجه عام وليست الشخصيات اه (١) الواو في هذا ونحوه للعال اه (٢) ونحوها مما يدل بالهيئة كما سيأتي اه (٣) يعني ثلاثي الاصول اه

(قوله) فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله ، أقول جعل هذا مثال الوضع العام فدخل فيه كما جعلوا وضعه عاماً ولا يخفى ان الوضع ان سلم كونه وقع من الواضع بقضية فتسميتها كلية أو جزئية انما تكون باعتبار كلية موضوعها وجزئيتها ولا خفاء في أن كل قضية يقع بها الوضع فوضعها شخصي ضرورة لان المراد به خصوصية اللفظ مجرداً عن المعنى لانه انما اريد بالوضع ربطه بالمعنى فهو شخصي ألا ترى أن قول الواضع صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله وقوله أنا لكل متكلم وهذا لكل مشار اليه قضايا شخصية ضرورة اما في غير اسم الفاعل مثلاً فظاهر وأما في اسم الفاعل ونحوه من ذى الهيئات فانها وان تهيات ببيهة فاعل كلات مختلفة للمادة فتعدد محال الكيفية لا يوجب تعددها لما تقرر من أن التعدد من عوارض الكيم لا الكيف والا لوجب أن تكون الاعلام كلية لانها تعدد بتعدد الناطقين بها كتعدد أفراد الانسان على ان التحقيق ان الموضوع هو اللفظ وهو الصوت والهيئات خارجة عن المهيأ كما علم فليست لفظاً ولا جزء لفظ وبه يعلم ان العموم من صفات الموضوع له لا الوضع فانه من صفاتها

المتعددة كان وضع نحو رجل وضعاً خاصاً اذ لا شمول في وضعه اذ لم يغن وضعه عن اوضاع متعددة لمعان متعددة اذ معنى نحو رجل متعدد فهو وضع خاص لموضوع له عام ولا احواله فيه اذ لم يجعل التصور الخاص آلة للتصور العام كما ذكر الشريف والمؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره شارح الرسالة في اثبات وضع خاص لموضوع عام لكنه خالفه في توجيه عموم الوضع وخصوصه في القسم الاول والثاني والرابع فاعتمد فيها توجيه السيد المحقق لقوله عليه السلام في الاول لان متمقل الواضع الخ وفي الثاني وتصور هذه المعاني الخ وفي الرابع لان متمقل الواضع الخ وأما الاعتراض بان وضع رجل قد أغنى عن الوضع لافراد متعددة من نحو زيد وعمرو فلا يكون خاصاً فقير وارد لان وضع رجل انما هو للمعنى السكلي ووضع نحو زيد للذات المتشخصة فلم يغن وضع رجل عن وضع الاعلام وان صح اطلاقه عليها (قوله) في القسم الاول والثاني والرابع ، بل خالفه فيها جميعاً فتأمل اه ح ن وقد شكل على قوله فيها جميعاً اه

(قوله) فقد تصور تلك الالفاظ مجملة ، اذ لم يلاحظ لفظاً معيناً على التفصيل بل لاحظها بامر كلي هو صيغة فاعل فانه يندرج تحته كثير من الالفاظ فتصور اللفظ والمعنى كليهما في المشتقات بوجه عام واما المبهمات فعموم التصور في المعنى فقط لافي الالفاظ فانها متصورة تفصيلاً اذ هي معدودة (قوله) بمفهوم ، متعلق بتصور (قوله) وهذه المعاني ، أي وتصور هذه المعاني (قوله) بحيث لا يفاد بها ، أي بالمشتقات (قوله) وليس المراد من خصوص المعنى تشخيصه ، دفع ﴿٢٩٥﴾ لما يقال قد سبق أن الموضوع

لفي المشتقات عام فكيف صح قول صار بالن قام به الضرب وعالمنا لمن قام به العلم الى غير ذلك (١) فقد تصور تلك الالفاظ مجملة بمفهوم عام هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني (٢) لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضاً هو مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة بحيث لا يفاد بها الا تلك الامور حتى لا يصلح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى (٣) تشخيصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم آخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل المراد اندراجه تحت امر كلي «وتلخيصه» ان الواضع اذا تصور الفاظاً مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكماً كلياً بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى (٤) هذا الوضع وضعاً نوعياً ويترتب على هذا الوضع ان فهم معان غير محصورة تصورها الواضع اجمالاً بأمر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمشتقات والركبات وبالجملة ما يدل بالهيئة «الثالث» ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عام وذلك كالانسان والفرس وغيرها فان الواضع قد تصور لفظاً خاصاً ومعنى معيناً كلياً وعين ذلك اللفظ

(١) من الخصوصيات مع انه لم يعتبرها ولم يلاحظها على التفصيل اه سعد (٢) أي التي وضع لها صيغة فاعل اه (٣) المذكور في قوله لامور مخصوصة حتى يلزم انه يناقض قوله أولاً والموضوع له عام فتأمل اه من خط الحسين بن القاسم عليه السلام (*) هكذا ذكره أهل حواشي شرح المختصر وأوردوه تأويلاً لعبارة العبد وذلك انه لما قال اللفظ قد يوضع وضعاً عاماً لامور مخصوصة كسائر صيغ المشتقات والمبهمات الى آخر كلامه ثم بعد ذلك قال وكذا اذا قال هذا لكل مشار اليه بخصوص الخ فجعل وضع المشتقات ووضع أسماء الاشارة كلها وضعاً عاماً لامور مخصوصة احتاجوا الى الفرق بين الخصوصيين بان الخصوص في الاول كونه مندرجاً تحت أمر كلي فيكون جزئياً اضافياً وان كان في نفسه كلياً والخصوص في اسم الاشارة شخصياً يكون الموضوع له جزئياً حقيقياً والمؤلف عليه السلام ذكر هذا في كلامه جواباً عما يقال قد سبق له عليه السلام ان هذا القسم الثاني قد حكم فيه بان الوضع عام والموضوع له عام وههنا ذكر أن وضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة فيبين العبارتين تناف فاجاب بثل ما ذكره تأويلاً لعبارة شرح المختصر اه عن خط سيلان (٤) في شرح الرسالة الوضع للمسمى بقدي يسمى بغير واو اه

(قوله) واستعمالها ، عطف على ان فهم (قوله) حقيقة ، لعدم اقتدارها الى قرينة كما تقدم تحقيق ذلك في أول الموضوعات اللغوية (قوله) تصور لفظاً خاصاً ، أي متعيناً بان لا يكون تصوره بامر عام كما في المشتقات

(قوله) واستعمالها عطف على ان فهم ، ويحتمل الاستيناف وهو أظهر اه ح عن خط شيخه

(قوله) لسكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى ، في حواشي شرح المختصر وشرح الرسالة ان انساناً ونحوه من اسماء الاجناس موضوع للمعنى السكلي المحتمل للمقولية على كثيرين لالما صدق عليه ذلك المعنى من الافراد وما ذكره هو الموافق لسكون الموضوع له عاماً فينظر فيما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) لما ذكره الابهرى ، وكذا صاحب الجواهر وقد عرفت شرح هذا المقام بما تقدم قريباً (قوله) سواء كان ذلك المعنى كلياً ، كهذا القسم و (قوله) أوجزئياً كالقسم الاول (قوله) فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً أي معيناً معلوماً تفصيلاً لا اجمالاً كلفظ هذا والذي وانا ونحوها من سائر المبنيات والضمائر المعدودات بخلاف الالتماظ في المشتقات كما عرفت فان الواضع لم يلاحظها عند الوضع باعتبار خصوصها بل باعتبار اندارجها تحت أمر كلي (قوله) ومعاني خاصة وهي كل مشار اليه بخصوص وكل ﴿٢٩٦﴾ متكام بخصوص وكل موصول معين بمجمله مخصوصة لكن الواضع تصور تلك الجزئيات

لسكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهرى (١) من أنه اذا وضع لفظ واحد بأزاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى (٢) كلياً أو جزئياً «الرابع أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظاً خاصاً ومعاني مخصوصة فيضع ذلك اللفظ لسكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفايده الا واحداً منها بخصوصه (٣) ووضعه لسكل واحد منها باعتبار أمر مشترك بينهما (٤) وذلك بان تعقل أمراً مشتركاً (٥) بين مشخصات فيكون آلة لملاحظتها فتصير تلك الاشخاص ملحوظة اجمالاً ثم يعين ذلك اللفظ لسكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فتعقله آلة للوضع ووسيلة اليه لأنه الموضوع له فالوضع عام لان متعلق الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يمتثل التكثر فان هذا مثلاً موضوع ومسماه كل فرد

(١) في شرح الرسالة الوضعية اه (*) وحكم الشريف المحقق بإحاطته لان الكليات تدرك بها مشخصاتها اجمالاً وذلك كاف في الوضع للمشخصات وليست المشخصات بالقياس الى كلياتها كذلك كما لا يخفى واستدرك عليه الابهرى اه (٢) قوله سواء كان ذلك المعنى كلياً كاشتقاق وقوله أو جزئياً كالاشخاص وكالاعلام وان كانت من القسم الاول اه من خط السيد صلاح الأخص رحمه الله (٣) فلا يقال هذا المراد واحداً مشار اليه وانا ويراد متكام به متكام ما هعضد (٤) مثاله أن يضع ذا المشار اليه معين بواسطة أمر مشترك وهو الاشارة فانها مشتركة بين سائر أنواع أسماء الاشارة اه (٥) مثل أن يتعقل مفهوم المشار اليه بخصوصه المشترك بين كل مشار اليه بخصوصه وكذا مفهوم متكام بخصوصه المشترك بين كل متكام بخصوصه وقس عليه سائر هذا النوع اه

المخصوصات باعتبار مفهوم عام لم يوضع اللفظ له بل لتلك الجزئيات المخصوصة المندرجة تحتها كما يأتي قريباً (قوله) الا واحداً منها بخصوصه ، فلذلك كانت معارف (قوله) باعتبار أمر مشترك بينها ، أي بين تلك المعاني الخاصة وذلك المشترك هو مفهوم المشار اليه بالخصوص أي مفهوم كل مشار اليه بخصوص ومفهوم كل متكام بخصوص ومفهوم كل معين بخصوص (قوله) فيكون آلة ، ظاهر الجواهر أن الضمير عائد الى الأمر المشترك والموافق لما يأتي قريباً ان يعود الى التعقل (قوله) آلة لملاحظتها أي المشخصات ، أي لملاحظتها اجمالاً قال السيد المحقق والعلم الاجمالي كاف في الوضع لها (قوله) فتعقله آلة ، في الجواهر أن الآلة ذلك الأمر المشترك وما ذكره المؤلف أقرب

(قوله) لا يمتثل ، التكثر و (قوله) بحيث لا يقبل الحركة ، هذا تذكير بما سبق من الفرق بين معنى الخصوص في هذا القسم وبين معناه في القسم الثالث فان خصوص المعاني فيه كلييات كما عرفت (قوله) موضوع ومسماه ، عبارة غير المؤلف عليه السلام موضوعه ولعل الضمير يسقط عن الكتابة

(قوله) هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ، هكذا في السعد والشريف فتأمل اه ح ن امل المراد بالخصوص كون ذا المشار اليه مفرد مذكر ونحو ذلك فلا وجه لقوله فتأمل اذ الخصوصية من هذه الجهة وهكذا في شرح الرسالة ولفظه فان الواضع تصور معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر وجعل لفظ هذا بأزاء كل واحد بخصوصه من الافراد اه ح

(قوله) وهذا القسم ، أي ما كان الوضع عاماً والموضوع له خاص (قوله) لا يستفاد معناه ، أي الموضوع الخاص وهو الفرد المتشخص الا بقرينة معينة الخ فكل ما كان من هذا القبيل فانه يحتاج الى القرينة المعينة وسواء كان من الاسماء كالمبهات والضائر أو من الحروف فلا يقدح في بعض الاسماء احتياجها الى القرينة المعينة لمعانيتها المتشخصة لامتياز معناها عن معنى الحروف بان معناها مستقل بالمفهومية ملحوظ قصداً لمعانى سائر الاسماء بخلاف معنى الحروف ويكون معنى قولهم الاسم مادل على معنى في نفسه انه ما يستقبل بالمفهومية وقولهم الحرف مادل على معنى في غيره انه مالا يستقبل ﴿٢٩٧﴾ بالمفهومية وسيأتى استيفاء

الكلام ان شاء الله تعالى والقرينة المعينة على ما ذكر في الرسالة وشرحها ان كانت هي الخطاب أي الخطابية وهو توجيه الكلام الى

الغير فالمحتاج اليها هو الضمير من متكلم ومخاطب وغائب وان كانت القرينة في غير الخطاب فاما حسية كما في اسماء الاشارة وأما عقلية كما في الموصول فانه لا يتعين الا بالنسبة الممهودة بين المتكلم والمخاطب قال السيد الحق ومن هاهنا يظهر ان المبهات والمضمرات جزئيات حقيقية قال ولا يقدح في ذلك ان هذا قد يشار به الى أمر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه أيضاً أما الاول فلان هذا يقتضي بحسب أصل الوضع شاراً الى مشاهدات اشارة حسية فلا يكون الا جزئياً حقيقياً وإذا استعمل في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشراكة فاطلاقه عليه من هذه الحيثية ، وأما الثاني فلاقتضاء ضمير الغائب ذكرًا جزئياً للرجوع اليه إما لفظاً

مشخص من أفراد المشار اليه بحيث لا يقبل الشراكة ، وهذا القسم لا يستفاد معناه (١) الا بقرينة معينة (٢) لاستواء نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا القسم

(١) أي معنى اللفظ المذكور في هذا القسم اه (٢) كاليد في الاشارة اه

(قوله) وهذا القسم لا يستفاد معناه الا بقرينة معينة ، أقول يريد به الحرف واسم الاشارة والضمير والموصول وقد حقق صاحب الرسالة العضدية القرائن فقال فالقرينة ان كانت في الخطاب يريد مفهومة منه فالضمير نحو أنا وأنت وهو يريد ان دلالة كل واحد منها على مدلوله الذي هو نفسه ، انما فهمت من مقام الخطاب وان كانت يريد القرينة في غيره يريد غير الخطاب ، فاما حسية يريد كد اليد أو العين أو الشفة الى الحاضر فاسم الاشارة ، أو عقلية وهو الموصول يريد ان قرينته عهدية المخاطب بالصلة عينية كانت أو جنسية وقال في الحرف ان مدلوله لما كان في غيره فتعينه بانضمام ذلك الغير اليه (قوله) والحروف من هذا القسم ، أقول أي من القسم الذي الوضع فيه والموضوع له خاص فهي كاسماء الاشارة وضعاً وموضوعاً له وفي هذا جميعه أبحاث « الاول » أنها اذا كانت الحروف من هذا القسم فقد عرفت أن قرائنها الثلاث التي هي الموصول واسماء الاشارة والمضمر دالة على معنى في نفسها وانها معارف فيلزم مشاركة الحروف لها في هاتين الخاصتين والا كان من التفريق بين التثانيات في الوضع (البحث الثاني) ان هذه القرائن التي كملت بها دلالة الاربعة ان كانت جزءاً من الدال لم يكن أحدها هو الموضوع بل جزء الموضوع سواء كان الجزآن ملفوظين كما في الحرف والموصول أو أحدهما لفظياً والآخر عقلياً كما فيما كانت قرينته عقلية أو حسياً كما فيما كانت قرينته حسية وان لم تكن جزءاً من الدال كان الوضع غير مقيد لأن حقيقة الوضع اللفظي تعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وما قبل من أنه يختار ان القرينة غير جزء من الدال بل هي شرط للدلالة كشرط تقدم العلم بالوضع مردود بانه قد دار ما توقفت عليه الدلالة بين أن يكون شرطاً أو شرطاً ولا دليل على اختصاص أحدهما ثم يلزم ان المجاز حقيقة كالاربعة المذكورة ، وأما قول سعد الدين في حاشية الشرح ان غير المجاز مما هو موضوع بالنوع موضوع للدلالة بنفسه والمجاز موضوع للدلالة بمعونة القرائن فما كان من الاول فحقيقة وما كان من الثاني فجاز فقد قدمنا لك ان هذه التفرقة بين القرائن تحتاج الى وحى وتنزيل « الثالث » ان القرينة ان أخذت قيداً في الوضع بمعنى ان الواضع عين أسداً للرجل وتعيينه بشرط أن يكون مع قرينة وجب أن يكون حقيقة عند حصول القرينة ضرورة حصول الوضع عند حصول شرطه ولا يزيد من الحقيقة الا اللفظ

أومعناً أو حكماً وقد عرفت ان الكلي من حيث انه مذكور ذكرًا جزئياً جزئي انتهى (قوله) لا يستفاد ظاهره ان الضمير عائد الى هذا القسم ففي اضافة المعنى الى ضميره خفاء اذ المعنى انما يضاف الى اللفظ الموضوع له الدال عليه لا الى هذا القسم لكن اضافته اليه تسامحاً لادنى ملازمة اذ هذا القسم سبب في وضع اللفظ للمعنى الخاص وعبارة الرسالة ما هو من هذا القبيل لا يفيد التشخيص الا بقرينة معينة

(قوله) ان كانت هي الخطاب ، عبارة الرسالة وشرحها فالقرينة ان كانت في الخطاب أعنى الخطابية وهو توجيه الكلام نحو الغير فيتناول ضميري المتكلم والمخاطب اه ح عن خط شيخه

(قوله) باعتبار أمر عام الخ ، يعني كون الوضع باعتبار معنى عام أنه جعل معنى ذلك الأمر العام آلة للوضع في ملاحظة الابتدآت الخاصة فمن مثلاً موضوع لها باعتباره (قوله) هو نوع من النسبة ، كالاتهاء والانتفاء فانها نوعان من مطلق النسبة التي تدخل تحتها الامور النسبية (قوله) وهو السير والبصرة ، وكذا انتهاء السير الى الكوفة يتعين بالكوفة (قوله) وتوضيحه ، أي توضيح ما ذكره من كون وضع الحروف باعتبار نوع من النسبة وكون معنى الحروف نسبة فان ذلك يتضح ببيان كون الابتداء من الامور النسبية وانه ان اخذ مطلقاً فهو الأمر العام الذي هو نوع من النسبة فيكون مستقلاً وآلة للملاحظة الخصوصية وان النسبة الخصوصية قد لا تكون معنى الحرف بل ملحوظة قصداً وهذا لم يكن قد أفاده الكلام السابق فلذا قال وتوضيحه الخ وقس باقي معاني الحروف كالاتهاء والاستعلاء ﴿ ٢٩٨ ﴾ ونحو ذلك فانه يجري فيها مثل ما ذكر (قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة هي ،

اذ (هي موضوعه باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة (١) لكل فرد من أفرادها أي النسبة (بخصوصه) فان من موضوعه باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالاتهاء لكل ابتداء معين بخصوصه (٢) (و) معلوم انه (لا يتعين خصوص النسبة) كالاتهاء الجزئي الذي بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة (لا يتعين المنسوب اليه) وتميزه هو السير والبصرة ولا يتعلل الا بتعلقها وقس عليه سائر الحروف «وتوضيحه» ان الابتداء (٣) نسبة مخصوصة هي حالة لغيره (٤) او متعلقة به (١) اذ النسب كثيرة كالاتهاء والاضافة اه (٢) كالاتهاء من البصرة الى الكوفة اه (٣) والانتفاء والاستعلاء ونحوهما اه (٤) أي لغير الابتداء وهو السير اه

المستعمل فيما وضع له سواء كان الوضع بشرط أو بغير شرط وان أخذت قيداً للموضوع يعني أن الواضع عين أسداً يرى مثلاً للرجل المشجع وجب أن يكون كوضع المركبات الجمولة بأزاء معنى واحد ولا قائل أنها مجازات ، ثم من المجاز ما قرينته عقلية فيستلزم أن لا يكون موضوعاً بالوضع النوعي لأن ما جزؤه عقلي فهو عقلي لا وضعي بالشخص ولا بالنوع (قوله) اذ هي موضوعه باعتبار أمر عام هو نوع من النسبة الخ ، أقول لفظي مثلاً موضوع لظرفية المسجد وظرفية الدار وظرفية الكيس باعتبار أمر عام لها وهو مطلق الظرفية فتكون موضوعاً لنسبة جزئية معينة هي تلك الاضافة المخصوصة لا لمطلق الظرفية فتكون موضوعاً عام الا أنه لا ينبغي أن النسبة ليست من المدلولات الوضعية للمفرد لما قد سلف غير مرة ان النسبة مدلول المركب لا المفرد ولان المتعلق ان كان مأخوذاً في الوضع قيداً للمدلول كالبلق لبياض الخيل فلا وجه لذكره مع الدال وان أخذ قيداً للدال كانت الدلالة للمجموع وكان معنى الحرف هو المطلق كما في سائر المقيدات على ان القول بان الحرف يحتاج في الدلالة على معناه الى ذكر متعلق يحدد فيه ما قرره أئمة النحاة من وجوب تقديم ماله صدر الكلام من ليت ولعل وحرفي الاستفهام لتدل على اتصاف ما بعدها بدلولها قبل ذكره

أي النسبة المخصوصة حالة لغيره أي لغير الابتداء كالسير مثلاً وهذا الابتداء هو معنى الحرف فانه حالة لمتعلقه وليس معنى مستقلاً كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى (قوله) أو متعلقة به ، أي بالغير اشارة الى الابتداء باعتبار الاول وهو الابتداء المطلق «والثاني» وهو الابتداء الخاص بالملاحظ قصداً ، اما الثاني فالتعلق فيه ظاهر وأما باعتبار الاول وهو المأخوذ مطلقاً فلان الابتداء وان لم يذكر متعلقه لفظاً فهو متعلق بغيره نظراً الى معناه لأنه من الامور النسبية التي لا تتعلل الا بتعلق بالنسبة في هذين القسمين معنى مستقل ملحوظ قصداً ولا يخرجهاما التعلق بالغير عن الاستقلال لأن التعلق بالغير هو شأن الامور النسبية بخلاف المعنى الثالث فانه حالة لغير غير ملحوظ قصداً ولا

مستقلاً بالمفهومية فكان معنى جزئياً

(قوله) ان الابتداء نسبة مخصوصة الخ ، يحقق الخوض في هذه الثلاث القولات فان حاصل ما ذكره المؤلف عليه السلام في توضيح معنى الابتداء أنه قسمان مطلق ومقيد فالمطلق معناه نسبة مخصوصة من بين سائر النسب هي حالة لغير الابتداء وهذا معنى كل أمر نسبي ، والمقيد نسبة مخصوصة هي حالة لغيره ومتعلقة بتعلق مخصوص كالسير والبصرة في قولك سرت من البصرة . والمقيد له اعتباران كما ذكره المؤلف ، الاول معنى اسمي متعلق به القصد ، والآخر معنى حرفي جعل آلة للملاحظة حال متعلقه ، وعود الضمير في قوله فان اخذ مطلقاً الى الاول صحيح اذ معناه فان اخذ مطلقاً عن متعلق مخصوص وكذا عوده من قوله وان اخذ متعلقاً أي بتعلق مخصوص الى القسم الثاني وهو قوله أو متعلقة به يعني بتعلق مخصوص صحيح أيضاً وهذا كلام في غاية الوضوح فتأمل فهذه الثلاث القولات لا تخلو عن شيء اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان اخذ مطلقاً و (قوله) وان اخذ متمملاً بمعلق مخصوص الخ، في العبارة تسامح لأن ضمير ان اخذ مطلقاً لا يصح عوده الى الابتداء لأنه مقيد بكونه نسبة مخصوصة هي حالة لغيره فليس بمطلق وكذا ضمير ان اخذ متمملاً الخ لا يصح عوده اليه لأن منه الابتداء بالاعتبار الأول وهو مفهوم مستقل يصلح أن يحكم عليه وبه والمعود اليه ليس كذلك لأنه مقيد بقوله هي حالة لغيره والمؤلف عليه السلام نقل ما ذكره عن حواشي شرح المختصر للسيد المحقق مع تصرف في عبارته لأن الشريف لم يتعرض لقوله وتوضيحه ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره الخ بل قال ما لفظه الابتداء ان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً الخ، ويمكن أن يقال ضمير ان اخذ مطلقاً محمول على الاستخدام بأن يعود الى الابتداء من غير اعتبار تقييده لكونه نسبة مخصوصة هي حالة للغير الخ والله أعلم (قوله) فله اعتبار ان الخ، قال السيد المحقق فالعقل في الأول يتوجه الى ﴿٢٩٩﴾ مطلق مفهومه ويلزمه ادراك متعلقه

اجالاً لكونه ليس مقصوداً بالذات وفي الثاني يتوجه الى مطلق المفهوم أيضاً لكن يضيفه الى متعلق مخصوص وهو البصرة وفي الثالث يتوجه بالقصد الى المتعلق ثم أنه في تعريف حاله يلاحظ الابتداء المتعلق به (قوله) ويعبر عنه بابتداء سير البصرة، فيصلح لأن يجعل محكوماً عليه فيقال ابتداء سير البصرة يوم الجمعة (قوله) ويجعله، أي العقل آلة لتعرف حاله أي حال المتعلق وحاله هو ارتباط السير بالبصرة مثلاً فانه عرف من معنى الحرف أن السير منها فالابتداء في هذه الحال كالمراة اذا كان المقصود بالنظر فيها ملاحظة الصورة المرتسمة فيها بحيث لا يلتفت حينئذ الى المراة فهي في هذه الحالة لا يمكن أن يحكم عليها بشيء من صفاتها كالصقالة والنفاسة والابتداء بالنظر الى الاعتبار الأول والثاني كالمراة اذا

كالسير والبصرة مثلاً فان اخذ مطلقاً كان معنى مستقلاً ملحوظاً للعقل بالذات يمكنه ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متمملاً بمعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من المفومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوماً مستقلاً ايضاً يصلح (١) ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة «وثانيهما» ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصداً ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفومية ولا يصلح ان يحكم عليه وبه (٢) فمعنى من ليس هو الابتداء المطلق ولا المخصوص الماخوذ بالاعتبار الأول (٣) والاصلح ان يقع محكوماً عليه وبه قطعاً لكننا لانشكل في ان المفهوم المستفاد منه (٤) في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منها فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني (٥) وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً الا بما جعل آلة للملاحظة (٦) ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل في كل ابتداء خاص حقيقة

(١) حكى في الصحاح التحريك فيه بالضم والفتح اه من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من اه شريف (٣) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث أنه مفهوم من المفومات ويتوجه اليه بالقصد اه (٤) أي من لفظ من اه (٥) وهو الذي يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله آلة لتعرف حاله الخ اه (٦) وهو السير والبصرة مثلاً اه فالابتداء الجزئي حالة بين السير والبصرة غير مستقل بنفسه ولا يدرك الا بادراك متعلقه ولفظ من مثلاً آلة رابطة لادراكه بادراك متعلقة لادالة عليه والا كانت اسماء لاحروفاً اه من شرح الجلال على التهذيب

كانت ملحوظة قصداً ليعرف حالها من الصقالة والنفاسة فيتمكن في هذه الحال أن يحكم عليها وتكون ملاحظة الصورة المنطبعة فيها تبعاً هكذا ذكروا وتوسيع الكلام في ذلك موضع آخر (قوله) الا بما جعل آلة للملاحظة، أي بالشيء الذي جعل الابتداء آلة للملاحظة، عبارة الشريف الا بمتعلقه وهي أظهر فان الذي جعل آلة للملاحظة هو حال المتعلق لا المتعلق نفسه والذي توقف عليه الحرف هو المتعلق ولعل المضاف في عبارة المؤلف مقدر أي للملاحظة حاله

(قوله) ثم أنه، أي العقل اه

(قوله) بلا اشتراك ، وذلك لأن وضعه وضع واحد والمشارك اللفظي لابد فيه من تعدد (قوله) فهو موضوع لذلك ، أي لسكل ابتداء خاص وضعاً عاماً لأن الواضع تصور مفهوم الابتداء ولا حظ به جزئياته فعين لفظة من بأزائها (قوله) ولذلك ، أي لما ذكرنا من أن الحرف لا يتعين معناه الاتبعين المنسوب اليه ولما كان مقتضى هذا أن الاحتياج إلى المنسوب اليه في الحرف لتعيين معناه لا تحصيله في الذهن فيرد عليه أن التعيين إنما يكون بعد الحصول في الذهن وليس معناه الحاصل في الذهن إلا من المنسوب اليه أضرب عنه المؤلف فقال بل تحصله ذهنياً وخارجاً وذلك لما عرفت من أن معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية فلا يحصل ذهنياً ولا خارجاً إلا بالمنسوب اليه وهذا هو الموافق لقوله فيما سبق وهو معنى لا يتحصل ذهنياً ولا خارجاً الخ وحينئذ فيكون معنى ماسبق في المتن أعني قوله لا يتعين الخ أي لا يحصل فلا يتعين . وأما قوله فيما سبق في القسم الرابع وهذا القسم لا يستفاد معناه إلا بقرينة معينة وكذا قوله فيما يأتي وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة حيث اقتصر على كون القرينة معينة ولم يتعرض لكونها محصلة ذهنياً وخارجاً « فوجهه » أنه لما ذكر في ﴿ ٣٠٠ ﴾ هذين الموضعين الاسم مع الحرف أورد هذه العبارة واقتصر عليها على جهة

بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعاً عاماً (ولذلك) أي لما ذكرناه من توقف تعيين معناه بل تحصله ذهنياً وخارجاً على تعيين المنسوب اليه (قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية) أي لا يكون معناه حاصلًا متعينًا إلا بانضمام غيره اليه، ويتميز الحرف عن الضمير واسم الإشارة والموصول وإن كانت تشترك في أنها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة بأن الثلاثة مشتركة (١) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصداً وبالذات صالحة للحكم عليها وبها

(١) قال السيد في حاشيته ومحصل الحل أن ذكر المتعلق في الحروف لتحصيل الفائدة وفي هذه الأسماء لتتيمم الفائدة فإن قيل إذا سمع لفظ من مفردة يفهم منها معنى الابتداء فلا يكون دلالتها عليه بحسب الوضع مشروطة بذكر المتعلق « اجيب » بأن فهمها هاهنا ليس لكونها دالة عليه عند الانفراد وضعاً بل لكونه مفهوماً عند التركيب فيسبق الذهن منه إليه دونها

(قوله) في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية الخ ، أقول لا يخفى أن الثلاثة في أنفسها متفاوتة فإن الموصول كلي وأسماء الإشارة والضمائر جزئيات ولذا قال في المضدية الإشارة العقلية يريد التي هي قرينة الموصول لا بقيد الشخص لأن تقييد الكلي بالكلي لا تفيد الجزئية يريد أن الصلة التي قيد بها الموصول من فعل أو شبهة كلي والموصول قبل ذكر صلته كلي أيضاً ولذا قال تقييد الكلي بالكلي على أنه لا يتم به ذلك فإن الصلة قد تكون معهودة وإن كانت كذلك فالإشارة بها إلى شخص من الفعل وتقييد الكلي بالشخص يشخص فلا يتم دعواه كلية أن الإشارة العقلية لا تفيد الشخص ثم قال بخلاف قرينة الخطاب والحس كما في الضمير والإشارة فإنها تفيد الشخص فلذلك كأننا جزئيين حقيقيين

التغليب لمعنى الاسم وذلك أن ذكر المتعلق في الاسم إنما هو لتعيين فقط لاستقلاله بالمفهومية وقد صرح المؤلف فيما يأتي بما هو المقصود من كون قرينة الحرف لتحصيل معناه حيث قال بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه الخ هذا ما ينبغي أن تحمل عليه عبارة المؤلف عليه السلام في هذه المواضع وعبارة السعد في سياق الحرف ما لفظه ومعلوم أنه لا يحصل خصوص النسبة لافي الذهن ولا في الخارج الاتبعين المنسوب اليه وعبارة الشريف ولا يتحصل معنى الحرف ذهنياً ولا خارجاً إلا بتملق وإما شارح المختصر فجمع في الحرف بين العبارتين حيث قال لا يتعين إلا بالمنسوب

إليه الخ ثم قال فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف لافي العقل ولا في الخارج وإنما يتحصل بالمنسوب إليه فيتعقل بتعقله انتهى « قلت » ولعل عبارته الأخرى إشارة إلى ما هو المراد بالعبارة الأولى والله أعلم « فائدة » ظاهر عبارة النحاة أن الحرف دال على معناه لكن لا بنفسه ومقتضى ما ذكر في هذا المقام أن الحرف لا دلالة له على معناه وهو كما في شرح التهذيب لبعض المحققين حيث قال الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة لا يدرك إلا بأدراك متعلقه ولفظ من مثلاً آلة رابطة لا أدراكه بأدراك متعلقه لا دلالة عليه وإلا لكانت اسماً لا حرفاً (قوله) وفي أنها لا تتعين إلا بالقرينة ، قد عرفت أن هذه العبارة مبنية على التغليب فلا ينافي قوله فيما يأتي بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه

(قوله) ومقتضى ما ذكر في هذا المقام الخ ، ينظر أن مقتضى ما ذكر هنا مثل كلام النحاة وكلام بعض المحققين يخالف لكلام النحاة والمنطقة وغيرهم فتأمل في كلام القاضي اهـ عن خط شيخة (قوله) لا دلالة له على معناه، مستقلاً وبهذا يظهر التناقض في كلام القاضي اهـ عن خط شيخة

(قوله) وعن الموصول أيضاً ، عطف على قوله عن الضمير أي ويتنازع الحرف عن الموصول بفرق آخر لا يوجد في اسم الإشارة والضمير بخلاف الفرق المتقدم فإنه شامل لها وهو أن الحرف يحتاج إلى الغير لتحصيل معناه في الذهن لما سبق من أنه غير مستقل بالمفهومية وغير ملحوظ قصداً وأن الموصول يحتاج إلى الغير لتعيين معناه لالتحصيل في الذهن لأن معناه مستقل ملحوظ قصداً فهو حاصل ذهناً ولا ينفي أن هذا ليس بفرق آخر من قوله سابقاً بخلاف الحرف معناه أن الحرف ليس بمستقل بالمفهومية وإذا كان كذلك فاحتياجه إلى الغير لتحصيل معناه وأن قوله هنا والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه وقوله والا فهو مستقل الخ قد شملها قوله سابقاً وفي أنها لاتعين إلا بالقرينة وقوله بأن الثلاثة مشتركة في أن مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية وقوله وأن اشتركا أي الحرف والموصول في احتياجهما إلى الغير يجري في اسم الإشارة والضمير كما عرفت فلا يختص بالموصول وأما صاحب الرسالة وشارحها فانهما لم يجعلوا الفرق المختص بالموصول ما ذكره المؤلف عليه السلام بل أوردوا فرقا آخر يختص بالموصول حاصله أن الحرف يتحصل معناه بشيء آخر يكون ذلك المعنى صفة لذلك الشيء ومعنى فيه والموصول عكسه فانه ﴿٣٠١﴾ يتعين بشيء وهو الصلة لكون

ذلك الشيء صفة للموصول ومعنى فيه وهذا يقتضي أن يكون الموصول مستقلاً بالملاحظة ومفهوماً الصلة بالتبع فيكون الموصول كالصورة والصلة كالمرآة والحرف على عكس هذا وإنما بسطنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشتباه والله أعلم (قوله) ونحوهما ، عن وعلى والكاف إذا كانت اسماً (قوله) وأن كانت مشتركة ، يعني هذه الأسماء المذكورة والحرف (قوله) في التزام ذكر المتعلق ، فهي محتاجة إلى الغير كما وصلوات ونحوها فلا يتوهم أن الاحتياج مختص بما ذكره ههنا (قوله) بأن مفهومها كلي أي بأنها تختص بفرق آخر وهو أن مفهومها كلي لأن ذو وفوق موضوعان لذات ما باعتبار نسبة

بخلاف الحرف وعن الموصول أيضاً وأن اشتركا في احتياجهما إلى الغير بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وإنما هو مبهم عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوهما وأن كانت مشتركة في التزام ذكر المتعلق بأن مفهومها كلي لأن ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي (قوله) وعن الموصول وأن اشتركا في احتياجهما إلى الغير ، أقول في الوضعية ما لفظه الموصول عكس الحرف فإن الحرف يدل على معنى في غيره وتحصل بما هو فيه والموصول مبهم معين بمعنى حاصل فيه انتهى ومراده أن الموصول مبهم معين بمعنى وهو الصلة في ذلك المبهم ومعنى حصوله فيه نسبتته إليه فظهرت معاكسته فأن معنى غير الموصول في الموصول ومعنى الحرف في غير الحرف ، ثم قال فيها لأنه بمعنى صاحب وعلو أقول هكذا في الوضعية العضدية وقد يقال يمكن أن يقال في على الحرفية أن معناها علو مضاف كفوق بل كاختها الاسمية ومعنى في طرفية مضافة ونحو ذلك وقد اعترف الفاضل الرضى بعدم الفرق بينهما حرفية واسمية ونحوهما عن (قوله) وأن اشتركا في احتياجهما إلى الغير ، أقول الاحتياج إلى الغير شامل للاربعة وقد حصل الفرق بما سبق بين الثلاثة والحرف «نعم» الموصول اشترك هو والحرف في الاحتياج إلى اللفظ فلو قال أن اشتركا في الاحتياج إلى اللفظ لكان أولى (قوله) بأن الحرف يحتاج إلى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج إلى غيره لتعيين معناه ، أقول لاخفاء أن هذا الفرق هو الأول فإن معنى الثلاثة معان مستقلة بالمفهومية وإنما اختلفت العبارة

مطلقة كالصحية والفوقية كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه للسيد المحقق فعنى فوق ذات مالها الفوقية ومعنى ذو ذات مالها الصحية وكذا عن وعلى والكاف إذا كانت اسماً معناها العلو والتجاوز والشبه مطلقاً وهي معان مستقلة بالمفهومية وإذا كانت حروفاً فعناها العلو والتجاوز والشبه الخصوصية على قياس من فتكون غير مستقلة (قوله) ولا تستعمل إلا في مفهومها الكلي ظاهره أنها مع الإضافة مستعملة في المفهوم الكلي فعنى ذو مال ذات لها الصحية للعال وفوق ذات لها الفوقية المقيدة بالذات إذ لو كانت مستعملة في الخصوص لكان المعنى ذات لها صحية خاصة مقيدة بالمال وليس المعنى كذلك إذ المقيد هو المفهوم الكلي المستقل بالمفهومية كلابتداء المطلق فانه ملحوظ قصداً وملاحظة متعلقة اجمالاً وإن كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات كما عرفت من المنقول عن الشريف سابقاً فكذا الفوقية ملاحظة المتعلق فيها وإن كانت لازمة فليست بمقصودة بالذات

(قوله) والخصوص ، أي خصوص الفوقية بكونها فوقية الدار مثلاً إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي ولو قال المضاف إليه لكان أظهر اذ هيئة المركب مشتملة على المضاف والمضاف إليه وقد عرفت أن المضاف مستعمل في مفهومه السكلي كما في حيوان ناطق وعبارة الشريف والتزام الاضافة لا يقتضي عدم الاستقلال (قوله) كما ان الحيوان الخ ، فان معناه ذات لها الحس والحركة بالارادة لها النطق فهو مستعمل في معناه السكلي ﴿٣٠٢﴾ لافي المعنى الخاص أعني الانسان اذ لو كان مستعملاً فيه لكان المعنى الحيوان

والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي كما ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب الوصفي بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه آنفاً ﴿مسئلة﴾ اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور (الواو للجمع (١)) بين امرين فصاعداً اما في ثبوت نحو ضرب زيد

(١) أي للدلالة على اجتماع حكين في الخصوص نحو جاء زيد وذهب عمرو أو موصوفين في صفة معنوية نحو جاء زيد وعمرو أو صفتين في موصوف نحو قام وقعد زيداه من شرح المختصر

(قوله) والخصوص إنما يفهم من هيئة المركب الإضافي ، أقول الاولى من المضاف إليه اذ هيئة المركب الإضافي تشتمل على المضاف والمضاف إليه وقد تقرر ان المضاف مستعمل في معناه السكلي كما يفهم قوله كما ان الحيوان في قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه أي في الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة له النطق فهو مستعمل في معناه السكلي لافي معناه الخاص أعني الانسان اذ لو كان مستعملاً فيه لكان معناه الحيوان الخاص مقيد بالناطق وبه يعلم ان كل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف إليه « وأعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص كانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال وإنما المقتضي لعدم الاستقلال ان يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته أشار الى هذا الحشى وهو حسن وقال عبارة الشريف والتزام الاضافة لا يقتضي عدم الاستقلال (قوله) من هيئة المركب الوصفي ، أقول عرفت ما فيه قريباً وان الموصوف باق على معناه فالاولى ان يقول من الوصف بالناطق (قوله) فان معناه جزئي كما حققنا آنفاً ، أقول لا يخفى ان كون معناه جزئياً لا يقتضي عدم الاستقلال فان العلم بمعناه جزئي وهو مستقل وكذلك غيره فلو قال بخلاف الحرف فانه لا يستقل بالمفهومية ﴿مسئلة﴾ الواو للجمع ، أقول اعلم انها جرت عادة اكثر المؤلفين في هذا الفن بانهم يذكرون بعد بحث الحقيقة والمجاز بعضاً من حروف المعاني لبيان معناها الحقيقي من المجازي فمنهم من يقتصر على الواو كما هنا تبعاً لابن الحاجب ومنهم من يتوسع فيبعد منها ما يقارب العشرين مثل صاحب الفصول وجمع الجوامع ولا أدري ما الباعث على ذلك بخصوصه فان الحقيقة والمجاز في الحروف كغيرها من الالفاظ تعرف بالعلامات التي سلفت ثم انه لاوجه للاقتصار على بعض الحروف دون بعض فحروف المعاني كلها دخلت في الاستدلال وتدخاها الحقيقة والمجاز وقال بعض شراح الجمع انما تعرض يريد ابن السبكي لما يكثر الاحتياج اليه من الحروف في الاستدلال وتعقب بان ذكره الاحتياج لا يقتضي تخصيصها اذ مجرد الاحتياج كاف في وجه الذكر

الخاص مقيد بالناطق واذا تحققت فكل مضاف مستعمل في معناه والخصوص حصل من المضاف اليه (قوله) والتقييد بالناطق ، لو قال والخصوص يفهم الخ لكان أظهر وأوفق بما سبق (قوله) يفهم من هيئة المركب الخ ، الهيئة جامعة لموصوف والصفة وقد عرفت أن الموصوف باق على معناه فالاولى ان يقال من الوصف بالناطق (قوله) بخلاف الحرف فان معناه جزئي ، المراد ان معناه غير مستقل بالمفهومية ولو قال كذلك لكان أولى لأن الجزئية لا تقتضي عدم الاستقلال اذ الجزئي قد يكون مستقلاً بالمفهومية كما سبق في الابتداء الخاص بالمعنى الاول من الاعتبارين « وأعلم » ان ظاهر العبارة ان نحو ذو وفوق لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة وقد عرفت ان مجرد الخصوص لا يقتضي عدم الاستقلال وإنما المقتضي لعدم الاستقلال أن يكون الخصوص حالة للغير وآلة لملاحظته فينظر في جعل مدار الفرق هو الاستعمال في المعنى السكلي وعبارة السيد المحقق والتزام الاضافة لا تقتضي عدم الاستقلال

ولعله يقال وجه التعرض لاستعمالها في مفهومها السكلي مع الاضافة ان المعنى عليه كما عرفت لا لأنها لو استعملت في الخصوص لكانت غير مستقلة (قوله) بخلاف الحرف فان معناه غير مستقل ، يقال هذا قد فهم مما سبق فلو كان مراد المؤلف بقوله بخلاف الحرف الخ ان معناه غير مستقل بالمفهومية لما كان لافراد قوله وعن ذو وفوق ونحوها فائدة بل كأن قال يقول بان ذو وفوق ونحوها لها مزيد شبه بالحرف فهل فارق غير ما ذكر في الاول فاجاب بالفرق المذكور ولا يلزم من قوله بخلاف الحرف فان معناه جزئي ان كل جزئي غير مستقل بالمفهومية وهذا يكفي في الفرق فتأمل امح عن خط شيخه

واكرم عمرو فانها تفيد ثبوت مضمون الجملةين بخلاف ما اذا طرحت (١) فانه يحتمل الاضرار عن الاولى (٢) نص على ذلك الشيخ عبد الزاهر ، او في حكم كما في عطف المفردات ومافي حكمها من الجمل (٣) والمراد بالجمع (المطلق) (٤) عن التقييد بترتب او معية

(١) وفي نسخة ادرحت بتشديد الطاء اهـ (٢) ويحتمل ان المتكلم قصد أحدهما نص عليه الرضى اهنم خط سيلان (*) أقول وايضا بالمعطف يتحقق الربط بين أجزاء الكلام وترتيب اللفظ وقد يحصل به الوزن وقد يتوصل به الى انواع البديع اهـ ميرزا جازوالله أعلم (٣) التي لها محل من الاعراب فهي لافادة الجمع في حكم المعطوف عليه من الفاعلية والمفعولية والمسندية أو غير ذلك اهـ سعد (٤) في السراج المذير شرح الجامع الصغير ما لفظه وانما قال المطلق بالجمع ولم يقل كان الحاجب بالجمع المطلق لما قال في المعنى كغيره أنه غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق أى فلا يصدق على الجمع بقيد الترتيب أو بقيد عدمه كما في قولك جاءني زيد وعمرو بعده وجاء زيد وعمرو قبله يوضحه ما قاله الاسنوى في التهيد لا يصح التعبير بالجمع المطلق لان المطلق وهو الذي لم يقيد بشيء يدخل فيه صورة واحدة وهو قولنا مثلاً قام زيد وعمرو ولا يدخل فيه التقييد بالمعية ولا بالتقديم ولا بالتأخير لخروجها بالتقييد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فمعناه أى جمع كان وحينئذ يدخل فيه الاربعة المذكورة انتهى وقد « اجيب » عن ذلك بان ذكر المطلق ليس للتقييد فكم من قيد هو بيان للاطلاق بحسب المعنى من غير ان يجعل اطلاقه قيداً فيه ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والانسان من حيث هو والموجود من حيث هو موجود ولا يريدون بذلك التقييد بل بيان الاطلاق فالجمع المطلق على هذا هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه وبقيد المعية ضرورة وجود الاعم في الأخص اذ الجمع لا بقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني الى آخر كلامه فضذه اهـ (*) وفي حاشية ابن أبي شريف ما حاصله ، انه لا فرق بين العبارتين فراجه اهنم خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد بتصرف يسير

(قوله) للجمع المطلق ، أقول هذه عبارة ابن الحاجب في مختصر الاصول والكافية وعدل عنها ابن السبكي في الجمع فقال لمطلق الجمع قال المحلى عدل عن قول ابن الحاجب وغيره لانه قال في شرح المختصر ولو قال لمطلق الجمع كان أسدلاً في الجمع المطلق من اهام تقييد الجمع بالاطلاق والعرض في التقييد وفرق واضح بين مطلق الحقيقة والحقيقة المطلقة والحقيقة بقيد والحقيقة بلا قيد انتهى معنى كلام ابن السبكي في شرحه على المختصر لابن الحاجب قال ابن أبي شريف وانما عزاه الشارح يريد المحلى الى المصنف كالمعبرى من عهده تنبها على ما فيه من بحث فان كلام أخى المصنف الشيخ بهاء الدين في شرح مختصر ابن الحاجب ينازع فيه لانه قال الظاهر ان العبارتين يعنى الجمع المطلق ومطلق الجمع صحيحتان وان مرادها واحداً لان المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرح به غير واحد من علماء الاصول وغيرهم فالجمع المطلق حينئذ هو الجمع لا بقيد وذلك موجود في الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه ولا بقيد ، ضرورة وجود الاعم في الأخص والجمع لا بقيد أعم منه بقيد فيلزم وجود الأول في الثاني ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع الذى هو مدلول مطلق الجمع فان كان الجمع المطلق يقتضى تقييد الجمع فقولنا مطلق الجمع كذلك فان التقييد بالصفة والاضافة سواء فكيف يتعقل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذى هو مدلول مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق وانما جاء الالتباس من توهم ان الشيء المطلق هو الحقيقة بقيد لا ، وليس كذلك بل هو الحقيقة لا بقيد انتهى (قوله) المطلق عن التقييد بترتب أو معية ، أقول أى ولا عدمها فيكون الواو متواطئاً بين الترتيب والمعية وغيرهما الا انه يشكل فان من معانيها المعية فهي مشتركة فلا يصح الحكم بانها ليست المعية

(قوله) فانه يحتمل الاضرار عن الاولى ، أى عن الجملة الاولى الى الثانية وبهذا يندفع ما أورده السيد المحقق من أن الاجتماع مفهوم من ثبوتها في الواقع المفهوم منهما فلا حاجة الى الواو « وأجاب » باجوبة ثلاثة أحدها ما ذكره المؤلف عليه السلام عن عبد القاهر « ثانياً » انما ذكرتم انما هو بالدلالة العقلية وقد لا يكتفي بها في تأدية المعاني بالالفاظ كما في قولك أكل زيد الخبز فان الدلالة العقلية على فاعلية زيد ومفعولية الخبز لا يكتفي بها بل اجري الاعراب عليهما « ثالثاً » أنه ربما لم تكن الدلالة العقلية مقصودة بخلاف ما اذا ذكر المعطف فيتعين ان الاجتماع في الثبوت مقصود (قوله) ومافي حكمها ، يعنى من الجمل وهي التي لها محل من الاعراب

(قوله) أي عدم الاجتماع في زمان ، بل يكونان في زمانين مع تأخر مادلت عليه الواو وهو المراد بالترتيب هنا اذ عكسه لم يقل به أحد ولا يذهب اليه الوهم أيضاً ﴿ ٣٠٤ ﴾ كما ذكره الشريف (قوله) ومطلق الترتيب ، انما قال مطلق الترتيب

(فلا يجب الاجتماع في زمان) وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها في غيرها مجاز (ولا) يجب (عدمه) أي عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منها ، وروى عن ابني طالب والشافعي والفراء وعلب وابي عبيدة انها للترتيب (١) فتدل على تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز (٢) ، وقال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع توجب الترتيب (٣) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية ، احتج الجمهور ، لا بقوله (لاجماع أئمة العربية) قال ابو علي الفارسي (٤) انه مجمع عليه وذكره سييويه (٥) قيل في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعاً (و) ثانياً بقوله (لامتناع الترتيب في تقابل (٦)

(١) وحكاة في شرح ألفية ابن مالك وحاشيته عن قطرب والربيعي والكسائي وابن درستويه اهـ وفي شرح القاضى زيد انها للترتيب لغة وشرعاً واحتج لذلك بوجود ذكرها في الوضوء اهـ (٢) كما نقل عن مالك ونسب الى أبي يوسف ومحمد اهـ تاريخ (٣) قال الشيخ عبد الرؤف المناوى من نسب الى الشافعي انه يقول بافادة الواو للترتيب فقد وهم اهـ من شرح منظومة محمد بن علان (٤) وعبارة الاضحية في شرح المنهاج للبيضاوى قال أبو علي الفارسي أجمع نخاة البصرة والكوفة على ان الواو العاطفة للجمع المطلق وذكر سييويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه أنها للجمع المطلق اهـ (٥) أي كونها للجمع المطلق لا لاجماع اهـ (٦) بالباء التحتانية اهـ فصول بدايع وفي بعض النسخ بهما أي بالثناء والباء اهـ

(قوله) وروى عن أبي طالب والشافعي ، أقول هكذا نسبة الى الشافعي ابن الحبار التحوى وقال في شرح الحلى للمختصر ان الترتيب معناها عند الشافعي مطلقاً وأنكر ابن السمعاني نسبة ذلك الى الشافعي وأنكره ابو منصور وقال لم يثبت عنه من وجه من الوجوه فقد اصاب المصنف بتعريض النسبة اليه وان كان قد جزم بها في الفصول وكان الاولى ان يحزم بنسبة ذلك هنا الى المؤيد لما نقله عنه من تصريحه به لنفسه في شرح التجريد (قوله) وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل لربك وانحر ، أقول الذي في كتب الشافعية الاستدلال لتقديم الصلوة على الاضحية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان اول ما يبدأ به في يومنا هذا ان نصلي ثم نرجع فنحرق فن فعل ذلك فقد اصاب سنتنا ومن ذبح قبل ذلك فأتانا هو لحم قدمه لاهله فهذا دليلهم على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية (قوله) لاجماع أئمة العربية ، أقول في الفصول أنه يقول الفراء وعلب وأبو عبيدة أنها للترتيب وهؤلاء من أئمة اللغة فإين الاجماع وبه يعلم المجازفة في قول أبي علي اتفق الاثنيون البصريون والكوفيون على أنها للجمع المطلق من غير ترتيب هكذا نقل حكاية الاتفاق عنه الحلى في شرح مختصر ابن الحاجب

لأنه لو كان المراد بالترتيب هو أن يكونا في زمانين مع تأخر ما دخلت عليه كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن تدل الواو على تقدم ما دخلت عليه على ما عطف عليه فلا يتناول هذا القسم مع أنه قد تستعمل الواو فيه أيضاً ذكره السيد المحقق والمؤلف لم يذكر هذا القيد أعنى مع تأخر ما دخلت عليه كما في شرح المختصر مع ان ذكره هو الخوج الى الاتيان بهذه العبارة اعتماداً على أنه يتبادر الذهن اليه فقط لأنه الظاهر من معنى الترتيب فأورد هذه العبارة ليشمل هذا القسم أيضاً (قوله) من غير تعرض في الذكر الخ ، ولا يلزم من عدم التعرض في الذكر للمعية التعرض لمطلق الترتيب فضلاً عن التعرض لأحد قسميه ولا العكس لأن عدم التعرض لشيء لا يستلزم التعرض لعدمه (قوله) ولا امتناع الترتيب الخ وقوله وجاء يدومرو قبله الخ ، هذا مما ذكره ابن الحاجب للمذهب المختار وزيفه بما ذكره المؤلف

(قوله) اذ عكسه لم يقل به أحد ، ينظر في هذا فان الشريف قال به في القولة الثانية فتأمل اهـ ح (قوله) انما قال مطلق الترتيب ، عبارة الشريف في حاشية على الحاشية وانما قال مطلق الترتيب لأن ضمير بينهما لو كان راجعاً الى ما دخلت الخ ماها هنا اهـ ح

المعية والترتيب المذكورين كما هو الظاهر لبقى احتمال العكس وهو أن يدل الواو على تقدم

(قوله) في مفهومه الاضافة ،
لكونه من النسب المتكررة أي
من الامور التي لاتعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس
الى الاولى (قوله) غايته ان يقال ،
يعني لو ادعي ان الواو في تقابل زيد
وعمره وفي جاءني زيد وعمره قبله
ليست للترتيب مجازاً فغاية ما يقال
من قبل الجمهور المجاز خلاف
الأصل لكن نقول في جوابه
يجب المصير اليه الخ فهذا الجواب
من قبل القائل بالترتيب فقول
المؤلف بعده وما سيذكره من
الأدلة يدل على الترتيب غير مطابق
للساداة او جدها هنا بخط المؤلف
عليه السلام يعاد النظر فلو قال
المؤلف كما في شرح المختصر
وما سيذكره من الأدلة للترتيب
فدل على أنه مجاز في غير الترتيب
لثلا يلزم الاشتراك لظهور المقصود
وظابق السياق (قوله) من الأدلة ،
يعني الدالة على الترتيب (قوله)
واجيب ، هذا الجواب ذكره في
شرح المختصر دفعاً لتزييف ابن
الحاجب لأدلة المذهب المختار
(قوله) بان هذه ، أي ماسيذكره
من الأدلة للمخالف معارضة
للدليلين المذكورين وما امتناع
الترتيب في تقابل زيد وعمره
زيد وعمره قبله الخ والمعارضة
لا تشفي بطلان الدليل المذكور
بل تقتضي على تقدير تمامها توقفه

زيد وعمره) مع صحته بالاتفاق (١) وذلك لانه لا يتصور الترتيب في فعل يعتبر في
مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقابل زيد ثم عمرو (٢) اتفاقاً (و) ثالثاً
بامتناع الترتيب ايضاً في (جاء زيد وعمره قبله) مع الاتفاق على صحته (٣) وذلك
لان الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد ، وقيله على مجيئه قبله فيتناقض « واعترض »
الدليلان (٤) بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها
حقيقة فيه غايته ان يقال ان المجاز خلاف الاصل (٥) فنقول لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه (٦) وما سند كره (٧) من الأدلة يدل على الترتيب « واجيب » بان
هذه معارضة (٨) وهي لاتنفي صحة الدليل « نعم » لو تم دليلهم (٩) توقف دليلنا
للتعارض فوجب الترجيح بينها وانه لا يتم كما ستري فلا يعتد به فلا يرتكب المجاز
لأجله (و) « احتج » القائلون بان الواو تفيد الترتيب اما اولاً فبأنه وقع (فهم الترتيب
من قوله تعالى اركعوا واسجدوا) فكان السجود بعد الركوع ولولاه (١٠) لجاز الامر ان
« قلنا » فهمه مما ذكرتم (ممنوع) ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه الصلوة

(١) وايضاً لو كانت للترتيب لم محظورات منها أن يتناقض قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً
وقولوا حطة » مع الآية الاخرى وهي قوله تعالى محال اه شيخ لطف الله رحمه الله (*) أي صحة
واقصة واحدة والتناقض في قوله تعالى محال اه شيخ لطف الله رحمه الله (*) أي صحة
هذا التركيب وقوله المقتضية للمعية أي التي هي غير الترتيب اه (٢) اذ لا ترتيب في تقابلها اه
(٣) قال صاحب فصول البدايع ولذا امتنع فعمره وان يكون وعمره بعده تكريراً وقيله
تناقضاً للمعية معه تكريراً وكلاهما تناقضاً اه (٤) في حاشية مائظته وهما الاول والاخران
وجعلهما دليلاً لكونهما من واحد اه (٥) أي كونها في غير ترتيب مجاز اه
(٦) وهو في الاول لزوم الاشتراك في الثاني والثالث القرائن اذ يتنوع حمله معها على الحقيقة
فيلزم المجاز وهذا على فرض صحة دليل الترتيب اه (٧) يعاد النظر ان شاء الله اه من خط
المؤلف رحمه الله (٨) وهي لاتصح كما ستعرف فلا يصح دعوى المجاز نعم لو صحت المعارضة
بالادلة المذكورة لكان دعوى المجاز معارضة اخرى اه شرح مختصر للجلال (٩) يعني الآتي
توقف دليلنا أي المسار وقوله فلا يرتكب المجاز لأجله يعني على فرض تمامه اه (١٠) أي فهم
الترتيب اه

(قوله) مع صحته بالاتفاق ، أقول ولا يخفى ان التراجع في معناها الوضعي والاستعمال لغير
الترتيب لا يدل على الوضع لانه مجاز (قوله) فيتناقض ، هذا أيضاً كالاول ، اذ قولنا قبله دل
على أنه لو لم يقيد بالقبلية لثبهم سبق الاول والتبادر علامة الحقيقة فهو في هذه الصورة
مجاز أيضاً

فلا تبطل به أدلتنا المذكورة (قوله) نعم لو تم دليلهم ، يعني الآتي توقف دليلنا يعني السابق

والسلام صلوا كما رأيتموني أصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلاً كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالة عليه عدم الدليل عليه مطلقاً لجواز ان يكون هناك أدلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه لجاز الأمران (و) اما ثانياً فبأنه (فهم) الترتيب (في) قوله تعالى (ان الصفا والروة من شعائر الله) من الواو وذلك لانها لما نزلت الآية الكريمة قال ﷺ ابدؤا بما بدأ الله به اخرجته الدار قطنى في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء بما بدأ الله تعالى به ويفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك «والجواب» انه لنا لعيننا (١) فان الترتيب مستفاد (من) قوله عليه السلام ابدؤا (٢) ((بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدؤا فلما سألوا علمنا انها ليست للترتيب

(١) وذلك لان الحكم في الآية هو كونها من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدها على الآخر في ذلك «فان قلت» من أين ثبت أصل وجوب السعي «قلت» من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين يعبدونهما اه تلويح (٢) في شرح المختصر للسبكي ما لفظه كذا وجد بخط المصنف بضمير الجمع للمخاطب وهو لفظ رواية النسائي ولفظ مسلم رواية ابدأ بضمير المتكلم اه

(قوله) لجواز استفادته من غيره، أقول لا يحق أن الدعوى في الواو وانها للجمع المطلق وانه لا يجب الاجتماع في زمان ولا يجب عدمه ويستفاد منه أنه يجوز وقوعها للترتيب في الجملة، قال الزركشي في شرح الجمع ان الواو لمطلق الجمع أي لا تدل على ترتيب ولا معية ألا ترى أنك اذا قلت قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة معان قيامهما في وقت واحد وكون المقدم قام أولاً وكون التأخر قام أولاً انتهى فاذا الآية مستعملة في أحد الاحتمالات فلا وجه لقوله ممنوع بل يقال نعم أفادت هنا الترتيب الذي هو أحد المحتملات ولا يلزم أن لا يكون الا له (قوله) فلم يشكوا فيه فلم يسألوا، أقول لم نجد في الروايات ان الصحابة شكوا في البداية بالصفاء أو المروة ولا سألوا بل الذي في رواية جابر المطولة في صفة حجه صلى الله عليه وآله وسلم التي أخرجها مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما دنا من الصفا والمروة قرأ «ان الصفا والمروة من شعائر الله» ابدؤا بما بدأ الله به فرقى الصفا الحديث، بل قوله بما بدأ الله به دليل على أنه لا يبدأ ذكر الا بما يبدأ به فعلا وانه الاصل في البداية وقد قال سيبويه ان العرب تقدم ما هم به أهم وبشأنه أغنى فالأصل في المقدم ذكره أنه مقدم وقوعاً ولا يخرج عن هذا الأصل الا لنكتة يستدعيها المقام وعلى هذا جرى أئمة التفسير في استخراج النكت بين المتعاقبات بالواو فالأصل هذا لا يخرج عنه الا بدليل والدليل هو الدال على أنه مجاز فماعدى ذلك الأصل وهذا معروف من المحاورات فانه اذا قال السيد لعبدته هات طعاماً وشرباً فقدم العبد الشراب بعد غير ممثل

(قوله) من موافقة الحكم، وهو الترتيب (قوله) لما يظن دليلاً كالآية، يعنى بزعم المخالف زاد المؤلف هذا ليندفع ما ذكره اورده الشريف على عبارة شرح المختصر لانه لما قال اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم دلالة عليه عدم الدليل مطلقاً اورده الشريف عليه ما حاصله انه لا مدخل للأمر الاول في هذا المقام الا أن يحمل على التشبيه أي كما لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه لا يلزم من عدم دلالة الخ أو يراد من موافقة الحكم للدليل على زعمكم قال وهذا بعيد انتهى (قوله) كونه، أي الحكم (قوله) استفادته، أي الحكم و (قوله) عليه، أي على الحكم

(قوله) وهذا بعيد، عبارة سيد المحققين في الحاشية ولو اريد أنه لا يلزم من موافقة الحكم كالترتيب مثلاً للدليل كالآية الكريمة على زعمكم كونه دليلاً لم يكن بعيداً فينظر في نقل المحشي وفي بعض النسخ لكان بعيداً فينظر اه ح عن خط شيخه وغيره

(و) اما ثالثاً فيما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله ﷺ فقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال ﷺ بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقالوا (انكاره ﷺ) لقول الاعرابي (ومن عصاهما ملقماً (١)) له بقوله قل (ومن عصى الله ورسوله (٢) يدل على ان الواو للترتيب واللام يكن بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى « والجواب » لانسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القرآن مثله فرد عليه (ترك التعظيم) الذي كان يحصل بالافراد (بالقرآن) ويدل عليه ان معصيتهما (٣) لا ترتيب فيها

البحث الثالث

(في الاحكام) وهو اربعة فصول « الاول » فيما يتعلق بمباحث الحاكم « والثاني » فيما يتعلق بمباحث الحكم من وجوب وحظر وغيرها « والثالث » فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف « والرابع » فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف

(قوله) بالقرآن ، بكسر القاف
وفتح الراء متعلق بترك لا بالتعظيم
(قوله) لا ترتيب فيها ، اذ معصية
أحدهما معصية الآخر لان كلا أمر
بطاعة الآخر فمعصيته معصية لها

(١) فدل نهيهم عن الجمع بلفظ التثنية وأمره بالعطف ان غرضه الترتيب وان العاطف دال عليه اه جلال (*) في شرح السبكي كذا بخط المصنف ولفظ الحديث ومن يعصها اه (٢) كذا بخط المصنف واللفظ يعص الله ورسوله رواه مسلم اه شرح مختصر للسبكي (٣) ثم لا يخفى ان المصنف وقع فيما أنكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القائل بقوله معصيتهما اه من شرح الجلال وفي شرح السبكي « فان قلت » كيف قال المصنف معصيتهما عقب سماعه اللوم على الجمع بين الله ورسوله في ضمير واحد « قلت » لوم الخطيب انما كان لأن مقامه وهو العظة والخطابة يقتضي التوسيع في الكلام فكان مناسب فيه الافراد تعظيماً ولا كذلك اما كن الاختصار فمختصر ابن الحاجب وفي القرآن ان الله وملائكته يصلون وفي الحديث ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما اه

(قوله) ان معصيتهما لا ترتيب فيها ، أقول وقع الشارح فيما وقع فيه الاعرابي من العبارة المنهي عنها « نعم » وقعت هذه العبارة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فجمع بين ضميره وضمير ربه وكنت أجبت عن سؤال أنه كيف ذمّه صلى الله عليه وآله وسلم بهذه العبارة وجاء صلى الله عليه وآله وسلم بها وحاصل الجواب ان النهي عما كان في نحو الخطبة اذ مقامها يقتضي ايضاح العبارات وعدم الالتفاف فيها ، وبأنه أوهم جمع ضمير تعالى مع ضمير غيره اساءة الأدب في حقه تعالى والتسوية بين ذي الضميرين فذم صلى الله عليه وآله وسلم فاعله والذي وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم يحتمل أنه في غير الخطبة وانه إجازة امرفته بجلال مقام ربه فجمع ضميره مع ضمير ربه لانه أعرف العارفين بجلال ربه فلا توهم عبارته ذلك وبانه يحتمل أن النهي للتنزيه فأتى صلى الله عليه وآله وسلم بعبارته لبيان الجواز

(قوله) أو تنزيهاً، مقتضى عبارة المؤلف عليه السلام إدراج المكروه في القبيح عند الأشاعرة واتفاقهم على ذلك وهو كما في شرح المواقف فإن المؤلف اعتمده في هذه المسئلة في تحرير محل النزاع وفي نقل أدلة الفريقين لتعرف صحة ماذهب إليه العدلية إذ بطل ماحرره المحققون من المخالفين تظهر قوة مقالة أهل الحق وقد اطلق القبيح على المكروه البيضاوي وصاحب الجمع واختره شارحه حيث قال في اطلاق القبيح على المكروه نظر «قال» ولم أره لغيره وغايته أنه أخذه من اطلاقهم النهي عليه ثم حكى عن الامام الجويني أن المكروه ليس قبيحاً ولا حسناً قال لأن القبيح ما يندم عليه والحسن ما يسوغ الثناء عليه . قال السبكي ولم أر أحداً خالف امام الحرمين فيما قال وما ذكره الجويني هو موافق لما سيأتى في تحرير محل النزاع فإن المكروه واسطة على المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح الآتية وهو تعاق المذم والمثوب والذم والعقاب وغير داخل في المعنيين الأولين أعنى صحة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرة وقولهم فيما يأتى وما لم يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنها إشارة الى ذلك «فإن قيل» قد ذكروا هاهنا أن مناهي عنه فهو القبيح الشامل للمكروه وإن ما لم يندم عليه هو الحسن الشامل للمباح وسيأتى ان الحسن والقبح يقتالان لمعان ثلاثة لا يشمل شيء منها المكروه والمباح فيكون الشامل لهما أعنى مناهي عنه وما لم يندم عليه معنى رابعاً شاملاً للحسن والقبح وقد أشار الشريف الى هذا الاراد ﴿٣٠٨﴾ لكنه «أجاب» بأن مناهي عنه وما لم يندم عليه داخلان في قول ابن الحاجب

﴿فصل﴾ (الحاكم الشرع اتفاقاً) بين المعتزلة والأشعرية ، قالت

الأشاعرة فإنهم عنى الشرع تحريماً أو تنزيهاً فهو قبيح وما لم يندم عليه الشرع فهو حسن كالواجب والندوب والمباح عند أكثرهم وكفعل الله تعالى فإنه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي يختلف فيه

(قوله) الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والأشعرية ، أقول يأتى له ان الشرع عند المعتزلة كاشف قسمة ما كما فيها تسامح على أنه قد اورد عليه ان ما علم بضرورة قبحه أو حسنه فانه لا كشف فيها لاستقلال العقل بادراكه (قوله) وما لم يندم عليه الشرع فهو حسن ، أقول ومثل معناه في الحاشية نقلاً عن شرح الجمع حيث قال بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم يندم عليه لكن لم نجده في شرح الزركشى ولا المحلى وعبارة ابن الحاجب قاضية بانهم يقولون انما يحسن الفعل للامر به والتدب اليه وانما يقبح بالنهي عنه قال ابن الحاجب «ثانيها» ما أمرنا بالثناء عليه فالعلة، الامر بالثناء عليه وباعتباره لا حرج فيه وعلى كلام المصنف العلة كونه لا ناهي له تعالى عن الفعل (قوله) وأما فعل البهائم الخ ، أقول أن كان

مالاً حرج فيه ومافيه حرج وهو مبنى على ان المكروه من الحسن اذ الحرج استحقاق الدم فلا يجزى جوابه هاهنا لعدم صدق شيء من المعاني الثلاثة الآتية على ما يشمل المكروه والمباح بمعنى مناهي عنه وما لم يندم عليه فينبظر في الجواب «واعلم» ان ادخال المكروه في الحسن موافق لما ذكره أصحابنا فإن المكروه عندهم من الحسن بالمعنى الأعم كما ذلك معروف والله أعلم

(قوله) وما لم يندم عليه ، هذا صادق على ما لم يأمر به الشارع ولم يأذن فيه فيأثم الأشاعرة ان يكون حسنه بالعقل (قوله) عند أكثرهم ، قيل للمباح فقط كما هو صريح عبارة شرح المواقف (قوله) وأما فعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق ، وأشار بهذه العبارة الى ضعف هذا القول وذلك لأن من عرف الحسن بما لم يندم عليه كان فعل البهائم عنده من الحسن بل صرح في شرح الجمع بان فعل غير المكلف من الحسن عند من عرف الحسن بما لم يندم عليه وسواء كان غير المكلف صبياً أو بهيمة ساهياً أو نائماً فلم يفصل بين فعل البهائم وفعل الصبي على هذا التعريف كما فعل المؤلف حيث فرق بين فعل الصبي وفعل البهيمة فجعل فعل الصبي مختلفاً فيه ولعله يقال أن المؤلف لم يجعل الاختلاف مبنياً على هذا التعريف فقط بل بناء على الاختلاف في تعريف الحسن فن عرفه بما لم يندم عليه جملة من الحسن ومن عرفه بما أمرنا بالثناء عليه لم يجعله منه والله أعلم

(قوله) وملائمة الغرض ومنافرة ، ونعنى بالغرض مالا لاجله يصدر الفعل من التفاعل المختار اه من شرح البديع للاصفهاني اه ح (قوله) وما لم يتعلق به شيء منها ، عبارة الهداية وما لا يتعلق بشيء منها والمذكورة هنا عبارة التجريد وهو أي كون المذكور غير عبارة الهداية ظاهر قول المحشي وقولهم اه ح (قوله) كما ذلك معروف ، في شرح النجري للقلاند ما نطه مسئلة في الحسن وله معنيان خاص وهو ما فعله أولى من تركه فيشمل الواجب والمندوب فقط وعام وهو ما ليس بقبيح فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وهذا المعنى الأخير هو المراد حيث اطلق في هذا المتن اه

(قوله) واقتصروا على هذا ، أي على أن الحاكم هو الشرع ولذا عطف عليه قوله وقالوا الخ كالتفسير له (قوله) طائفة إلى أمر حقيقي أي وصف للذات متحقق من غير جعل الشارع بل الحسن والقبح عندهم يجعل الشارع فما أمر به كن حسناً وما نهى عنه كان قبيحاً ولذا قال المؤلف عليه السلام حاصل في العقل الخ تفسيراً لذلك (قوله) يكشف عنه الشرع هكذا عبارة أكثرهم في تفسيرهم لكلام المعتزلة لكن الكشف لا يناسب ما يدرك حسنه أو قبحه ضرورة أو نظراً فانه لا كشف فيهما لاستقلال العقل بأدراكهما كما لا يخفى فلو قيل يوافق الشرع أو يكشف عنه لكان أولى (قوله) كما في النسخ ، يعني على مذهب العدلية لكن هذا انما يلزم من قال منهم بأن الحسن والقبح عائدان إلى الذات أو وصف ملازم للذات اذ ما كان ٣٠٩ كذلك لا يمكن تغييره بالنظر إلى الاوقات

والاحوال والاشخاص فيلزم على القول بذلك عدم قبوله للنسخ وأما على مذهب الجبائية القائلين بأن الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه يصح فيهما التغير والاختلاف باختلاف الاوقات والاحوال والاشخاص فيصح فيهما النسخ على مذهبهم وقد صرح بما ذكرنا في الجواهر ويحتمل أن يريد كما في النسخ عند الاشاعة بناء على جواز النسخ عندهم قبل إمكان الفعل فيكون القبيح حسناً والحسن قبيحاً وعلى هذا فيكون قول المؤلف عليه السلام كما في النسخ ليس استدلالاً بما يثبته العدلية بل مجرد توضيح لمقاة الأشعرية والله أعلم

(قوله) أي وصف للذات ، لعله يريد مثلاً والا فالأمر أعم من ذلك كما ستعرف اهـ عن خط شيخه (قوله) فلو قيل يوافق الشرع ، كالذي يدرك ضرورة أو نظراً وقوله أو يكشف عنه كالذي

واقتصر وأعلى هذا وقالوا الحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائد إلى امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المنبئ له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية نجس ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الامر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ (١) قال القاضي اسحق في الاحتراس عن نار النبراس متعباً لذلك قلنا ماذا أردت به هل تريد جواز النسخ لما استقلت العقول بأدراكه من القضايا الصرفة كوجوب معرفة الله تعالى وشكر المزمع فذلك مما لا يجوز نسخه عندنا أصلاً لأن الشرع لا يبيح بخلاف ما يقتضيه العقل الصرف والا لعاد على موضوعه بالنقض ولمثل هذا منع المعتزلة وسائر العدلية نسخ جميع التكليف وتبعضهم على ذلك الامام الغزالي وقد اعترف جمهور من الاشاعرة بأنه يمتنع نسخ الخبر قال الاسيوطي في الاتقان واذا عرفت ذلك عرفت فساد وضع من ادخل في كتب النسخ تقريراً على الرسم الذي ذكره كما هو الظاهر كان فعل البهائم وفعل الصبي سواء في عدم الانصاف بالقبح اذ لا نهى وفي الانصاف بالحسن لعدم النهي اذ مالم يثبته عنه فهو حسن ولكن هنا بحث وهو أن هذا الرسم الذي ذكره للأشعرية هو محل الخلاف ويأتي له قريباً أن محل النزاع بينهم وبين المعتزلة أن الحسن ما يتعلق به المدح والثواب والقبيح ما يتعلق به الذم والعقاب فهم يقولون الحسن والقبيح بهذا المعنى شرعي والمعتزلة يقولون هو عقلي ، هذا الذي يأتي له ، واذا عرفت هذا فلا يصح قوله هنا أن الأشعرية تقول منتهى عنه الشرع تحريماً أو تنزيهاً قبيحاً لأن المنهي عنه تنزيهاً لا يتعلق به الذم والعقاب وقد جعله معنى المتنازع فيه ولا يصح أيضاً قوله هنا أن الحسن مالم يثبته عنه الشرع لصدقه على المباح وعدم صدق الحسن بالمعنى المتنازع فيه عليه اذ لا يتعلق به المدح والثواب ثم لا يخفى أن فعل البهائم والصبي لا يدخل في حد الحسن بذلك المعنى ولا في حد القبيح اذ المراد بالحسن والقبيح حق المكلف اذ هو الذي يستحق الثبابة والمدح أو الذم والعقاب ولا يقال أنه أراد الشارع هنا رسم الحسن والقبيح للأعم من محل النزاع هو ما يطلقان عليه من المعاني الثلاثة الآتية لأننا نقول لا يصح لأن صفة الكمال والتقضان وملائمة الغرض ومخالفته لا يلاحظ فيها نهى الشارع ولا عدم نهيه فما اراد به الا محل النزاع ولذا يأتي له ان العدلية يخالفونهم في ذلك كله فكلامه لا يتخلوا عن النظر

لا يدرك لضرورة ولا نظراً كما سيأتي في صوم آخر يوم من رمضان اهـ وفي حاشية على هذا البحث يكون الكشف في الاولين كالتنبيه وإظهار الدفين اهـ سيدي عبد الله الوزير (قوله) اذ ما كان كذلك لا يمكن تغييره الخ ، وفي الاحتراس مانعه ولنورد ما أورده ابن القيم في دفع هذا الذي قد يتوهم انه اشكال فلقد جال رحمه الله وصالح ، وفعل فعل النصال ، حيث قال كما قلناه عنه بعض أهل الافضال ، بأن هذا الاستدلال من أفسد المسالك لوجوه « أحدها » ان كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة من صفاته لم نعلم بذلك انه يقوم بحقيقته لا ينفك عنها بحال مثل كونه عرضاً وكونه مقتراً إلى محل يقوم به وكون الحرمة والسواد لوناً ومن ههنا غلط علينا المنازعون لنا في هذه المسئلة والزمونا ما لا يلزمنا وانما نعلم بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته أو لصفة ، انه في نفسه منشأ المصلحة او المفسدة ، وترتيبها عليه كترتب الري على الشرب والشفيع على الاكل وترتب منافع الاغذية والادوية ومضارها ،

كثيراً من آيات الاخبار والوعد والوعيد انتهى ولا يخفك ان النسخ من نسخ الخبر من قبيل النسخ من نسخ وجوب الفكر للنعم وهو من قبيل النسخ جميع التكليف أى ان مرجع الكل من نسخ ما استقل العقل باذراكه من القضايا البتوتة وقد أشار القاضي الماوردي صاحب الحاوي الى هذا وصرح به في أدب الدنيا والدين وقال الامام الرازي في المطالب العالية في الحكمة في نسخ الشرايع ما يكفي في ابطال ما ذكره المعارض الا ان يقول أنه ميل من الرازي الى الاعتزال حيث قال الشرايع منها ما يعلم نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً فهذا يتمتع طرو النسخ عليه كعرفة الله وطاعته أبداً ويجماع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله تعالى ، ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع وهذا يمكن طرو نسخه وتبديله ، وحكمة نسخه ان الاعمال الدينية اذا واضب عليها الخلق عن السلف صارت كالعادة وظن أنها مطلوبة لذاتها فيمتنع الوصول لما هو المقصود من الاعمال الراجعة الى معرفة الله وتعجيد بخلاف ما اذا تفرقت تلك الطرائق وعلم أن المقصود من الاعمال إنما هو رعاية احوال القلب والروح في المعرفة والمحبة فان الاوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر الى تطهير السرائر انتهى باللفظ الذي نقله ابن حجر في شرح الهزمية ، فنالك أيها المعارض غير مطابق للحال او تريد النسخ لما لا يكون من القضايا الصرفة كما هو الواقع فذلك جائز ولا ينافي الحسن والقبح عقلاً ألا ترى ان الامام الرازي ابدى بعض الحكمة فيه كما مر وانما قلنا انه لا ينافي الحسن والقبح عقلاً لاننا لا نزيد أن مطلق الفعل يوصف بالحسن والقبح عقلاً بل لابد من اعتبار القيود التي معها يحكم العقل بالحسن والقبح وهذا معنى ما يقال لافرق بين مذهبي البصرية والبغدادية من اصحابنا لأن البغدادية نظروا الى ذات المجموع من القيد والمقيد فقالوا ذاتي والبصرية نظروا الى القيود على حدة فقالوا لوجوه صيرته حسناً أو قبيحاً فالنسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة جائز في الحكمة غير مناف لشيء من المذهبين لجواز انقضاء ما يتامه صار الفعل حسناً أو قبيحاً من القيود المعتبرة التي لا تتم الملة التامة للحسن والقبح الا بها فاحفظه فانه قد غلط فيه حتى المؤلف رحمه الله يرمى الامام القاسم عليه السلام كما ستقف عليه في كتاب العدل ومنشأ غلطهم عدم تيقظهم لمعنى الذاتي في كلام البغدادية وسيأتي له مزيد توضيح ، وقد قال الامام الرازي في حد النسخ بانه اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الأول ، قال العضد ومعناه ان الحكم الأول كان دائماً في علم الله ومشروطاً بشرط لا يعلمه الا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذاك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولاً دالاً عليه فذلك هو النسخ انتهى كما في شرح المختصر الحاجي بلفظه ، وقد سبق ان المعتزلة لا يدعون ادراك عقولهم لاكثر الاحكام فضلاً عن وجوها واعتباراتها واعترف سعد الدين وغيره بذلك فالمثال المذكور منحرف عن قنطرة المنازعة ، على أن بيان انتهاء الحكم العقلي ليس بنسخ بالاتفاق فتسميته بنسخ خطأ فلا تستقيم ارادة الحكم العقلي بل نقول ان النسخ والتحصيل من باب واحد ولهذا لم يفرق بينهما بعض العلماء وستعرف ان شاء الله تعالى امتناع التخصيص في الاحكام العقلية باعتراف الدواني وذلك مما لا يتصور

فحسن الفعل وقبحه هو من جنس كون الدواء القلاني حسناً نافعاً أو قبيحاً ضاراً وكذلك الغذاء واللباس والمسكن والجماع والاستفراغ والنوم والريضة وغيرها فان ترتب آثارها عليها ترتب المعلومات والمسببات على عللها واسبابها ومع ذلك فانها تختلف باختلاف الأزمان والاحوال والاماكن والمحل والقابل ووجود المعارض فتختلف الشيع والري عن اللحم والخبز والماء في حق المريض ومن به علة تمنعه من قبول الغذاء لا يخرجها عن كونه مقتضياً لذلك لذاته حتى يقال لو كان ذلك لذاته لا يتخلف لان ما كان لذاته لا يتخلف وكذا تختلف الانتفاع بالدواء في شدة الحر والبرد في وقت تزايد العلة لا يخرجها عن كونه نافعاً في ذاته وكذا تختلف الانتفاع باللباس في زمن الحر لا يدل على أنه ليس في ذاته نافعاً ولا حسناً فهذه قوى الاغذية والدوية واللباس ومنافع الجماع والنوم تتخلف عنها آثارها زماناً ومكاناً وحالاً وبحسب القبول والاستعداد فتكون نافعة حسنة في زمان دون زمان ومكان دون مكان وحال دون حال وفي حق طائفة وشخص دون غيرهم ولم يخرجها ذلك عن كونها مقتضية

لآثارها بقى اها وصفاتها ، وهكذا وأمر الرب تبارك وتعالى وشرائعه سواء ، كما يكون الامر منشأ لمصلحة ونافعاً للمأمور في وقت دون وقت فيأمر به تعالى في الوقت الذي علم انه مصلحة فيه ثم ينهى عنه في الوقت الذي يكون تناوله مفسدة ، بل أحكم الحاكمين الذي بهرت العيون حكمته أولى براءة مصالح عباده ومفاسدهم في الاوقات والاحوال والاماكن والاشخاص وهل وضعت الشرائع الاعلى هذا وإن خفي وجه المصلحة والمفسدة على أكثر الناس انتهى المراد نقله من الاحتراس للقاضي اسحق رحمه الله ح

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (و) العدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون (العقل) حاكم بهما ايضاً وهما عائدان الى امر حقيق اما بالذات (١) ا: وصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرح كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الزمان او الاشخاص او لاحوال كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه، ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع « فنقول وبالله التوفيق » الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة

فيه خلاف كما سنحققه في موضع يليق به ان شاء الله وايضاً قد تقرر مراعاة المصالح في الاحكام الشرعية وجوباً في الحكمة عند اصحابنا وتفضلاً عند غيرهم أي لاتفاق انه تفضل من الله لأنهم يريدون ان الله تعالى جعل ذلك للتفضل اذ لا غرض له في أفعاله تعالى ولا في أحكامه كما سبقت الإشارة اليه في صدر الكتاب انما هي كالاتفاقية بل اتفاقية وكلامه في غاية الاشكال والمراد هنا ليس الا بيان انه لو ثبت النسخ عندنا وعند من يثبت الحكمة منهم لم يثبت الابد وجوبه في الحكمة واذا وجب فيها لم يجوز من الحكم المختار تركه فضلاً عن أن يكون منافياً للحكمة كما حوله المعارض فان الحكم المنسوخ الذي كان حسناً مثلاً ليس في الحقيقة هو الحكم الثابت بعد النسخ فلم يتوارد الحسن والقبح على محل واحد حتى يلزم انتفاء الحسن أو القبح العقليين وهذا ليس مغموراً فانه قد جرى ذكره حتى في الاشعار قال البوصيري، ولحكم من الزمان انتهاء، ولحكم من الزمان ابتداء، وستقف على تحقيقه في مسألة القرآن اه المراد نقله منه ثم ذكر القاضي في أواخر هذا البحث بحثاً يتضمن الاراد على صحة النسخ في مذهب المجرة الثافين للحسن والقبح عقلاً اه (١) عند الأوائل وقوله أو وصف ملازم هو قول بعض الأوائل وقوله أو وجوه واعتبارات هو قول الجبائية اه

(قوله) والعدلية يخالفونهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم، أقول اقتصراره على العدلية أوهم أنه لا يقول هذا غيرهم قال ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الخنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي واحد ثم قال أنه قال أبو الخطاب أنه قول أكثر أهل العلم وهو قول أبي علي بن أبي هريرة والقفال وغيرهما من أصحاب الشافعي وطوائف من أئمة الحديث وعدوا القول الأول من أقوال أهل البدع كما ذكر أبو نصر الشجري في رسالته المعروفة في السنة وذكره صاحبه أبو القاسم اسعد بن علي الزنجاني في شرح قصيدته المعروفة في السنة « وأعلم » أنه سيأتي عن الفخر الرازي القول بالوجوب العقلي وأنه لا تتم حججة الرسل الا باتباعه وهو قول بالتحسين عقلاً ويأتي لفظه في آخر البحث ان شاء الله تعالى (قوله) ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع، أقول انما كان لابد منه لترد الأدلة عليه نفيًا وإثباتاً (قوله) الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة، أقول هكذا ذكره ابن الحاجب وذكره الرازي في المحصول نقله عنه في العواصم واقره وكذا الزركشي في جمع الجوامع وكل هؤلاء أشعرية وتبعهم المصنف لكن تتبع كتب المحققين من المعتزلة كاللمجتبى للشيخ مختار والفائق لقاضي القضاة وشرح الاصول الخمسة والمنهاج للقرشي وغيرها فلم أجد حرفاً واحداً يفيد هذه الدعوى على هذه الاطلاقات الثلاثة ولم يذكرها المعنيين الأولين أصلاً وذكرها الثالث بالامني الذي سنحققه بمعنى ما ذكره المصنف هنا فما كان يحسن للمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال اليهم وقد حذرنا في كتاب الايقاض عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم فكراً بنا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا

(قوله) وهما عائدان الى امر حقيقي بالذات الخ، لا يقال ان القسم الثالث وهو الوجوه والاعتبارات لا يستقيم جعله قسماً من الامر الحقيقي لأننا نقول أرادوا بالامر الحقيقي ما كان بسبب الذات أو بسبب صفة مستندة الى الذات لا بسبب امر مبين وهو جعل الشارع للفعل حسناً أو قبيحاً وسواء كانت الصفة المستندة الى الذات الموجبة للحسن والقبح حقيقية لازمة كما ذهب اليه بعض الأوائل أو غير حقيقية لازمة بل هي وجوه واعتبارات تختلف كما ذهب اليه الجبائية فلا اشكال حينئذ والحاصل ان الامر المتحقق المتفق عليه بين المعتزلة العائد اليه الحسن والقبح عندهم جميعاً هو ما لم يكن يجعل الشارع فيتناول المذاهب الثلاثة الآنية، هذا خلاصة ما ذكره المحققون في هذا المقام (قوله) الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح الخ، ظاهره جرى هذا على المذاهب الثلاثة ومقتضاه جواز النسخ على المذاهب جميعها، وهو خلاف ما صرح به في الجواهر كما عرفت من جري النسخ على المذهب الثالث لاعلى المذهبين الأولين

«الاول» صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم حسن اى كمال لمن اتصف به وارتفع به ، والجهل قبيح اى نقصان لمن اتصف به وانضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للمصفات فى انفسها يدركه العقل « الثانى » ملائمة الغرض ومنافرة فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن ايها وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون ايها وهذا ايضا يدركه العقل اتفاقاً ويختلف بالاعتبار « الثالث » تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً

منه ومن عدم الانصاف نقل دليل الخصم من غير كتابة وتحويله الى عبارة غير عبارته ومن عنوان الحيف ان يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته (قوله) ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للمصفات فى انفسها يدركه العقل ، أقول معنى ادراك العقل لذلك أن يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما والوضع من شأن من اتصف بالظلم والجهل ونحوهما وهذا لا يخفى أنه المدح والذم الذى أرادته المعتزلة وغايته أن الأشعرية عبروا عن الحسن بصفة الكمال وعبروا عن القبيح بصفة النقص وأثبتوا ادراك العقل لمُدح من اتصف بالاول وذمه لمن اتصف بالثانى وهذا وافق منهم للمعتزلة بغير نية وسيأتى ان الشريف لم يظهر له فرق صفة بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلي فيقال له عدم ظهور الفرق دليل الاتحاد كما أنه لا فرق بين صفة الكمال وبين الحسن العقلي وما يأتى من أنه اعتراض على أصحابه لا تقرير لمرادهم تحقيق لزوم عدم الفرق بين الصفة التى هي الكلام التعمى والكلام اللفظي الذى هو عبارة عنه وقال الرازى انما يتمتع الكذب على الله لأنه صفة نقص لا يجوز على الله تعالى قال السيد محمد فى الايتار بعد نقله وهذا كلام صحيح لكن كونه صفة نقص اعتراف بالتصمين والقبح وثبوت الحكمة عقلاً انتهى وهو على ما قررناه (قوله) ملائمة الغرض ومنافرة ، أقول مثله بحسن الخلو وقبح المر وظاهر كلام ابن الحاجب وشرح كلامه ان المراد غرض الفاعل ولهذا قالوا انها لا توصف أفعاله تعالى بالحسن بهذا المعنى لأنه لا غرض له اذ الغرض عبارة عن لذة الفاعل بدنية أو عقلية والله تعالى يتعالى عن ذلك « واعترض » بأننا لانسلم أن الغرض عبارة عن اللذة بل هو فى حق الله تعالى قصد فائدة تحصل لعباده اما رحمة لهم كالغيث أو وسيلة الى رحمة كالآلام المستنزعة لاعواض تربو على ضرر الألم ثم بأننا نصف هلاك عدو الاسلام بأنه حسن لأنه وافق غرضنا فالغرض أعم من أن يكون للفاعل أو غيره (قوله) وهذا ايضا يدركه العقل ، أقول معنى ادراكه ما عرفته قريباً من أنه يستحسن الرفع من شأن من اتصف بالاول والوضع من شأن من اتصف بالثانى وهذا بعينه من أقسام الحسن والقبح العقليين وسيعلم أنهم فرقوا الأقسام وهي شئ واحد وذلك بسبب التخليط فى محل النزاع كما يأتى قريباً (قوله) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وأجلاً الخ ، اعلم ان المصنف اعتمد على ابن الحاجب وشرح كلامه فى هذه النقول ،والذى رأينا فى كتب المعتزلة التى ذكرناها وغيرها فى تقرير محل النزاع أن العقل يقضى بدم فاعل القبيح ومدح فاعل الحسن ومثل كلام ابن الحاجب كلام غيره من الاشاعرة كالرازى وغيره وقد أشرنا اليه قريباً ولم يذكرنا نواباً ولا عقاباً ولا عاجلاً ولا أجلاً ولم يذكرنا غير هذا المعنى للحسن والقبح أصلاً ولننقل لك الفاظ بعض كتبهم لترداد يقيناً ، قال القرشى فى المنهاج القبيح ما ذافعله التقادير استحق

(قوله) الاول صفة الكمال الخ ، هكذا فى شرح الجواهر والمواقف وجمع الجوامع ولم يذكر ابن الحاجب صفة الكمال لأنه عدل عنه الى قسم آخر هو ما لا حرج فيه واعتذر الشريف لعدوله عنه بأن كلامه فى الأفعال وصفة الكمال والنقص فى الصفات والاولى ما ذكره المؤلف هنا لأنهم قد ذكروا ما يتعلق بالصفات وهو حسن الكذب كما سيأتى للمؤلف الا انهم به وكذا ذكره ابن الحاجب ولهذا قال المؤلف فيما يأتى كون الصفة صفة كمال فجعل الحسن متعلقاً بالصفة فالاولى ذكر هذا القسم (قوله) الاول صفة الكمال ، أى كون الصفة صفة كمال كما فى الجواهر لأن حسن الصفة التى هي العلم هو كونها صفة كمال ومقتضى عبارة المؤلف ان الحسن نفس صفة الكمال التى هي العلم وقد رجع المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال (قوله) أى كمال ، انما لم يقل أى صفة كمال تنبيهاً على أن اضافة الصفة الى الكمال بيانية (قوله) ملائمة الغرض ، كحسن الخلو وقبح المر (قوله) وقد يعبر عنها ، أى عن الملائمة والمنافرة (قوله) ويختلف بالاعتبار ، فان قتل زيد مصلحة لاعدائه موافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم

(قوله) ماتعلق به المدح الخ ،
أشار بعض العارفين الى ان تعلق

المدح وتعلق الدم ليس بشرط بل
المعتبر استحقاق المدح والدم كما
ذلك عبارة غير المؤلف كالسعد
والشريف وقد رجع المؤلفان ذلك
حيث قال فيما يأتي جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحاً و ثواباً أو
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً
وعقاباً ، ويرد في هذا المقام سؤال
وهو أنه ان قيد الاستحقاق
بالعقلي لم يتصور النزاع في أنه هل
هو شرعي أو عقلي اذ هو عقلي
قطعاً «والجواب» أنه ذكر بعض
الحقّيقين من أهل الحواشي ان هنا
ثلاث حالات ، الاولى ان لا يقيد
الاستحقاق بالعقل والشرع
فيصكون النزاع فيه في اتصاف
الأفعال بحسب الشرع أو العقل
بمعنى هل تنصف الأفعال باستحقاق
المدح والدم أولاً ، والحالة الثانية
أن يقيد بالعقل فيكون النزاع فيه
في اطلاق لفظ القبيح والحسن
عليه وفي اتصاف الأفعال بذلك
بمعنى أنه هل يقال لما يستحق عليه
المدح عقلاً أنه حسن ولما يستحق
عليه الذم عقلاً أنه قبيح فالاشعري
لا يثبت له عدم تحققه عنده والمعتزلة
يثبتونه وليس النزاع في أنه شرعي

(قوله) الى ان تعلق المدح وتعلق
الدم الخ ، اذا حمل التعلق على ماهو
أعم مما هو بالفعل أو بالقوة كان
مؤداه مؤدى الاستحقاق فانظره
اه سيدي محمد زيد ح

وآجال والذم والعقاب كذلك فالحسن ماتعلق به المدح والثواب ، والقبيح ماتعلق به الذم

التم على بعض الوجوه الا في حالة عارضة انتهى «وقال» في المحيط لقاضي القضاة عبد الجبار بن
احمد أن القبيح ما يستحق عليه الذم والحسن ما يستحق المدح وفي الاصول الخمسة للسيد ما نكديم
الرسم الحقيقي للقبيح ما ليس لفاعله أن يفعله والحد الرسمي ما يستحق فاعله الذم وذكر البرماوى في
شرح منظومته بعد ذكره لما ذكره غيره من أصحابه الأشعرية في محل النزاع من ذكر
العاجل والآجل والثواب والعقاب أن للمعتزلة مذهباً آخر هو ان العقل يدرك المدح والذم في
الحال ولا يدرك الثواب والعقاب في الآجل «قال» واقتصر عليه كثير منهم من النقلة
وأقره بعضهم انتهى «قلت» هذا الذي ذكره أخيراً هو الذي في كتب المعتزلة لاغير
«نعم» بعض متأخري المعتزلة ينقل مذاهب أصحابه من كتب الأشعرية كالصنف فيقع له
من التخليط ما وقع لمن نقل عنه جهلاً لا اصولاً أصحابه ، اذا عرفت هذا علمت ان ذكر العاجل
والآجل والآثابة والعقاب تخليط لا يليق بصنف أن يضمه الى محل النزاع فيما يدرك العقل
فان معرفة العاجل شرعي محض قطعاً جاءت الرسل بتعريفه ومعرفة تفاصيله وجملة وقد علم
يقيناً أن العرب عقلاء ولذا بعث اليهم الرسل اذ لو لم يكونوا كذلك لم يكفوا ولم يبعث اليهم
رسول ولا ضربت أعناقهم وسببت أهلهم وابتعث أموالهم ، ومعلوم أنهم منكرون للبعث
قالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم أنكم إذا مرقم كل عمق» الى قوله تعالى «افترى على الله كذباً
وقالوا أنما ضللتنا في الأرض انا لى خلق جديد» وقالوا «ما هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحى
وما نحن ببعوثين» والقرآن ملوء بحكاية ذلك عنهم فالعجب كله كيف يروج لعالم ان يدعي
أنه يعرف بالعقل الثواب والعقاب الآجل قبل ورود الشرع ويجعله محل النزاع ويلطخ به
المعتزلة افتراء وتتابع على هذا الناظرون والمؤلفون المحققون والمصنف يأتى مقررراً لكلام ابن
الحاجب في النقل عن خصومه ، وقد عرف من آداب البحث أنه يطلب من الناقل الصحة
فكيف يقلد المصنف ابن الحاجب في مثل هذه المسئلة التي هي من أمهات الدين بل هي قطبه
التي لا تدور الا عليه كما سنحققه «وأعلم» أنهم أجمروا العبارة وحذفوا فاعل الذم والمدح
والعقاب والثواب وهو البشر أو الرب وما كان يحسن الالهام للفاعل ويأتي في الدليل ما يدل
على أن الفاعل هو البشر لكن العقل يقضى بتدخّلنا لمن أحسن وذمنا لمن أساء على هذا
تطابقت عقلاء الجاهلية فمدحوا حاتمًا لكرمهم وذموا مادراً لبخله ومدحوا السموعل لوفائه
وذموا ذوقباً لحلقه الوعد واستقبحوا المطل للدين وفعلوا حلف الفضول كل ذلك انما هو
لما أدركوه بالعقول وأما اثابتنا فاعل الحسن فان أرادوا اثابته بالمدح وانه اثابة فنعم يقضى
العقل بمدح من فعل الحسن ممن فعل اليه ومن غيره وان أريد بالاثابة منا غير المدح وهي
الكفاة فنعم العقل يقضى بمكافاة من أسدى إحساناً الى غيره ويذم من لم يكافه ويمجرى هذا في
الذم والعقاب الا أنه في الاساءة يقضى العقل بحسن العفو عن المسيء فان ذم أحد من أساء
اليه وفاقبه عنده العقل حسناً وان عفى عنه كان أحسن عند العقل ، اذا عرفت أن ادخال
الثواب والعقاب والعاجل والآجل في محل النزاع باطل وقد علمت ان صفة الكمال هي الحسن
وان صفة النقص هي القبيح عرفت أنه قد اتفق المعتزلي وخصمه على أدراك العقل لهما بذلك
المعنى وليس معنى ادراكه لهما الا أنه يحسن عنده الرفع من شأن المتصف بصفة الكمال
بالمدح والوضع من شأن المتصف بصفة النقص بالذم وان الظلم ونحوه صفة نقص والعدل ونحوه
صفة كمال فشكر النعم صفة كمال وكفرانه صفة نقص وعلمت ان الفريقين قد اتفقوا في محل الاختلاف
وتلاقوا في المعنى فيما جعلوه عين التناقض ولكن محبة الخلاف ومتابعة الأسلاف أفضت الى

والعقاب وما لا يتعلق بشيء منها (١) فهو خارج عنها هذا في افعال العباد، وإن اراد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع، فعند الاشاعرة هو شرعي (٢) لأن الافعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها، وعند العدلية عقلي لأن للفعل في نفسه من غير نظر إلى الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمماً وعقاباً إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة (٣)

(١) عبارة شرح التجريد وما لا يتعلق به شيء منها اهـ (٢) ومعنى كون الشيء متعلق بالمدح أو الذم والثواب أو العقاب شرعاً نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العقول إذا قالوا كونه متعلق بالعقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه اهـ تلويح (*) في التلويح ما لفظه وعند الأشعرى لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع وهذا مبنى على أمرين يعني أن العمدة في إثبات ذلك أمران أحدهما أن حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل أنه حسن أو قبيح بناءً على تحقق ما به الحسن أو القبح، وثانيهما أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفعل فيه وليس المراد أن مذهب الأشعرى مبنى على هذين الأمرين بمعنى أنه لا بد من تحققهما ليثبت مذهب بل كلا الأمرين مستقل بإفادة مطلوبة بل وله أدلة أخرى على مذهبهم مستغنية عن الأمرين اهـ (٣) شكل على قوله بالضرورة، ووجه التشكيل أنه قال المؤلف الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً وليس المدرك له العقل بالضرورة غير العاجل لا الآجل فانه مدرك بالنظر فلو قال قد يدرك العقل بعضها بالضرورة لكان صواباً اهـ وفي سيلان كلام يظهر به وجه التشكيل اهـ

تخليط الكلام وتفريع عنه كل شروحات المقولة بالمنافرة الوهاد واليفاع، والتاظر بعين التحقيق والانصاف يعلم اتفاق الفريقين، إلا أن العصبية والاهوية صيرت بينهما بعد الخافقين، ومن هنا يعلم أن ما في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الخائفة أنهم فصلوا وقالوا أما كونه متعلقاً بالمدح أو الذم عاجلاً فعقلي وأما كونه متعلقاً بالثواب والعقاب آجلاً فشرعي واختاره الزركشي، وقال السيد محمد بن إبراهيم وقول الزركشي صحيح انتهى هو بعينه كلام المعتزلة الناطقة به كتبهم كما سمعت لكن كل ناظر من بعد ابن الحاجب من معتزلي وأشعري تابع ابن الحاجب على نقله وتحرير محل النزاع. فصل ما عرفت من الخلط والغلط وليس العجب الأمن الإمام الكبير محمد بن إبراهيم الوزير فانه مشى في عواصمه وإثارة على هذا التخليط وذكر أن هذا القول الذي قرره للمعتزلة كلام أسعد الزنجاني، والتحقيق أنه قول المعتزلة وأنه لا يصرح غيره كما سيظهر من أدلة المعتزلة التي ساقها المصنف (قوله) وانما صارت كذلك بسبب الشرع فقط، أقول نعم أما بزيادة الثواب والعقاب آجلاً فاصارت كذلك إلا بالشرع عند الجميع كما عرفت (قوله) ونهيه عنها، أقول يزداد وأمره بها (قوله) جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً، أقول يجب الاقتصار على هذا لأنه الذي قالت المعتزلة وهذه الجهة المحسنة هي التي سماها الأشعرية صفة كمال (قوله) أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمماً، أقول يجب الاقتصار على هذا كما عرفت وهذه الجهة هي بعينها صفة النقص عند الأشعرى (قوله) إلا أن تلك الجهة قد يدركها العقل الخ، أقول لاشك في تساوت مدركات العقل وانقسامها إلى بديهي فطري أولى ونظري

أو عقلي كما في الأول إذ لا مجال هنا لترجم كونه شرعياً بمعنى أنه يثبت بمجرد اعتبار الشرع لتقييده بقوله عند العقل « الحالة الثالثة » أن يقيد بالشرع بأن يقال ما يستحق فاعله المدح أو الذم من قبل الشرع بمعنى أنه لا تمسح ولا تقبيح الأمن جهته فلا يكون النزاع أيضاً في أنه عقلي أو شرعي إذ لا مجال لذلك انتهى ثم اختار هذا المحشي الحالة الأولى قال وكلام المحقق الشريف مبنى عليه كما يعرف من كلامه وحينئذ يندفع السؤال فتأمل (قوله) بالضرورة، كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

(قوله) بالنظر، كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع اذ لا يتسدى العقل بضروره الى حسن الاول لأن فيه ضرراً والضرر غير مستحسن في العقول ولا الى قبح الثاني لأن فيه نفعاً وهو مستحسن في العقول لكنه يدرك ذلك بالنظر لأن الصدق حسن لذاته والكذب قبيح لذاته فلا يغيرهما عما هما عليه مصاحبة الضرر في الاول والنفع في الثاني « واعلم » ان الامام المهدي عليه السلام صرح في الغايات بان الكذب مما لا يقضي العقل فيه بشيء لا بضرورة ولا بدلالة وإنما يعلم قبحه بالسمع كعموم وكونوا مع الصادقين ونحوها فيصح تخصيص ذلك بخبر سويد بن غفلة ما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الكذب الا في ثلاث، الرجل يحدث أهله والرجل يقول في الجهاد والرجل يصلح بين اثنين، وكخبر نعيم والحجاج بن علاط ومحمد بن مسلمة في قتل كعب بن الاشرف كما ذلك مستوفى في موضعه، وهذا في الكذب، واما في الصدق فكأن نعيم على صدقه في قوله ان الناس قد جمعوا لكم وقوله واذا ﴿ ٣١٥ ﴾ جاءهم أمر من الأمن أو الخوف

أذاعوا به فانه نهي عن ذلك وان كان صدقاً وكما في النية وان كانت صدقاً ذكره في شرح الفصول (قوله) وقد لا يدركها الخ، فعلى هذا يراد بالعقل ما كان في نفسه عقلياً مع قطع النظر عن أمر الشرع ونهيه اذ لو اريد بالعقل ما يدركه العقل لامن قبل الشرع لخرج هذا القسم عن العقلي ذكر معناه في الجواهر، قال بعض المحققين من أهل الحواشي مالم يخصه الظاهر أن تحقق ما يدرك بالضرورة وما يدرك بالنظر مبنى على ترك قيد الثواب والعقاب في تفسير الحسن والقبح لأن الحكم باننا نعلم بالضرورة أو بالنظر ان الصدق النافع أو الكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقلي بعيد لأن العقل لا يستقل في

وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها بأمره ونهيه واما كشفه عنها في القسمين الاولين (١) فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضروره او بنظره، ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن (١) هما الضروري والنظري اه

(قوله) وقد لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر، أقول لا ريب أن العقل لا يدرك في افطار ما ذكر وصوم ما ذكر جهة حسن ولا قبح بل يتقادم الأمر به الشارع مدعياً له علماً أنه لحكمة لم يطلعنا الرب عليها كما يدعى فيما لا يعرف فيه وجه الحكمة أصلاً (قوله) ثم أنهم اختلفوا، أقول أي ان المعتزلة بعد اثباتهم للحسن والقبح العقلي اختلفوا لما اذا حسنت الأفعال وقبحت الى آخر كلامه، قال بعض المحققين تحقيق كلام مذهب المعتزلة أنه لا خلاف بينهم وإنما يذكر أن البغدادية تقول الحسن والقبح لذات الفعل والبصرية لوجوه واعتبارات ووجه التوفيق ان مطلق الفعل لا يحكم عليه بحسن ولا قبح اتفاقاً ومقيد به بوجه ملغى كذلك، ووجه يحكم العقل عنده بالحسن أو القبح عليه كذلك، فنظرت البغدادية الى الفعل مع قيده فقالوا أنه لذاته أي لذات المجموع كالظلم لا يكون الفعل ظالماً الا مع قيد كونه ضرراً عارياً عن نفع ودفع واستحقاق فقالوا الظلم قبيح لذاته وقالت البصرية يقبح الفعل أي مطلقه لوجوه صيرته ظالماً مثلاً، هذا تحقيق مذهبهم فاتبه له لترد الحجج له وعليه « قلت » وفي شرح الاصول الخمسة تفسير قولهم لذاته بانه لا يقع ظالماً الا وهو كذلك فيقبح وكذا سائر القبائح لا تقبح الا وقد حصل فيها وجه القبح لا بمجرد الذات ويعوده مذهبهم الى مذهب البصرية انتهى

أمر الآخرة انتهى وظاهر كلامه ان المدح والذم يدركها العقل فيوافق ما رواه في الفصول عن بعض الأشعرية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة فانهم فصلوا وقالوا اما كونه متعلقاً بالمدح أو الذم عاجلاً فعقلي واما كونه متعلقاً للثواب آجلاً فشرعي واختاره الزركشي قال السيد محمد بن ابراهيم وقول الزركشي صحيح (قوله) وأما كشفه عنها في الاولين الخ، قد تقدم ما في هذه العبارة فالاولى واما موافقة الشرع في الاولين الخ

(قوله) صرح في الغايات الخ، كلام الامام في الغايات قاض بالتفصيل لا على ما نقله الخشي وهو ان ما وقع منه في نفع او دفع ضرر لا يعلم قبحه الا بالسمع، وما عداه عقلي اه سيدي محمد زيد (قوله) لا بضرورة ولا بدلالة، ومن قال انه يدرك قبح الكذب وحسن الصدق بضرورة العقل اودلالته لم يجوز الكذب مهما وجدت المعارض اه ح

(قوله) بل يكفيه الخ، هذا الفرق إشارة الى ما ذكره السعد من أن الاصل في العقل هو الحسن وعدم الجرح والتم مالم يطرأ ما يوجب (قوله) لأن الناس طرأ الخ، استدلل المؤلف عليه السلام بالاتفاق على الجزم بالقبح كما في شرح المواقف والمعتزلة استدلوا بأن القبح يدرك بالضرورة ووجه التوفيق أن الاتفاق على القبح أثر كونه ضرورياً فاكتمى المؤلف عليه السلام بذكر الاتفاق عن ذكر الضرورة فكانه قال لأن قبح ذلك ﴿٣١٦﴾ بديهية ولذلك اتفق الناس الخ ولذا قال في شرح المختصر بعد أن حكم بأن ذلك

بالضرورة ما لفظه ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعادتهم الخ والمؤلف عليه السلام قد رجع في آخر الكلام الى الاستدلال بالضرورة حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهية (قوله) ويذمون عليه، قد عرفت أن القبح بالمعنى المتنازع فيه تعلق التمس والعقاب فقد دخل التمس في معنى القبح وكان المؤلف عليه السلام أعاده اعتناءً بأحد جزئي معنى القبح لظهور الاستدلال به ولهذا قال بقبح الشيء بمعنى التمس عليه من لم يقل بقبحه بمعنى تعلق العقاب به كما عرفت (قوله) أي على ما لا يجزمون بقبحه، هذا إشارة الى وجه أفراد الضمير مع تقدم الظلم والكذب يعني أنه حائد البها بتأويل المجزوم بقبحه (قوله) واختلاف الأبدان الخ، هذا دفع إيراد على قوله ولا العرف لاختلافه باختلاف الأمم الخ لأنه في معنى لو كان ذلك للعرف اختلف لكنه غير مختلف فورد منع الملازمة أي منع استلزام العرف للاختلاف بتجوير عرف عام لا يختلف «فاجاب» بأن

الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها، وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، وذهب ابو علي وعليه المتأخرون الى أن حسن الأفعال وقبحها ليس لا عيانها ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم ظمناً وتأديباً، وبعد تحرير محل النزاع نقول المختار أن العقل حاكم بحسن الاشياء وقبحها لوجوه «أولها» ما أفاده بقوله (لأن الناس طرأ يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ويذمون عليه) أي على ما يجزمون بقبحه (وليس ذلك بالشرع اذ يقول به المنتسح وغيره) من منكرى الشرائع ويعترف به قطعاً (ولا العرف لاختلافه) أي العرف (باختلاف الاسم وهذا لا يختلف) بل الاسم قاطبة متفقون عليه واختلاف الأبدان والأديان والأخلاق والاقطار والأزمان يمنع تجوير عرف عام

(قوله) ويذمون عليه، أقول قد عرفت أن القبح بالمعنى المتنازع فيه قد أخذ في مفهومه التمس عليه فلا حاجة الى قوله يذمون عليه وكأنه أراد زيادة البيان «واعلم» أنه أفادنا تصريحه بذكر الناس أنهم فاعل التمس الطلوي في محل النزاع كما قررناه كما أفادنا اقتضاره على ذم الناس أنه لا دخل للنواب والعقاب ولا للعامل والآجل فهذا الدليل حقق لك ما قررناه من الغلط في محل النزاع، ويزيد تعجبك من غفلة الناظرين قرناً بعد قرن عن تطبيق الدليل على محل النزاع فإن ذلك دليل اختلال محل النزاع أو بطلان الدليل وقد وجدنا الدليل صحيحاً فالاختلال في محل النزاع، ثم كان ينبغي أن يزيد في الدليل ويجزمون بحسن العدل ليشمل الدليل طرفي الدعوى وينطبق عليها وسيأتي له في الشرح (قوله) وغيره من منكرى الشرائع يعترف به قطعاً، أقول كيف يعترف منكر الشرائع بأدراكه النواب والعقاب الآجلين المتأخذين في محل النزاع ولا يقر بهما إلا من عرف الشرائع وآمن بها فهذا مما يقرر لك الخلط في محل النزاع فإن الذي يعترف به منكر الشرائع ليس إلا الدم والمدح وهو الذي ذكره في الدليل وإن اقتصر فيه على الأول كما نهينا عليه ولا يعزب عنك بعد هذا أنه لا يجري الحسن والقبح في أفعال الله تعالى على المعنى الذي حرره المصنف وغيره في محل النزاع اذ لا يتصور في حقه تعالى استحقاق الثواب والعقاب ولا يتصف بهما على الوجه الذي قرر عند الأشعرية وهو الأمر والنهي اذ لا أمر ولا ناه فليكن هذا على ذكر منك لتعرف ما يأتي في غضون الابحاث

العامة تمنع هذا التجوير لاختلاف الأمم في الأبدان اذ نقوة الأبدان وضعفها واعتدال طبعها وعدمه أثر في اختلاف الاعراف وكذا الأديان قديني على بعضها من العرف ما لا يبنى على الآخر وكذا الأخلاق وما بعده (قوله) يمنع تجوير عرف الخ، إشارة الى دفع ما أورده الشريف في شرح المواقف حيث قال على أنه يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

(قوله) كما عرفت، مما رواه في الفصول من الخلاف اه ح عن خط شيخه

(قوله) والصدق النافع، قد عرفت ما ذكره الامام المهدي عليه السلام وهذا يدفع دعوى البديهة فيه (قوله) والمنع مكابرة، أطلق المؤلف المنع لأن الأشاعرة ذكروا هاهنا جوابين «الاول» منع كون الحسن أو القبح بمعنى استحقاق المدح أو التم معلومين بضرورة العقل بل ما معلومان بالشرع أو العرف وهذا المنع قد سبق جوابه حيث قال المؤلف وليس ذلك بالشرع الخ فلم يقصده المؤلف لسبق الكلام عليه «الجواب الثاني» منع كون الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب أو التم والعقاب هو المعلوم ضرورة بل المعلوم ضرورة هو الحسن أو القبح بمعنى آخر وهو ملائمة الغرض ومنافرة وهذا هو الذي قصده المؤلف بقوله والمنع مكابرة فلذا رتب عليه قوله فلا يرد ما قيل الخ وقد رد السعد المنع الثاني بقرينة ما ذكره المؤلف حيث قال والمنع الثاني تكلف محض (قوله) فانه حقيقي، لأن فيه هدم دعوى المخالف (قوله) اذ لا يتميز صدقه اشارة الى قوله لحسن منه

الكذب

(قوله) قد عرفت ما ذكره الامام المهدي عليه السلام الخ، ينظر في كون كلام الامام المهدي عليه السلام يدفع دعوى البسادة فتأمل ا هـ عن خط شيخه وفي حاشية الذي ذكره في الكذب الضار اهـ

يكون مبدأ لذلك الجزم المشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طراً يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل بديهية والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملازمة والمنافرة أوصفة السكال والنقص «وثانيها» وهو طريق الزامى (١) بخلاف الاول فانه حقيقي قوله (وايضاً لو لم يكن عقلياً) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (لحسن منه تعالى الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب) وفي ذلك ابطال الشرايع (٢) وبعثة الرسل بالسكينة اذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه

(١) الجواب الازامى هو الذي لم تجعل به الشبهة ولم يثبتين فسادها مفصلاً والجواب التحقيقي بخلافه ذكره السيد الحق في مبادئ اللغة في بحث قوله والحق أن المجاز في المفرد ولا مجاز في الاسناد اهـ (٢) قال في الاحتراس ولهذا قال الامام النزالي في شرح الاسماء الحسنى أن الاشعرية قدسوا في الحكمة باسمها فكان مذهب اليه المعتزلة أهون انتهى كما نقله عنه صاحب الايثار وغيره وقال ابن القيم ونعم ما قال وحسبك بذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزات على يد كاذب واستلزامه جواز نسبة الكذب الى اصدق الصادقين وانه لا يقبح منه تعالى واستلزامه جواز التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل وانه قبل ورود النبوة لا يقبح التثليث ولا عبادة الاصنام ولا تشبيه المعبود ولا شيء من أنواع الكفر ولا السعي في الأرض بالفساد ولا يقبح شيء من أنواع اتقيائهم أصلاً وقد التزم التهمة ذلك وقالوا ان هذه الأشياء لم تقبح حقلاً وانما جبهة قبحها السبع وانه لا فرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحده وبين ضد ذلك ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد وبين ضده ولا بين الصدق والكذب والمعة والفجور والاحسان الى العالم والاساءة اليه بوجه ما وان التفرقة بالشرع بين متماثلين من كل وجه وقد كان تصور هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم بطلانه وانه لا يكتف رده ولهذا رغب عنه فحول النظر من الطوائف كلهم فاطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه وحكوه عن أبي حنيفة أيضاً واختاره من اصحاب احمد أبو الخطاب وابن عقيل وأبو يعلى الصغير ولم يقل أحد من متقدميهم بخلافه ولا يمكن أن ينقل عنه حرف واحد يوافق التهمة واختاره من أئمة الشافعية الامام أبو بكر محمد بن اسمعيل القفال الكبير وبالغ في اثباته وبني كتابه بحسن الشريعة عليه وكذا الامام اسعد بن علي الزنجاني بالغ في

(قوله) والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف، أقول الانصاف أنه لا مكابرة ولا خلاف بين الفريقين كما قرناه لك لكن لما خاطوا محل النزاع راح فريق مشرقاً وفريق مغرباً

راحت مشرقاً وراحت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

ولو حذفوا الثواب والعقاب الأجابين ليتبينوا جميعاً ان الحسن صفة السكال والقبح صفة النقص وانه لا مكابرة ولا جدال ولا قيل ولا قال وهذا سقط قوله فلا يرد ما قيل بل يقال يرد وهو المراد (قوله) لحسن منه، أقول أي من الرب تعالى يدل له وخلق المعجزة والا فلم يتقدم له ذكر من أول البحث واذا رجعت الى ما حققناه علمت عدم ورود هذا فان هذا يقبح عند الفريقين، أو لك لكونه قبيحاً عقلياً، وخصوصهم لكونه صفة نقص وهي هو، وقد قرره كلام الشريف المنقول في الشرح تقريراً شافياً

(قوله) ولا النبي عن المتنبي ، اشارة الى قوله وخلق المعجز الخ (قوله) واجيب بانه نقص الخ ، هذا الكلام الى قوله ولا ينقص مافي هذا الكلام من النقص نقله المؤلف عليه السلام من المواقف وشرحه ما خلا قوله وهو ساقط فانه من المؤلف عليه السلام رداً لهذا الجواب فيكون قوله قال في المواقف وشرحه بياناً لسقوطه وذلك مبني على ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه من الاشاعة بان جوابهم بالنقص فيه تسليم المدعى وهو القبح العقلي وانما قلنا ان كلام المؤلف مبني على ذلك ليم كون قوله قال في المواقف الخ بياناً لقوله عليه السلام وهو ساقط ، لكن يقال ان صاحب المواقف لم يقصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى بل قصد الاعتراض بغير ذلك ﴿ ٣١٨ ﴾ وهو أن النقص الذي هو محال عليه تعالى عندهم هو النقص في صفاته

ولا النبي عن المتنبي « واجيب » بانه نقص والنقص على الله محال وهو ساقط

انكاره على أبي الحسن الاشعري القول بنفي التحسين والتقصيص وانه لم يسبقه اليه أحد وكذا أبو القسم الراغب وكذا أبو عبد الله الحلي وخلائق لا يحصون وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنته من المصالح ودرء المفاسد فلا يمكنه ذلك الا بتقرير الحسن والقبح العقليين اذ لو كان حسنه وقبحه بمجرد الأمر والنهي لم يتعرض في اثبات ذلك لغير الأمر والنهي فقط ولا ينتج الكلام في القياس وتعلق الأحكام بالأوصاف المناسبة مقتضية لها دون الأوصاف الطردية التي لا مناسبة فيها فيجعل الأول ضابطاً للحكم دون الثاني الأعلى اثبات هذا الأصل فلو تساوت لأسند باب القياس والناسبات والتعليل بالحكم والمصالح ومراعاة الأوصاف التي لا أثر لها انتهى ومنه يعلم مجازفة ابن حجر المكي في فتاويه الصغرى حيث ضلل العلامة ابن تيمية في ذهابه الى قاعده الحسن والقبح عقلاً وأوهم أنه انفرد بذلك عن جماعته وأهل نحلته والترم كل ما يلزم على هذه القاعدة بناء أنها لوازم فاسدة وما علم ان ما يلزمها لافساد فيه وما فيه فساد لا يلزمها وانها لو بطلت لبطل القياس وانهار الأساس كما أشار اليه ابن القيم في هذا الكلام الذي بلغ أعلى درجات النصيحة ولقد صدق رحمه الله تعالى فان العصد وناهيك به لما بلغ الى القياس في شرح اصول ابن الحاجب اضطرب وبعد وقرب حتى وقع في مناقضة المذهب ، وكذا من هو أكبر منه في فن الكلام كالبيضاوي في المنهاج وكفى به وكذا من هو دونهما كان السبكي في جمع الجوامع والحلي في شرحه والقاضي زكريا في لبه وشرحه فمن شاء ان يراجعها فليراجع وانما يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم حتى ان ابن عبد السلام وهو كما قالوا سلطان علمائهم قال ان مرجع الشرائع الى اعتبار المصالح ودرء المفاسد وتبعه ابن السبكي قال ان درء المفاسد من جهة المصالح فرجع الشرائع الى اعتبار المصالح فقط كذا نقله عنهما الاسيوطي في أوائل الاشباه والنظائر الفقهية وكم لهم من جنس هذا الصنيع وليست هذه المناقضة باغرب من التصميم على مناقضة القرآن العظيم فان قولهم لو عكس الشارح القضية كما قال العتري فقبسح ما حسنه وحسن ما قبحه لا تقلب الأمر مناد بخلاف قوله تعالى « أفجعل المسلمين كالمجرمين مالم يكن كيف تحكمون » فكانهم في هذا الخطاب وأمثاله هم المعنيون فانا لله وانا اليه راجعون ، وفي لفظ تحكمون من هذه الآية الكريمة اشارة جليلة جليلة الى ان الأحكام العقلية يفهمها كل من سلمت فطرته عن تغيير الجبرية انتهى المراد نقله

وهو الكلام النعمي الذي جملوه من صفاته الازلية عندهم ، وأما خلق الكلام اللفظي الكاذب في جسم وخلق المعجز فانه عندهم ليس من صفاته الازلية بل هو عندهم فعل من أفعاله وهو ممكن وليس بقبيح كسائر أفعاله إذ لا حكم للعقل عندهم « وتوضيح » المقام أنهم لما استدولوا على امتناع الكذب عليه تعالى بوجوه أحدها أنه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعاً قال السيد في شرح المواقف هذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفته قائمة بذاته يكون صادقاً والألزم النقصان في صفته ولا يدل على صدقه في

(قوله) لم يقصد الاعتراض على أصحابه ، الظاهر من كلام صاحب المواقف أنه قصد الاعتراض على أصحابه بان فيه تسليم المدعى لعدم الفرق بين النقص العقلي والقبح العقلي كما افاده المؤلف عليه السلام لا كما قرره المحشي تبعاً للشريف

وعنوان البحث بقوله واعلم اشعار بالاعتراض على التقرير الذي ذكره المؤلف عليه السلام وهذا هو الذي افاده السعد في شرح المقاصد ونقل كلام العصد قال فيه بعد ايراد ان الكذب نقص باتفاق العقلاء مالم يظن ، واما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولاً لا يحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لم يظن في المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو بعينه انتهى المراد نقله من المقاصد وهو ظاهر في أنه اريد الاعتراض بان النقص في العقل هو بعينه القول بالقبح العقلي وهذا ما أراده المؤلف عليه السلام اهـ

الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة، ثم قال ولما كان لقائل أن يقول خلق الكذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور أشار إلى دفعه بقوله «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي يلزم النقص في أفعاله تعالى انتهى «فظهر» أن قوله «واعلم الخ» (٣١٩) أورده في المواضع اعتراضاً على الإشارة بأن الكلام اللفظي الكاذب عندهم ليس من النقص في صفاته الذي هو محال عندهم لأن المحال هو النفسي ولذا عدل إلى الاستدلال على امتناع الكذب عليه تعالى بوجه آخر حيث قال الوجه الثالث من الأوجه الدالة على امتناع الكذب عليه تعالى قال وعليه الاعتماد، قال في شرح المواقف لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً وقد أشار المؤلف بقوله «واجب» بأن امتناع الكذب الخ، وبما نقلناه يظهر وجه تخصيص الكلام اللفظي بالذكر فإنه لا يظهر بما أراد المؤلف من نقل كلام المواقف وعلى ما ذكرنا كان الأولى أن يقول المؤلف عليه السلام وهو ساقط إذ المحال عندهم هو الكلام النفسي لا الكذب اللفظي فخلق المعجز على يد الكاذب ليس بمحال إذ هو فعل من أفعاله وهو عندهم ممكن فإذا منعوا ذلك لأجل النقص لزم منه تسليم المدعى وهو التقيح العقلي ثم يقول المؤلف عليه السلام ولذا قال في المواقف واعلم الخ ثم يقول ولأجل هذا الاعتراض عدلوا إلى استدلال آخر على امتناع

قال في المواقف وشرحه «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق (١) بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي يلزم النقص (٢) في أفعاله تعالى

(١) الأشعرية يقولون لاحسن ولا قبح للأفعال أي لا تتصف بإيهما قبل ورود الشرع الآمن جهتين فتحسن الأفعال وتقبح أي تتصف بإيهما، الأول كون الفعل ملائماً للطبع أو منافراً له فيوصف من هذه الجهة بحسن وقبح، والثانية كونه صفة كمال أو صفة نقص كالعلم والجهل فيوصف بكونه حسناً أو قبيحاً من هذه الجهة ولا يدرك العقل استقلال الأشياء ولا يوصف أي هذين بكونه حسناً عقلياً أو قبيحاً عقلياً إذ هم نافون للقبح العقلي كما ذكره عضد الدين في المواقف تصريحاً ولهذا قال «واعلم» أنه لم يظهر لي فرق الخ فظهر أن الاتفاق بين العدلية والأشعرية إنما هو في كون بعض الأفعال قد توصف بحسن وقبح بأي الجهتين لا بكونه قبيحاً عقلياً أي أن العقل يدركه فتأمل اه من خط سيدى الصفي أحمد بن محمد بن اسحق رحمه الله (٢) في الاحتراس ما لفظه وأما ما يقال من أن مرجع الكذب في اللفظي إلى المعنى وهم مصرحون بأن النفس مدلول اللفظي ومعناه فيلزم من الكذب في اللفظي نقص في النفس لأنه معناه، فما لا يلتفت إليه طالب الحقائق وذلك لأنهم مصرحون بأن كلامه تعالى في الأزل لا يتصف بضمي ولا حال ولا استقبال ولا غير ذلك مما يتنع ويستحيل في الأزلي القديم وإنما يتصف بها فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات فكيف يمكن أن يكون معنى ومدلول اللفظي الموصوف بهذه الأوصاف وهم إنما احتاجوا إلى نفي أوصاف الزمان ونحوها عن النفس فرأوا مما أورده أصحابنا من لزوم الكذب في الكلام النفسي حيث وقع الأخبار فيه بطريق المضى نحو، أنا أرسلنا نوحاً، وعبس وتولى أن جاءه الأعمى، فإن ذلك يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يكون الأزلي مسبوقاً بغيره سبقاً زمانياً فأجابوا بهذا الدفع ووقعوا بنقل هذا الجواب فيما فروا عنه مع ارتكاب المكابرة وقد اعترف المعارض فيما سيأتى بأن نحو قوله تعالى أنا أرسلنا نوحاً متصف بالدلالة على المضى نظراً منه إلى تقدم اللفظي والتجأ إلى جعل مضى الإرسال بالنسبة إلى زمن الأزال وهو كما يأتي باطل بل محال، ثم لا يخفى أن اللفظي إذا كان عبارة عن النفس الذي لا اختيار فيه قطعاً كان قوله تعالى بالحق مما لا اختيار فيه أيضاً والاختلفت العبارة والمعبر عنه فيكون صبروته حقاً ترجيح بلا مرجع وهذا معنى ما قاله العضد أن ترجيح الكلام لذاته وعلى هذا فلا مدح في مثل والله يقول الحق بل ليس بصحيح على مذهب المعارض كما عرفت آنفاً اه

الكذب عليه تعالى وقالوا إنما امتنع الكذب بخبر النبي الخ وبهذه العبارة ينظم المعنى ويظهر المراد وقد عرفت بما ذكرناه أن الذي أورده المؤلف جواباً ثانياً لم يجعلوه جواباً لقوله واعلم بل جعلوه دليلاً ثانياً على امتناع الكذب منه تعالى فتأمل

(قوله) وعلى ما ذكرنا كان الأولى الخ، المتعين هو ما قرره المؤلف ففيه الزام الخصم بالقبح العقلي حيث أقر بأن النقص العقلي هو بعينه القبح العقلي وأما حمل كلام العضد على ما قرره الخشي فغاية ما يفيد ضعف الدليل المذكور وعدم مطابقته لما عليه المنكرون

«واجيب (١)» بان امتناع الكذب عليه انما هو لخبر النبي ﷺ وذلك يعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد (٢) ثم قال «فان قيل» صدق النبي ﷺ انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق (٣) النبي اذا امتنع عليه الكذب فيلزم السور (٤) «قلنا» التصديق بالمعجزة (٥) وهي تصديق فعلي لا قول (٦) ثم قال وكيفية دلالتها عندنا اجراء الله تعالى عادة بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها (٧)

(١) في حاشية ليس هذا الجواب عن هذا الايراد وانما جعله في المواقف وجهاً مستقلاً لامتناع الكذب عندهم اهـ (٢) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي مما اهـ شرح مواقف (٣) عبارة شرح المواقف للشراف مع عبارة المواقف فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق أي صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون كلامه صادقاً فصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه واهـ (٤) اذا ثبت صدقه بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهـ (٥) ان قيل من أين يعلم أنها لاجله فانا لانؤمن أن تكون لأجل غيره أولاً لسبب وهو لا يوجب عندكم يعني كونها لا لسبب فينظر اهـ (٦) ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا تنطرق اليها شبهة كما ستقف عليه اهـ شرح مواقف للشراف (٧) بالنظر لا بخلق العلم اهـ

(قوله) قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ، أقول ان كان الاعتماد على هذا دل على نفي ما أثبتوه من ادراك العقل صفة النقص لأنه لم يلجهم الى هذا الجواب الا اعدم التفرقة بين القبيح العقلي وصفة النقص وهذا خلاف ما قرروه من الاتفاق على ادراك العقل صفة النقص «والتحقيق» ان صاحب المواقف أراد الاعتراض على أصحابه بانهم انما يثبتون صفة النقص ويعدونها محالة في حقه تعالى في النقص في صفاته وهو الكلام النفسي الذي جعلوه من صفاته الازلية واما خلق الكلام اللفظي في جسم حادث وخلق المعجزة فانه ليس من صفاته الازلية عندهم بل هو فعل من أفعاله تعالى وليس بقبيح كسائر أفعاله كذا قرره سيلان في حاشيته وحقق أنه وهم المصنف في محل نقل كلام المواقف ، اذا عرفت هذا فعني كلام الشريف فاصحابنا كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى معناه ان الكلام اللفظي من أفعاله وأفعاله تعالى لا توصف بانها صفة نقص انما يقال ذلك في صفاته وليس الكلام اللفظي منها فقولهم يعني اصحابنا ان الكذب صفة نقص اقرار بالقبح العقلي لان صفة النقص لا تجرى في أفعاله بل قياس رأيهم ان يقولوا انه يفعل تعالى الكذب ولا يقبح منه الا أنه ورد الشرع بقره تعالى عنه وعلم من الدين ضرورة وهو الجواب الذي قال عليه الاعتماد «قلت ولا يخفى انا قد نقلنا نص الفخر الرازي بان الكذب صفة نقص لا تصدر منه تعالى وهب ان تحقيق مذهبهم هو ما قاله الشريف فانه لا يخفى بطلان هذا على أصلهم لان الكلام اللفظي هو الكتب المساواة مثلاً وان كان من أفعاله فانه اخبار عن الكلام النفسي وعبارة عنه قطعاً اذ الالفاظ قوالب المعاني ، واذا كانت اخباراً عنه وهو صفة ذاته فانها لا تكون الا أخباراً صادقة يستحيل فيها الكذب والا لما كانت اخباراً عن الصفة وهي اخبار عنها هذا خلف وحينئذ يتم القول بان الكذب في الكلام اللفظي صفة نقص يتعالى عنها لانه عبارة عن النفس فكما لا يجوز في النفس أن يكون كذباً لانه يلزم منه صفة النقص فاللفظي عبارة عنه فلا يجوز ان يصح كذب العبارة ويمتنع كذب العبر عنه

(قوله) انما هو لخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يعني خبره بالصدق لا لكونه قطعاً وقوله وذلك أي خبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بامتناع الكذب على الله تعالى (قوله) وهذا عليه الاعتماد ، قد عرفت وجهه مما سبق (قوله) وهي تصديق فعلي ، يعني فلا يتوقف صدقها على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم المتوقف على صدقه تعالى بل اذا كانت تصديقاً فعلياً فصدقها باجراء الله تعالى العادة كما سيأتي فلذا قال المؤلف عليه السلام ثم قال وكيفية دلالتها الخ أي دلالة المعجزة على الصدق

للتحصين والتقيح فان الكذب هو من صفات الافعال وهو غير قبيح عندهم ويجوز على الله سبحانه ولعل هذا هو وجه حمل الشريف للكلام المضد عليه وهو حمل متعسف وخروج عن ظاهر ما يفيد كلامه وقد سبق نقل كلام السعد في المقاصد وابراده لكلام المضد على الوجه الذي أراده المؤلف عليه السلام من أن تسليم النقص في الافعال هو بعينه القول بالتبجح العقلي والله سبحانه أعلم ح

(قوله) ولا ينبغي مافي هذا الكلام من التعسف ، بحمل التصديق على خلاف حقيقته لتفسير قرينة ولأن كيفية الدلالة اذا كانت باجراء الله المادة والمادة يجوز تخلفها فدلالتها على امتناع الكذب مع هذا التجويز تعسف « قلت » ويؤيد ذلك ما ذكره في بيان كون دلالتها عادية حيث قالوا دلالة المعجزة على الصدق ليست عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل اذ لو كانت عقلية لم تتخلف وليس كذلك دلالة المعجزة فان المخوارق الحاصلة عند قيام الساعة كأنفطار السماء قد تخلفت دلالتها على صدق مدعي الرسالة اذ لا ارسال في ذلك الوقت وكما في اظهارها على يد الكاذب فانه ممكن امكاناً عقلياً لشمول قدرة الله للممكنات بأسرها لكنه ممنوع عادة بل دلالة المعجزة على الصدق عادية لا إجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها وبينوا ذلك بمثالين ذكرهما في شرح المواقف ثم ان القاضي الباقلاني اعترضهم بان ذلك ان كان باجراء الله تعالى العادات فاذا جوزنا انخرق العادات عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز (قوله) لعدم النظر منه ، ان اريد بالنظر الفكر فيما يؤدي الى ﴿٣٢١﴾ العلم بصدقها فقد عرفت ان العلم

بصدقها عندهم عادي حاصل بخلق الله ولعله أراد بالنظر مشاهدة المعجز والشعور بها ليستقيم العلم العادي ولا يخلو الكلام عن خفاء (قوله) مقدور لله ، أي لا محال كما ذكره الكون قد عرفت ان الاشعرية يقولون أيضاً بأنه ممكن مقدور لكنهم يقولون بامتناعه عادة لا عقلاً والعقلية يقولون بأنه مقدور أيضاً لكن امتناعه لكونه قبيحاً عقلاً فيمتنع وقوعه عقلاً في حق الله تعالى اذ هو اضلال فيكون العمدة في الجواب هو بيان وجه امتناعه عند العقلية فهم يقولون امتنع عقلاً والاشعرية يقولون امتنع عادة ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك فتأمل

ولا ينبغي مافي هذا الكلام من التعسف مع اننا قطع بأنه قد لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر منه في المعجزة فلم يخلق فيه فلم تقم عليه الحجة وبطلانه معلوم ، والحق ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى (و) نالها وهو الراي ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعاً فقط (لجاز التعاكس) فيهما فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة «واجيب (١)» بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بأحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في اثناء الدليل الاول (٢) وقد استدلل على اثباتهما بالعقل بأدلة

(١) هو صاحب التجريد اه (٢) حيث قال فلا يرد ما قيل اه وفي حاشية حيث قال والمنع مكابرة الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) لا بالمعنى المتنازع فيه ، أقول قد عرفت ان المعنى غير المتنازع فيه هو أحد المعنيين فتذكر

(قوله) ما قبحه العقل ، لم يذكر لفظ العقل في بعض النسخ كما هو عبارة شرح التجريد وهو الاولى (قوله) في اثناء الدليل الاول ، حيث قال كل ذلك يدركه العقل بديهية الى قوله فلا يرد ما قيل الخ

(قوله) بل دلالة المعجزة على الصدق عادية ، ويمكن أن يقال اذا كانت دلالة المعجزة على الصدق باجراء العادة فكيف بالمعجزة الظاهرة على يد أول نبي اظهرت على يده المعجزات فتأمل اه سيدي اسمعيل بن محمد قال ووافق كلامه كلام القليلي في الارواح اه ح (قوله) ويكون ذكر كونه مقدوراً توطئة لذلك ، ويحتمل ان المؤلف أراد بقوله مقدور لله الجواب عن ظاهر مقاتلهم التي نقلها المؤلف سابقاً حيث قال والنقص على الله تعالى محال اذ قد عرفت تضعيف صاحب المواقف لتلك المقالة كما نقلناه عنه اه منه ح (قوله) وهو الاولى ، بل هو المتعين كما لا ينبغي اه ح عن خط شيخه

حقيقية والزامية غير مذكورناه تركناها اختصاراً (قالوا) اولاً محتجين على مذهبوا
اليه من نفى حكم العقل بهما (العبد مجبور (١) في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم
العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً، بيانه (٢)

(١) هذه عبارة المواقف في المقصد الخامس من الموقف الخامس فسرنا بعد ذلك بان مرادهم
بالمجبور غير المستقل بالفعل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) أى بيان كونه
مجبوراً اه شرح مواقف

(قال) قالوا العبد مجبور الخ، أقول « اعلم » ان هذا الدليل ذكره ابن الحاجب وزيفه بقوله
وهو ضعيف ثم ذكر ما ذكره المصنف في وجه الضعف فما كان يحسن من المصنف ان يذكره
لانه اذا ضعف الحضم دليل مداه فقد كفانا مؤنة الكلام عليه والسعيد من كفى ومثل
هذا تضيق للاوراق والاقوات وكأنه لما رأى الحق المضد قد رد على ابن الحاجب بما
سبذ كره المصنف قريباً رجح عنده عدم ضعف الدليل فذكره وقوله مجبور في افعاله، يقال
لو كان كذلك بطل ما اتفقوا عليه من اثبات ادراك العقل للقيح والحسن لصفة النقص
والكمال وملائمة الغرض ومنافرة أيضاً « واعلم » أنه قد اجيب عن هذا الاثر بالمعارضة
بان العقل حاكم عندكم كالشرع فيمتنع اثبات صفاته تعالى بحكمه حتى يعلم ان خالقه عدل لم
يخلق له حكم بالكذب، ولا تعلم كون خالقه عدلاً الا بحكمه فيصور وما هو جوابكم فهو جوابنا
وبالحل لجواز كذبه تعالى فان النزاع في صفة الفعل وخبره تعالى الذي جوزتم كذبه صفة
ذات لانه نوع من الكلام الذى هو نوع من العلم كما تقرر في علم الكلام ويتمتع بخلق العلم
بغير الحقيقة لازوم الجهل المستلزم للعجز الذاتي للربوبية فيرجع النزاع الى ان كلامه تعالى صفة
ذات كما تقول أو صفة فعل كما تقولون ومحل الكلام ويتمتع بخلق المعجزة للكاذب
مسنداً بخلق الخوارق للدجال ونحوه من السحرة وخلق المضار المصيبة من لاذنبله والتكسين من
المعاصي ونحو ذلك مما يقبح من افعال مثله عقلاً وشرعاً فما هو جواب هاتى فهو جوابك، ولا يقال ان
كذب مثل الدجال وحسن المضار معلوم باخبار الانبياء عليهم السلام فان ما من نبي الا واذنر
قومه الدجال وعرفهم مصالحة خلق المضار من الاعواض والاعتبار لانا نقول ان استقلت
المعجزة بالدلالة على الصدق به بدون توقف على العلم بعدل الله تعالى بالعقل فهو مانع من كون
الاحكام كلها بالشرع وان توقفت على العلم بالعدل بالعقل كان ذلك نقضاً لدلائلها العقلية فانها
تبطل بالنقض لجواز كونها كخوارق الدجال واما الاعتبار فنفع الغير بضرة غيره قبيح،
والاعواض لا يعلم وقوعها الا بعد العلم بالعدل لكن العدل لا يعلم الا بوقوعها وهو دور
توقف، لا يقال قد قام دليل العدل بغيرها أعنى علم الله بقبح القبيح وغناه عنه لانا نقول
هذا موجود في الحسن وهو عالم بحسنه وغني عنه وقد فعله فالحق ان تجوز الحكمة في فصل
الامر في كاف في حسن الجمع، والقول بلزوم افحام الرسل حيث يقول الكافر لا أنظر في
معجزتك حتى يجب علي النظر بالشرع لكن لا وجوب لشرع الا بالشرع فيصور ساقط
لانه مع كونه لازماً على تقدير الوجوب بالعقل أيضاً معاندة اذ قوله لا أنظر حتى يجب على
ظاهر في العناد فان المناظرة والافحام لا يكونان الا بحجة لا بعناد فان المناظرة ليست على
الوجوب بل على الانصاف والانصاف اذا حصل ملزوم للنظر وقد استوفينا أدلة استقلال

(قوله) قالوا العبد مجبور الخ، هذا من أدلتهم المزيفة عند ابن
الحاجب لانه ضعفها بما ذكره
المؤلف عليه السلام من قولهم
ورد ما أسكوا به الخ وقد أورد
المؤلف عليه السلام في تحرير هذا
الاستدلال وجوابه حاصل ما في
شرح المواقف (قوله) بهذه
الصفات، الاشارة الى الحسن
والقبح في الأفعال فلذا جمعها في
قوله هذه الصفات نظراً الى تكررها
في الأفعال وان كان المتقدم وصفين
فقط وهما الحسن والقبح

(قوله) وان كان المتقدم وصفين،
أو باعتبار ان أقل الجمع اثنان اه
منه ح

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه واجب والترك ممتنع
(والا) يكن كذلك بل يتمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه
على مرجح للفعل على الترك اولا (فان لم يتوقف على مرجح) بل صدر عنه قارة ولم

المعجزة بافادة الصدق والعدل في شرح شرح القلائد انتهى الا أنه يقال على قوله حتى يعلم
أن خالقه عدل لم يخلقه للحكم بالكذب بماذا يعلم وقد ابطلت العقل والشرع وطويت بساط
التكليف وهذه سفسطة لا تسمع ولا يلتفت اليها وهذه المعارضة قد أوردها السيد في مؤلفاته
كلها الاصولية وهي التي حكى المحقق المقلبي أوائل العلم الشامخ أنه وقف عليها في شرح
النبيد على الفصول عنده فأورد عليه ثلاثة ايرادات « الاول » ان كلام الناس مبني على صحة
العقول « الثاني » هل بالعقل عرفت هذا « الثالث » اذا بطل العقل والشرع فلا حجة
لرسول، وحكي أجوبة للسيد عليه غير قوية والحق في المسئلة مع المقلبي، واما الحل الذي
ذكره فانه صحيح سواء قالوا الكلام من صفة الذات أو من صفة الفعل فانه ان كان من
صفة الذات فالكذب صفة تقص لا تجوز عليه وان كان الكلام من صفة الافعال فانه عبارة
عن الكلام التام الذي هو صفة الذات والكلام التام يسمى يتبع الكذب فيه لما ذكر فيممتنع
أيضا في الكلام اللفظي لكونه عبارة عنه كما ذكرناه قريبا، وأما قوله وقد استوفينا
استقلال المعجزة بافادة العلم بالصدق والعدل في شرح شرح القلائد، فنقول أنه قال فيه
بعد كلام ولا نسلم ان العلم بكون المعجزة دالة على الصدق يتوقف على العلم بكون فاعلها
لا يخلقها الا للصادق وسند المنع هو ان دلالة المعجزة لذاتها أعني لكونها معجزة ولهذا
منع أن تخلق للكاذب لدالاتها على تصديقه بمجرد كونها معجزة للبشر لا للنظر الى كونها
من فعل الله ويدل عليه قوله تعالى « فأت به ان كنت من الصادقين » فأتنا بما تصدنا ان
كنت من الصادقين فجعل الصدق لازما للانيان بالمعجزة، وأيضاً لو فرضنا أن الانبياء
عليهم السلام يدعون وحاشا ان الله تعالى يفعل القبيح أو يبيح تعالى عن ذلك ثم يجيئون
على ذلك بمعجزة على شروطها هل كانت تدل على صدقهم فيجب اتباعهم فيما ادعوه أو لا تدل
ان قلتم تدل كان ذلك نقضاً واضحاً لما اشترطتم في دلالاتها من كون فاعلها لا يفعل القبيح وان
قلتم بانها لا تدل كان البراهمة أن يقولوا ذلك لما ادعوه من قبس ما جاءت به الانبياء عليهم
السلام من جواز ذبح البهائم ونحوه فلا تكون المعجزة دليلاً عليهم ولا حجة لله ولا لرسوله
والاجماع منقاد على أنها حجة بالغة على المؤمن والكافر، واما قولكم في دفعه ان الشارع
لما أباح ذبحها علمنا أنه قد ضمن لها عوضاً يقابله فيرتفع حقيقة الظلم عنه فانما هو مجرد تصديق
للشارع في تحسين الذبح وهو غير مستند الا الى بحبته بالمعجزة الموجبة لتصديقه وهو وان
كان كافياً كما هو الحق لكنه محل نزاع البراهمة اذ محصله الاستدلال بفعل القبيح العقلي
على كونه حسناً وهو محل نزاعهم اذ يلزم أن يحسن من الشارع فعل كل قبيح عقلي لحكمة
معينة ولا وجه لاستحسان قبيح دون قبيح وذلك يوجب أن لا يكون للعقل حكم مبتوت
وأتم تمنون ذلك حين لا نلقون مقاليد الاحكام كلها لله، وأيضاً لو منع تجوير كون فاعل
المعجزة يفعل القبيح عن دلالاتها على الصدق لمنح تجوير كون العالم ليس من فعل الله كما تقول
المفوضة والباطنية والنجمية والطبائية عن دلالاته على وجوده، يقال فان قلتم قد بطلت هذه
التجويرات بالدليل قلنا وكوزه يفعل القبيح قد بطل بالدليل وفي القامع لا يلزم تقديم ابطال

(قوله) فان لم يتوقف على مرجح،
أصلاً لا ارادة ولا غيرها

يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه (فاتفاق) أي فالفعل اتفاق صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختيارياً (١) لأن الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (٢) والا (٣) يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد او لا ان لم يكن من العبد فالفعل مثله وان كان من العبد (عادالتقسيم) بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (٣)

(١) فلا يتصف بحسن ولا قبح اه (٢) يعني ترجح الوجود على الترك لا أنها نصيره راجحاً اذ قد يريد المرجوح وهو ما تركه أولى من فعله اه (٣) أي عن العبد اه (*) قال المضد ان افتقر الى مرجح فع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازماً فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل، وعبرة الحلبي في طرحه على مختصر المنتهى المسمى غاية الوصول فع ذلك المرجح اما أن يكون الفعل واجباً أو جائزاً ويعود التقسيم الى أن ينتهي الى الوجوب وهو قول بالجبر اه

(قوله) فاتفافي ، فهو كفعل السامي والنائم (قوله) فالفعل مثله ، أي في أنه ليس من العبد كما هو ظاهر العبارة، وفي شرح المواقف أن الفعل يكون مع ذلك المرجح واجب الصدور والا لم يكن ذلك المرجح مرجحاً تاماً واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه كان اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال

خلاف المطلوب على الجزم بالمطلوب لدليله وذلك ان الموصل الى المطلوب انما هو دليله لا ابطال ما عداه وان كان قد يستلزمه اذا كانا في طرفي تقيض، وتحقيق التامين أيضا ان تصور خلاف المطلوب في نفسه كثيراً ما يتأخر عن الجزم بالمطلوب وان ابطاله يتوقف على تصوره فكيف يتصور الجزم بالمطلوب لدليله على ابطال شيء لم يتصور، اذا لوجب ان لا يجوز بمطلوب عند وجود دليله فالتجوز معارض لم يتصور أو قد تصور لكن لا يعلم تمام معارضته وكل ذلك وجوع الى مذهب السوفسطائية من قبول الشك في العلوم كلها ولنعقد الدليل على المطلوب بتصحجه بأمرين « أحدهما » كون دلالة المعجزة على الصدق لا يتوقف على غير العلم بكونها معجزة كما حققناه « وأما الثاني » فن العلوم ان ايمان من آمن بالانبياء عليهم السلام من الكفار الخالص النافين للصانع لم يتوقف الا على العلم بالمعجزة من دون نظر الى كونها من فعل الله أو فعل غيره فضلا عن عدل لا يفعل القبيح من ارسال الكذابين وخلق المعجزة لتصديقهم وهذا المعنى مما علم ضرورة بين أهل الاسلام ومن ادعى أنهم لم يؤمنوا الا بعد تصحيح النظر في الحكم أولا بعدل الله بوجه اليه سهام التكذيب بألسن موارد الكتاب والسنة فان ايمان السحرة عقيب لقاء العصى بعد اعتقادهم ربوبية فرعون العقيدة الجازمة وكذلك ايمان فرعون أيضا حال انطباق الآية عليه وايمان قوم موسى لما رأوا العذاب وغير ذلك مما يطول تعداده ويسمح ايراده كل ذلك مما يدل على أن الايمان بمجرد روية المعجزة لتقدم المهلة المتسعة للنظر في أنه يجوز من الله خلق المعجزة على يد الكذاب أو لا يجوز، وأيضا لو سلم بقاء تجويز الكذب عند رؤية المعجزة على بعده فهو تجويز مرجوح فان الخوف معه والامن مع تجويز خلافه وهو الصدق كما يشير اليه قول مؤمن آل فرعون « ان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك صادقا يصيبكم بعض الذي يعدكم » واذا كان الكذب تجويزاً مرجوحاً كانت المعجزة دالة على الصدق دلالة راجحة والدلالة الراجحة هنا توجب الطمأنينة للامن ولا يزيد من الدليل غير ما يوجب الاعتقاد المطابق الثابت بالطمأنينة واذا ثبت دلاتها على صدق من جاء بها ثبت الاستدلال بانجاء به في علمي أو عملي من غير فرق وهذا هو المطلوب من صحة الاستدلال بالسمع على الاهليات

(قوله) ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته الخ ، هذا زيادة من المؤلف لم يذكرها ابن الحاجب ولا شرح كلامه في تضعيف الاستدلال لأن استناد الحركة الاولى الى قدرته اذا كان معلوماً ﴿٣٢٥﴾ بالضرورة وانه لولاها لم تصدر عنه

تلك الحركة لم يتوجه قوله عليه السلام فيما يأتي واجيب عن الاول بان الضروي وجود القدرة لا تأثيرها لأن استناد الفعل الى القدرة وتوقف صدورهما عليها هو معنى تأثيرها فكيف يتوجه منعه فيما يأتي مع الحكم هاهنا بكونه معلوماً بالضرورة فتأمل (قوله) ولا قائل به ، أي لا قائل بأن التكاليف كلها تكليف بتلاطيق وان جوزوا ذلك أو قالوا بان البعض من ذلك فلا يتوجه الاعتراض على المؤلف بان بعضهم جوزوا فلا وفاق

(قوله) هذا زيادة من المؤلف الى آخر القول ، هذه الزيادة من المؤلف هي حاصل ما في المتن وقد قبلوه عن المعتزلة فقول المحقق أنه لو كان ضرورياً لما منعه في قوله واجيب عن الاول ، فيه نظر لأنه لا يختص بزيادة المؤلف ولأنه قد صرح بان انكار الضرورة مكابرة ولأنه قد أجاب عن منعه الضرورة في التأثير ودعواهم أن الضروي وجود القدرة لا تأثيرها أن وجود القدرة انما طريقته التأثير فقي كلامهم مغالطة وعدم انصاف الخ والله أعلم اه عن خط سيدنا ابراهيم خاله رحمه الله ح (قوله) فكيف يتوجه منعه الخ ، ينظر في كلام

فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطراً لا اختيار له في افعاله على جميع التقادير وكان مجبوراً فيها فلا يتصف بشيء منها بالقبح والحسن العنيلين بالاجماع المركب اما عندنا فاذا لامدخل للعقل فيها واما عندكم فلأنها من صفات الافعال الاختيارية (١) (ورد) ما تمسكوا به اولا (بمقابلته للضرورة) فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها لانه سفسطة باطلة ومكبوة ظاهرة « بانه » ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختياراً في افعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كحر كتي الضعوف والسقوط ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره وانه لولاها لم يصدر عنه شيء منها (و) ثانياً بلزوم (جزيه) أي الدليل (في افعال) (٢) (الله تعالى) بأن يقال ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر والافان لم يتوقف على مرجح فانفاقي الى آخر ما مر (٣) فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثاً بلزوم (نفي الحسن والقبح الشرعيين) (٤) لانها في الشرع من صفات الافعال الاختيارية ايضاً فان حركه للرئش والنائم والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم ايضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق ولا قائل به «ورابعاً» بأننا نختار ما نلزمنا اليه بقولنا (ثم المرجح) (٥) لفعل العبد على تركه هو (الارادة) للفعل التي شأنها الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد

(١) يريد وقد بطل كونها اختيارية لانه مجبور اه (٢) في نسخة في افعاله اه (*) مع انصافها بالحسن فلم يلزم الحكم وهو عدم انصافها بحسن ولا قبح اه (٣) قلت لكن ينبغي هنا أن يقال فاما بان يكون ذلك المرجح من الله تعالى بدل قوله فيما سبق اما ان يكون المرجح من العبد الخ اولا اه من خط سيلان (٤) لأن التكليف لغير المختار وان كان جائزاً لكنه غير واقع اه تلويح (٥) لفظ المضد نختار أنه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به اولا ، اذ لا معنى للاختياري الا ما يرجح بالاختيار اه

(قوله) ويعلم بالضرورة ان الاولى تستند الى قدرته واختياره ، أقول أي والثانية لا اختيار له فيها « قيل » لا يخفى ان الخصم منع ضرورة الاختيار في حركه الصاعد لان المستدل ان أراد أن الاختيار فيها بديهي فمنوع مستدل بان بداهة الاضطرار في حركه الصاعد لا تستلزم بداهة الاختيار في حركه الصاعد وان أراد أن ضرورة الاختيار في حركه الصاعد استدلالية كفي ذلك في الفرق المدعى ولم يستلزم ضرورة الاختيار وانما يستلزمها دليل عليها آخر لكنه ان وجد ما مضى بدليل الاضطرار المذكور فهو مسموع لكونه ليس استدلالاً في مقابلة بديهي وانما هو استدلال مقابل استدلال اه (قال) المرجح الارادة ، أقول وقال ابن الحاجب والتحقيق أنه يرجح بالاختيار ولا أدري ما وجه عدول المصنف عنه الى الارادة الا أن يريد ان ارادة الفعل هي اختيارية تلاقى الكلامان الا أن في نجاح الطالب أن القوم يريد الاشعية معطون لمعنى الاختيار في

القاضي فكلام المؤلف قيم لأن الذي يحصل من كلامه الاول اثبات الضرورة لتأثير الوجود القدرة والذي وقع به الجواب من جانب الاشاعة أن الضروي وجودها لا تأثيرها فلا تدفع في كلام المؤلف الا لو كان من جانب قائل واحد فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) أي لا قائل الخ ، ينظر كيف توجيه هذه القولة فلم يظهر لها معنى اه ح عن خط شيخه

مجبوراً في أفعاله وهذا هو الحل، (١) وما قبله أما نقض أوفى حكمه «واجيب» عن الاول

(١) قال العضد وهو التحقيق والبواق الزامية اه

(قوله) وما قبله اما نقض، كالثاني
والثالث أو في حكمه أي في حكم
النقض، ومعنى النقض كما ذكره
في الآداب تخلف الحكم عن الدليل
كأن يقال وجد الدليل بعينه في
هذه الصورة ولم يوجد الحكم
فيها كما في الثاني والثالث ومعنى
كونه في حكم النقض أن يستلزم
الدليل فساداً آخر كما في الاول
فانه استلزم نسب الدليل في مقابلة
الضرورة وذكر شارح الآداب بأن
النقض لا يمتنع بالتخلف وجعل
القسمين نقضاً وجعل النقض عبارة
عن منع بان يقال ان هذا الدليل
غير صحيح اما لتخلف الحكم
المذكور عنه أو لاستلزامه فساداً
آخر على أي وجه (قوله) واجيب
عن الاول الخ، هذه الاجوبة
ذكرها في شرح المختصر وتبعه
شارح المواقف رداً لتضعيف
ابن الحاجب

(قوله) كما ذكره في الآداب،
آداب البحث العضدي اه

البارئ تعالى وفي المخلوق اما في البارئ تعالى فلان المرجح قديم كما ذكره العضد هنا وذكره
غيره مع قولهم يجب الفعل عند حصول المرجح دفعا للتسلسل فصار مضطراً أي ليس له ان
لا يفعل فلا يكون مختاراً وأما في حق العبد فلان الاختيار بزعمهم مخلوق فيصير العبد عند
خلقه مضطراً اذ يوجد الله فيه الفعل وليس له دفعه فقد عاد الوجود كله الى الايجاب
والاضطرار وهو الفاسفة المحضة وهم تارة يفسرون الكسب بالاختيار ويصرحون بانه مخلوق
لله تعالى واخرى بانه قيام الفعل بالعبد ويفسرون القيام بمحاولة فيه كونه كما مضى من تصريح
العضد والمواقف والجواهر وكما قال هنا وحقيقة القيام هو التبعية في التحيز وصرح به السعد
وغيره انتهى «قلت» وقد قدمنا تصريح ابن أبي شريف بترادف القيام وتفسيره له بالامزيد
فيه بل قال ابن تيمية في كتابه منهاج السنة مالفظة ان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه
الا بترجح تام يستلزم وجود ذلك الممكن لان ذلك المرجح التام لو لم يستلزم وجود الممكن
كان وجوده مع المرجح التام جائزاً لا واجباً ولا ممتنعاً وحينئذ فيكون ممكناً فيتوقف على
مرجح لان الممكن لا يحصل الا بمرجح فدل ذلك على أن الممكن اذا لم يحصل بمرجح يستلزم
وجوده امتنع وجوده وما دام وجوده جائزاً غير لازم لا يوجد وهذا هو الذي يقوله أئمة
أهل السنة المنتهون للقدر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم وهذا مما احتجوا به على أن الله خالق
أفعال العباد انتهى بلفظه فقد أبان لك ايجاب المرجح لوجود الممكن وانه كذلك في حق الله
تعالى ويضم الى قول العضد المرجح قديم فيلزم قدم العالم اضطراراً لا اختياراً وقوله
ان هذا مما احتجوا به على أن الله تعالى خالق أفعال العباد لانهم يقولون أن الله تعالى خالق
المرجح للعبد وبعد خلقه يجب الافعال اضطراراً وهذا نفي للاختيار بالسلبية «واعلم» أن
التحقيق انا نختار أن الفعل مقتدر الى مرجح غير موجب ونمنع التقسيم وتسلسله لان تسلسله
ينقطع لا بالاختيار للفعل عند وجود ذلك المرجح، وأما قول أبي هاشم انه اذا وجد الداعي
وانتفى الصارف وجب الفعل، وصولة الرازي بهذا على المعتزلة والزام أبي هاشم الجبر فالتحقيق
ان الداعي الى الفعل لا ينفك عن الصارف عنه الذي هو داعي الترك فانه مامن فعل الا وهو
مشتتل على مصلحة وممنسدة فالداعي والصارف متماثلان على الفعل والترك ولا يترجح أحدهما
الا باختيار العبد وقال الخليلي في شرح المختصر «فان قلت» التقسيم وارد لانه مع الاختيار
ان وجب الفعل لم الجبر والا لم الاتفاق «قلت» عنه جوابان «أحدهما» وهو الحق أن
الفعل مع الاختيار يكون واجباً ولا يلزم من وجوب الجبر اذ هو وجوب لاحق حصل بعد
فرض وجود العلة التامة التي هي القدرة والداعي ولا يلزم من حصول هذا الوجوب حصول
الواجب السابق والموجب للجبر اذ هو الوجوب بالمعنى الثاني لا الاول انتهى وقد
طال البحث لما فيه من الاشكال فأردنا ايضاحه فمحول الرجال (قوله) واجيب عن الاول،
أقول هذه الاجوبة للعضد في شرحه لكلام ابن الحاجب

(قوله) وجود القدرة لاتأثيرها، أي لا وقوع الفعل بتأثير قدرة العبد واختياره والاستدلال انما هو على شيء الثاني وهو التأثير لا الأول وهو وجودها فلا يكون مصادماً للضرورة (قوله) بان مرجح فاعليته تعالى قديم الخ، هذا الجواب ذكرته الاشعرية على تقدير تسليم ان الفعل الواقع للمرجح اتفاقاً لأن استدلالهم به فيما سبق انما هو الزام للمعتزلة على أصلهم من أن قدرة العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي كما ذكره في شرح المواقف وهم لا يقولون بذلك كما في الهارب من سبع اذا عرض له طريقان فانه يعدل الى أحدهما من غير مرجح ثم قالوا وعلى تقدير صحة ذلك نختار ﴿٣٢٧﴾ ان فعله تعالى متوقف على مرجح

لكن مرجح فاعليته قديم الخ (قوله) هو ارادته القديمة، أي تعلق ارادته كما ذكره الشريف قال لأن الارادة القديمة لانكفي في وجود الحادث بل لابد من تعلق لها به وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتباري بالقدم أو

بان الضروري وجود القدرة لاتأثيرها (١) وعن الثاني بان مرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح آخر (٢) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل (٣) والا كان مجبوراً في فعله « وعن الثالث » بانه لا يجب تأثير قدرة الفاعل في الشرعي (٤) بل يجب أن يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي (٥) « وعن الرابع » بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار العبد ليس باختياره والارادة التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله « والجواب » عن الاول بان جعل الضروري وجود القدرة

(١) أي المعلوم بالضرورة هو ان للعبد قدرة في مثل الصعود دون السقوط. واما ان قدرته مؤثرة فيه ليكون اختيارياً فلا اه سعد (٢) أي متجدد إذ علة الاختيار الى المرجح عندنا هو الحدوث دون الامكان اه تلويح (٣) في حاشية بعد كلام مالفظة على أن الشريف في أثناء هذا المقصد يعني السادس قال ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته لشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل له تلك الارادة سواء أرادها أم لم يردّها اه قبطل قوله تسلسل اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله بزيادة مفيدة (٤) في العبد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي يعني لا يحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير وعندكم لولا استقلال العبد بالايجاد والتأثير اه (٥) أجل المؤلف ما قصدوا في هذا الجواب، والحاصل انهم قد صدقوا أنه يكفي في الشرع المقارنة الجمالية عندم بخلاف العقلي فلا يكفي عند المعتزلة وأما الاشاعرة فلا يقولون بالعقلي فلو ذلوا به لكن أيضاً المقارنة الجمالية والمؤلف لم يقيد الشرعي بكونه عند الاشاعرة والعقلي بكونه عند المعتزلة والكلام مصرح به في شرح المختصر اه من خط سيلان

(قوله) وعن الثاني بان مرجح فاعلية العبد الخ، أقول لفظ العضد وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد انتهى وكأنه نقله المارح بالمعنى وبسطه ايضاً لمراهم ولا يخفى أنهم قد التزموا أن العبد مجبور وانما فروا عن كونه تعالى مجبوراً ولكنهم كروا الى ما عتبه فروا كما قرره (قوله) وعن الثالث الخ، أقول عبارة العضد وعن الثالث ان وجود الاختيار كاف في الشرعي قال السعد أي لا يحتاج الى استقلال العبد بالايجاد والتأثير

عن الاول، يعني من أجوبة شارح المختصر

(قوله) كما في الهارب من سبع الخ، تمثيل لما أرادته الاشاعرة اه ح عن خط شيخه (قوله) بل لابد من تعلق لها به، أي بالحادث اه وقد اعترض صاحب الجواهر ما ذكره من اتصاف التعلق بالقدم قال لأن التعلق أمر اعتباري واتصاف الاعتبار بالقدم أو الحدوث محال اه منه ح وقد تقدم نقله في بحث اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى اه ح

(قوله) مغالطة ، بجعل مجرد وجود القدرة هو الضروري وهو تأثيرها على ماهو الحق ولهذا قال وعدول عن الانصاف وذلك لانهم عدلوا في الجواب عن التأثير الى مجرد الوجود هذا ما ينبغي في توجيه كون ما ذكره مغالطة فان الظاهر ان ما ذكره منع لامغالطة (قوله) فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا ، « اعلم » ان المؤلف عليه السلام قد ذكر العلم بوجود القدرة طريقين الاول ما ذكره هاهنا والثاني ماسيئ من قوله ولولا تعلقها بالفعل الخ ، وقد ذكر المؤلف ما يفيد الحصر في الاول والثاني فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين وفي وجه ذكرها جميعاً مع ان الثاني مغن عن الاول ومغن عما ذكره بينهما . ولعله يجاب بان الاول طريق الى العلم بوجودها في الفاعل قبل ايجاد الفعل والثاني طريق الى وجودها فيه حال الفعل لانها هي المؤثرة فيه « وبيان » ذلك ان معنى اختيارنا في أفعالنا عدم توقعها على شيء سوى الارادة منا ومعنى هذا التوقف ان أردنا الفعل أو وجدناه وان لم نرده لم نوجده وهذا هو معنى الاختيار فلذا عطف عدم التوقف على قوله باختيارنا كالتفسير له وهذا طريق الى العلم بوجوده ﴿ ٣٢٨ ﴾ القدرة فينا قبل الفعل وأما قوله ثم انا وجدنا مختاراً الخ فهو نتيجة الكلام

السابق فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ لكان أولى وقوله ولولا تعلقها أي القدرة وقوله لم نعلم وجودها أي حال الفعل « اذا عرفت » هذا الكلام اندفع قول الاشاعرة ان الضروري هو العلم بوجودها لاتأثيرها (قوله) وعن الثاني بانه لا يفيدكم الخ ، هذا الجواب قوي لازم ولهذا لم يتخلص منه السيد المحقق في شرح المواقف والحمد لله فانه قال لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة بطريق الايجاب فاذا وجب الفعل الى آخر ما ذكره المؤلف وجعله بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر قادحاً عليهم حيث قال لكن الحق ان القول بتحقيق

لاتأثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا في أفعالنا وعدم توقعها على شيء سوى ارادتنا ثم اذا وجدنا مختاراً يتمكن من فعل دون آخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بأفعالنا وتأثيرها فيها لم نعلم وجودها أصلاً على أن نفي تأثيرها يرفع فائدة خلقها اذ وجودها ولا أثر لها كعدمها ، وعن الثاني بانه لا يفيدكم ما ذكرتموه لان ارادته تعالى قديمة عنكم وفعله تعالى مستند اليها وجوباً عندكم وهي مستندة الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرق اليه الايجاب (١)

(١) لكن في المقصد السادس من الموقف الخامس من كتاب المواقف ما حاصله أن الأصل عند الاشعية أن الفعل لا يحتاج الى الداعي وان الترجيح للفعل أو الترك يقع بلا مرجح فلا يلزمهم ما ذكر هنا من تطرق الايجاب الى فعل الله . وانما يلزمهم لما اعترفوا بلزوم المرجح ليم لهم الزام المعتزلة بالجبر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

(قوله) مغالطة الخ ، أقول ولانه لا برهان على وجودها الا أثرها فان الأثر برهان أني على الله والى ما علم الله فانا لا نعلم بعض الاخلاط الا بالحي (قوله) بطريق الايجاب ، أقول أي فلا يكون تعالى مختاراً في أفعاله بل مجبوراً كما حققناه قريباً على أنه لا يصلح الجواب عن المعتزلة على الاشعية بقدم الارادة

شوب من الايجاب في حقه تعالى مما لا يجري عليه المؤمن بل لا يبعد أن يقال أنه كفر انتهى وصاحب الجواهر أيضاً ضعف الثاني من أجوبة المضد بقريب مما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) بطريق الايجاب ، اذ لو كان صدور الارادة القديمة بطريق الاختيار لزم أن لا يكون القديم قديماً فثبت أن استنادها بطريق الايجاب (قوله) تطرق اليه الايجاب ، فلا يكون بطريق الاختيار

(قوله) فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين الخ ، ينظر فان في الكلام تنافضاً فقوله أولاً فينظر في تصحيح الجمع بين الحصرين ينقضه قوله مع ان الثاني مغن عن الاول لانه هو ويحتاج الى التصحيح لو اختلف الطريقتان وهذا انما هو اختلاف عبارة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فلو قال فاذا وجدنا مختاراً الخ ، هو كذلك في النسخة المقررة على المؤلف اه من خط سيدي احمد رحمه الله ح (قوله) اندفع قول الاشاعرة الخ ، لكن هذا اذا سلم دعوى الضرورة على اختيارنا اه منه عن خطه وغيره

(قوله) لا يدفع الجبر ، أي علم استقلال العبد كما هو مرادهم في هذا المقام حيث يقولون فعل العبد واسطة بين الجبر والاختيار فأشار المؤلف عليه السلام إلى أن لافرق عند التحقيق (قوله) بالضرورة ، متعلق بالمنافي (قوله) بعض الأفعال الواجبة ، أي الذي يجب وجودها عند تحقق الإرادة والمراد بالبعث هو الفعل الشرعي أي ما حسنه الشرع أو قبحه كما عرفت (قوله) اختياريًا ، قد عرفت أنهم لا يقولون بأن بعض الأفعال اختياري بل أن وجود القدرة والاختيار في الجملة كاف في بعض الأفعال عندهم وغير كاف في بعضها وهو العقلي عند المعتزلة لا عندهم لكن المؤلف بنى هذا الجواب على ما سبق له من إطلاق الشرعي والعقلي وقد عرفت أنه لا بد فيهما من التقييد كما سبق (قوله) تكذيب الحقيقة ، لما عرفت من أنه لافرق بين وجود القدرة من غير تأثيره وهو المسمى عندهم بعدم الاستقلال وبين الجبر المحض (قوله) لأنسلم أن الإرادة من فعل الله ، لم يذكر المؤلف سند هذا وهو محقق في موضعه من علم الكلام (قوله) لأن المحتاج إليها ، أي الإرادة (قوله) هو المتوجه ، ﴿٣٢٩﴾ على لفظ اسم المفعول وهو المراد

(قوله) لا الحاصل ، وهو الإرادة (قوله) بتبعية القصد إلى غيره ، أي إلى غير الحاصل وهو المراد ولو قال بتبعية غيره لسكان أولى لأن القصد هو الإرادة فيكون المعنى حصلت الإرادة بتبعية إرادة الغير فيعود الأشكال وهو التسلسل (قوله) قالوا ثانيًا الخ ، هذا أيضًا من أدلتهم المؤلفة عند ابن الحاجب (قوله) ثم أنه موجود ، أي موجود زائد ولا بد من زيادة قيد وهو أنه غير قائم بنفسه كما ذكره السعد وإذا كان موجودًا زائدًا غير قائم بنفسه فهو معنى العرض القائم بغيره (قوله) لأنه ، أي القبح الدال عليه لفظ القبح فيما سبق. وهذا إلى آخره بيان للملازمة (قوله) القائم بالمعدوم ، لا يحتاج في بيان الملازمة إلى ذكر القيام بالمعدوم فلذا لم يذكره بل يكفي

« وعن الثالث » بأن ما ذكرتموه لا يدفع الجبر المتنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض الأفعال الواجبة اختياريًا مجرد تسمية تكذيبها الحقيقة « وعن الرابع » بأننا لأنسلم أن الإرادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد ولا يلزم التسلسل لأن المحتاج إليها هو المتوجه إليه قصدًا لا الحاصل بتبعية القصد إلى غيره (قالوا) ثانيًا (لو كان قبيحًا) (١) عقلاً (لقام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) (٢) الذي هو الفعل (لأنه) أي القبح وكذلك الحسن ليس نفس ذات الفعل ولا جزءًا منها بل هو امر (زائد) على الذات (لتعقل الذات دونه) (٣) ثم أنه (موجود لأنه تقيض اللاقبح القائم بالمعدوم) والقائم بالمعدوم معدوم فالقبح موجود والالزم ارتفاع التقيضين والتالي باطل لأن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعًا لتحيز الموصوف ولا يتصور إلا في التحيز بالذات لأن التحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعًا لثالث إذ ليس كونه متبوعًا لذلك الثالث أولى من كونه تابعًا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (٤) فلا يقوم به غيره (ورد بحجبه في الشرعي) بأن يقال لو كان

(١) اسم كان ضمير يعود إلى المذكور سابقًا من الظلم والكذب الضار أم (٢) لكنه لم يحم المعنى بالمعنى أم (٣) تعليل للزيادة وقوله لأنه تقيض اللاقبح تعليل لوجوده أم (٤) قال الأمدى أن قيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده حيث الجوهر تبعًا له فيه وقيام أحد العرضين بالآخر لا معنى له سوى أنه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض الآخر هو حيث ذلك الجوهر فهما معًا حيث الجوهر وقائمان به ولا معنى لقيام أحدهما بالآخر وإن كان قيام أحدهما بالآخر مشروطًا بقيام الآخر به أم سعد

أن يقال لا قبح سلب ، إذ لو لم يكن سلبًا لاستلزم محلا موجودًا فيمتنع صدقه على المعدوم وهو باطل ضرورة أنه يصدق على المعدوم أنه ليس بقبيح (قوله) معدوم ، فلو كان اللاقبح إيجابًا لما قام بالمعدوم (قوله) والتالي ، أي قيام المعنى بالمعنى (قوله) قيام الصفة ، كالقبح مثلا بالموصوف وهو العقل القائم بالفاعل (قوله) لأن المتحيز ، وهو الفعل كالظلم مثلا (قوله) بتبعية غيره ، وهو الفاعل لا يكون أي ذلك التابع متبوعًا لثالث وهو القبح وحيث فلا يكون للفعل وهو الظلم صفة وهي القبح (قوله) إذ ليس كونه ، أي المتحيز بالتبع (قوله) من كونه ، أي المتحيز بالتبع تابعًا له أي لثالث وهو القبح إذ لازمة لأحدهما على الآخر لكونهما متحيزين بالذات بخلاف الجوهر فله مزية وهو تحيزه بنفسه فكان أحق بأن يكون محلا للعرض قائمًا به

(قوله) فلذا لم يذكره ، لأن القيام بالمعدوم غير صحيح إذ لا حقيقة له أم ح

(قوله) والحدوث ، أي حدوث الفعل (قوله) والوجوب ، أي وجوب الفصل وإمكانه وقدمه وثبوت ونحوهما من سائر صفات الفعل (قوله) الأولى ، وهي الشرطية أي الملازمة (قوله) لا يجب وجوده ، فلا يكون معنى فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى (قوله) معدومين معاً ، كالممتنع واللامتنع لصدق الثاني على المعلوم الممكن (قوله) وموجودين معاً ، كالبياض والالبياض لصدق الثاني على السواد (قوله) ومنقسمين ، ﴿ ٣٣٠ ﴾ كلونية الجسم والالونية « وأعلم » أن المقصود يحصل بكونهما عديمين

قبيحاً شرعاً لقيام المعنى بالمعنى إلى آخره (و) أكذا (الحدوث) فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبيح أمراً موجوداً جار فيه وكذلك الوجوب والامكان (١) والقدم والثبوت ونحوها (وبمعنى الأولى) وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل (فان نقيض (٢) العدمي لا يجب وجوده) فقد يكون الشيء ونقيضه معلومين معاً وموجودين معاً ومنقسمين (وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق (٣) دون الوجود، وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الوجود واليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيها والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجودياً والاخر عديمياً بالمعنى الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجوداً لجواز كونه مفهوماً اعتبارياً ليس فيه سلب ولا يجب ذلك لمعنى الاول لجواز ارتفاعها بحسب الوجود في الخارج انما الممتنع ارتفاعها في الصدق (ومنع الثانية) وهو بطلان قيام المعنى

وانما ذكر القسمين الآخرين اسديفاء لأقسام المتضادين (قوله) وتحقيقه ، ذكره الشريف ووصى بالمحافظة عليه (قوله) والعدمي يقابله ، أي يقابل الوجودي (قوله) فيها ، أي في المعنيين المتقدمين فيكون العدمي هو المعلوم وما في مفهومه سلب (قوله) بالمعنى الثاني ، يعني ومقابله ولو قال كذلك لكان أولى والمراد بالثاني ما ليس في مفهومه سلب (قوله) لكن الوجودي بهذا المعنى ، أي المعنى

الثاني وهو ما ليس في مفهومه سلب (قوله) ولا يجب ذلك ، أي كون أحدهما وجودياً والاخر عديمياً مفهومه ، على الوجودي أي لا يجب ان لا يصلح عطفه في غيره (قوله) في المعنى الاول ، وهو الموجود ولو قال يقابله وهو المعلوم لكان أولى لارتفاعها بحسب الوجود في الخارج ، والاقبح معدومين والعدمي « فائدة » ذكر في الوجود ان الجمهور ذهبوا كون نقيض العدمي عديمياً لان التقابل بين الوجود والسلب معناه أن أحدهما وجودي والاخر عدمي كما

(١) بان يقال امكان المعنى الممكن كالعلم مثلاً زائد على مفهومه اذ يعقل العلم مع التدهول عن معنى الامكان والامكان وجودي لأن نقيضه لا امكان وهو سلب اذ يحمل على المعلوم واذا كان الامكان وصفاً وجودياً وهو قائم بالعلم لم قيام العرض بالعرض وهو محال لكن صحة اتصاف المعاني بالامكان جائزة بالاتفاق فذلك باطل اه منتهى السؤال (٢) في شرح ابن جفاف على الغاية ما قلناه وثانياً يمنع الملازمة بقولكم أنه يلزم أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لأن نقيضه لا قبح وهو أمر عديمي لقيامه بالمعنى اذا كان أمراً عديمياً فنقيضه وهو القبح أمر وجودي والا كان القبح ونقيضه عديمين ويرتفع النقيضان وهو محال ، ممنوع الملازمة اذ لا يلزم من كون الاقبح أمراً عديمياً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً لجواز أن يكون أمراً اعتبارياً ثبوته ويكون نقيضه نفي ثبوت لانفي وجود محقق ويكونان امرين عديمين معاً لا وجود لهما في الخارج وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق بمعنى أن الشيء الوجودي الصادق في الخارج لا يمكن أن يكون هو ونقيضه مرتفعين فيه وأما الأمر العدمي الذي لا يصدق في الخارج فانه يكون هو ونقيضه مرتفعين عن الخارج بلا استحالة في ذلك كالأبوة واللا أبوة فانهما مرتفعان في الخارج معاً لأنهما أمر عديمي والعدمي لا يلزم أن يكون نقيضه موجوداً في الخارج بل يكون عديمياً مثله فلا يلزم وجود شيء منها فيه اه (٣) قال الشريف وهذا التحقيق ينفعك في مواضع كثيرة فليكن على ذكر منك اه

لا ينبغي على الناظر في كلام العلماء في كتبهم قال وذهب المحققون الى جواز ذلك لوقوعه بين تقاض الامور الاعتبارية والمراد بوجوب كون أحدهما وجودياً والاخر عديمياً ان يكون أحدهما عدم الآخر لأن نقيض كل شيء عدمه لا كونه عديمياً (قوله) اذ لا يصلح عطفه على غيره فتأمل ، الظاهر صلاح عطفه على قوله لا بد أن يكون ، يظهر ذلك بجعل المشار اليه مكان اسم الإشارة اه ح عن خط شيخه (قوله) لا كونه عديمياً ، وقد استوفى الكلام في هذا المقام وهو بحث نقيض اه منه ح

(قوله) أن يختص شيء بآخر، وإن لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلوماً لنا كما ذكره في شرح التجريد (قوله) وسواء فيه الجوهر وغيره، مثل السرعة والبطء للحركة (قوله) والا فان قلنا الخ، أي والا يصدق هذا النبي بل قلنا ان التحيز متحيز تبعاً لتحيز الجوهر فان قلنا الخ (قوله) نفس التحيز، أي المتبوع (قوله) فقد اشترط قيامه، أي قيام التحيز (قوله) بقيامه، متعلق باشتراط والضمير التحيز (قوله) واشترط الشيء، الذي هو قيام التحيز و (قوله) لنفسه، متعلق باشتراط أي اشتراط الشيء لنفس ذلك الشيء (قوله) وتقدمه، أي ذلك الشيء عليه أي على نفس ذلك الشيء (قوله) كان كل تحيز به، لو قال كان قيام كل تحيز به مشروطاً بالخ لكان أول كما في شرح التجريد (قوله) فيتسلسل، قال في شرح التجريد ولأن أوصاف البارئ تعالى قائمة من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته «واعلم» ان صاحب الجواهر بعد أن استوفى بيان ما ذكره في مسألة التحسين أورد ما اختاره فيها وذكر أن كون حسن الفعل أو قبحه ذاتياً يراد به ثلاثة معان وكذا كون ذلك عقلياً يراد به ثلاثة معان واختار ان الحسن والقبح ليس بشري في السكل بل ذاتي وعقلي في السكل على أحد المعاني ﴿٣٣١﴾ الثلاثة وذاتي في البعض وعقلي في

بالمعنى لاننا لانسلم ان القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت (١) وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر (٢) والآخر منعوتاً وسواء فيه الجوهر وغيره (٣) ويحققه ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزاً تبعاً لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولاً بالجوهر حتى يتبعه (٤) غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء لنفسه وتقدمه عليه «وان قلنا» بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر قبله فيتسلسل في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه (فصل) من الاحكام (الحكم) في الاصطلاح (ماعلق شرعاً او عقلاً

(١) اذ لا محذور في أن يكون للشيء اختصاص ناعت بانقياس الى أمر ذلك الأمر ناعت لغيره ولا يكون ذلك الشيء ناعاً لذلك الغير بل انما كان ناعاً لهذا الأمر فقط اه ميرزا جان (٢) ويسمى حالاً وقوله والآخر منعوتاً ويسمى محلاً اه جواهر (٣) كقولنا الحركة سريعة وبطيئة فانهما قائمان بالحركة على قول الفلاسفة والصحيح أنهما قائمان بالجسم ومثله في حاشية السعد اه (٤) قوله حتى يتبعه أي التحيز غيره يعنى من الاعراض وقوله فقد اشترط قيامه أي التحيز بقيامه أي بقيامه نفسه بالجوهر وهو الخ اه

أحكام العلة وقد ذكر في الفصول هنا بعض أحكام الوضعي من أنه لا يشترط فيه ما يشترط في التكنيفي من التكليف وعلم المسكف (قوله) ماعلق شرعاً أو عقلاً، انتصاب شرعاً وعقلاً لقيامه مقام مصدر علق مضاف اليه للنوع أي تعليق شرع أو عقل ومثله انتصاب يقيناً وظناً في قولهم في مسالك العلة وقد يصل المقصود يقيناً أو ظناً وليس نصب شرعاً وعقلاً على الظرفية كما في قولهم ثبت شرعاً اذ ليس المعنى هنا على الظرفية وأما قوله اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً فظاهر أنه منصوب على أنه مفعول لأجله علة لقوله علق شرعاً أي هذا التعليق لأجل اقتضاء الشرع لفعل المكلف أو تحييره فيه أو وضع شيء علامة لماعلق بفعل المكلف ككون الزمان مثلاً علامة لوجوب فعل المكلف ويؤيد هذا عبارة ابن الحاجب حيث قال خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التحيير فان عبارته تشعر بالسببية ويحتمل أن يكون انتصاب اقتضاء وما بعده أيضاً على المصدر النوني أي تعليق اقتضاء والاحتمال الأول أظهر وأوفق «واعلم» أن هذا صادق على الخطاب المعلق شرعاً بفعل المكلف نحو أقيموا الصلاة مع ان خطاب الشارع ليس هو الحكم الشرعي عندنا بل الحكم مفعول المكلف من الوجوب ونحوه وهو ما يثبت بالخطاب لانفس الخطاب

(قوله) أي المتبوع، في بعض النسخ أي لمتبوعه وهي أولى كما لا يخفى اذ التحيز تابع لامتبوع اه ح عن خط شيخه

ويؤيد هذا الاعتراض أن المؤلف عليه السلام أخرج قوله والله خلقكم وما تعملون بقوله فعل المكاف بناء على أنه خطاب غلق شرعاً فلو لم يصدق عليه أول الحد أعني ماعلق شرعاً لم يحتج الى اخراجه بفعل المكاف لخروجه بقوله ماعلق شرعاً ، وأما الأشعرية فانهم يجعلون الحكم نفس الخطاب ولذا قال ابن الحاجب الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكافين فلو قال المؤلف عليه السلام الحكم ما ثبت بخطاب الشارع أو بالعقل تعلية بفعل المكاف الخ لاندفع ما ذكرنا ولم يحتج الى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون اذ هو انما يرد على حد ابن الحاجب « واعلم » أنه لا يرد على حد المؤلف ما أورد على حد ابن الحاجب من أنه غير منعكس لعدم صدقه على الاحكام النابتة بالسنة والاجماع والقياس اذ لا يصدق عليها انها خطابات الهية « وقد اجيب » عنه بان المراد بالخطاب الالهي أعم من أن يكون بواسطة أو ابتداءً اذ تقول الاحكام الشرعية لا تثبت بالسنة والاجماع والقياس بل هي كاشفات ومعرفة للاحكام الشرعية التي هي الخطابات الالهية المتعلقة بأفعال المكافين (قوله) بفعل المكاف ، هذا يشمل خواصه صلى الله عليه وآله وسلم الواجبة شمولاً ظاهرة بخلاف عبارة ابن الحاجب حيث قال المتعلق بأفعال المكافين والمراد بالفعل ما يتناول الفعل القلبي والقولي وغيره وكذا الكف ولذا اقتصر المؤلف على الفعل (قوله) كالطهارة والنجاسة ، وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء أو تخييراً ولعل الوجه أنهما ليسا علامة في شيء حتى يقال أنهما من خطاب الوضع ولا يقال انهما شرطان في الصحة وعدمها لأننا نقول ان سلم ذلك فليسا بمحكمين شرعيين وظاهر كلام المؤلف اخراج الطهارة سواء كانت كالوضوء ونحوه أولاً وكلام الفصول مصرح بان الوضع شرط في صحة الصلاة لتأثير علمه في عدمها « واعترض » بعض شراح الفصول بان الصحة ليست بحكم شرعي كما يأتي قال ولا يصح أن يراد بالحكم ما هو أعم من الشرعي أو العقلي لأنه أراد بالوضعي ما جعل علامة للتكيني وقد صرح المؤلف عليه السلام بهذا في بحث الاحكام الوضعية كما يأتي حيث قال وسميت احكاماً وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكينية قال في شرح الفصول والالزم كون جزء الصلاة كالركعة ﴿ ٣٣٢ ﴾ مثلاً شرطاً لأنه يؤثر عدمها في عدم الصحة ولا يؤثر وجودها وحدها

بفعل المكاف اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً (الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الافعال كالحسنة والصحة والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ، ومنها ما ليس صفة كالعقل والاسباب والشروط والامارات والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعليق ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها

في وجود الصحة ففعل المؤلف عليه السلام لمح الى هذا الاعتراض فأخرجه من الحد (قوله) كالعلل الخ ، العلة كالاسكار والاسباب كدلوك الشمس والشروط كالحول

لوجوب الزكاة وينظر في وجه اغفال المؤلف للمانع هنا مع ذكره فيما سيأتي (قوله) والامارات نحو كون الشيء دليلاً قطعياً كان أو ظاهرياً كما ذكره شراح كلام ابن الحاجب حيث قالوا كون الشيء دليلاً مثل كون الاجماع والقياس لما يجب بهما ويحتمل أن المؤلف أراد بالامارات العلة التي ليست بباعة على شرعية الحكم ككون العيصير ما يعا يقذف بالزبد والحيض مثلاً فانه أمار قتل الرحم عن النطفة (قوله) والمقصود بالبحث الخ ، لو أخر هذا وقدم قوله والمراد بالتعليق ما يشمل الخ لكان أولى لأن التعليق في هذا الحد كالجنس وهذا كالتقييد له فلو أخره لكان المعنى والمراد بالتعليق ما يشمل الخ لكن المقصود الخ فتنتظم العبارة (قوله) ما شملته الحقيقة أي هذا الحد لشموله تعلق الاحكام والاسباب والشروط والامارات فقط (قوله) ما يشمل تعلق الصفات بموصوفاتها ، سواء كانت الموصوفات أعياناً أو أفعالا أو مالميس كذلك كتعلق الاسباب والشروط والامارات بل يشمل أيضاً تعلق اللازم بتزومه وقد أشار المؤلف الى التعميم بقوله وغير ذلك

(قوله) ولم يحتج الى الاحتراز عن قوله والله خلقكم وما تعملون ، الظاهر أنه يحتاج اليه في هذه العبارة أعني قوله ما ثبت الخ أيضاً لأنه يصدق على قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » أنه خطاب ثبت به شيء وهو اعلامنا ان عملنا مخلوق له تعالى وهو أي اعلامنا متعلق بفعل المكاف على هذا الكلام فهو يرد عليه كما ورد على عبارة المؤلف اه ح عن خط شيخه (قوله) وهما خارجان عن التعريف بقوله اقتضاء الخ ، بل بقوله بفعل المكاف اذ هما من صفات الاعيان ولا حاجة الى التطويل بلا فائدة اه ح (قوله) فليسا بمحكمين شرعيين ، أي الصحة وعدمها والشرط انما يكون بحكم شرعي اه ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه اغفال المؤلف الخ ، لعله يريد مثلاً ، بدليل الكاف فلا وجه للتنظير اه ح عن خط شيخه (قوله) والحيض مثلاً الخ ، ان قيل الحيض باعث على شرعية حكمه هو وجوب ترك الصلاة ونحو ذلك اه ح عن خط سيدي عبد الله الوزير

(قوله) يشمل الاحكام الشرعية والعقلية ، فيكون قوله اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً تقسيماً لها لكن ينظر هل يوجد حكم وضعي في أحكام العقل فالظاهر أن الوضعي يختص بالشرعي (قوله) كتمعلق اللازم بمزومه ، نحو تعلق الضوء بالشمس ذي تعلقه بالشمس لم يثبت بالشرع ولا بالعقل اذ هو ثابت في الواقع غير متوقف على دلالة العقل عليه بخلاف قضاء الدين ونحوه من الاحكام العقلية ، لكن يقال فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على اثبات حكم العقل لمعنى التحسين والتقييس كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام لما تقرر من اثبات حكم العقل لان تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل مطلقاً سواء قلنا باثبات حكم العقل أعنى التحسين والتقييس أم لا وذلك ظاهر مع أنه لو فرض توقف خروجه على ذلك لم ينتظم تقدير ذلك في قوله أو عقلاً ، وان قيل التقدير أو حكم علق عقلاً واريد بالحكم التحسين أو التقييس فلا دليل على هذا التقييد ولا حاجة أيضاً في اخراجه الى ذلك لما عرفت من أن خروجه غير متوقف على اثبات حكم العقل مطلقاً فالاولى أن يجعل خروجه بقوله بفعله المكاف اقتضاء أو تحييراً مع أنه لو جعل خروجه بقوله عقلاً خرج كثير من تعلق الوازم بمزوماتها التي ثبوتها بالعقل والله اعلم (قوله) وفعل المكاف ، يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » هذا بناء على ما عليه أهل الحق واعتمده في الكشف من كون ما موصولة والمراد والذي تعملونه من الاصنام المنحوتة ليناسب قوله تعالى « ما تتحوتون » فانها فيه موصولة واذا كان المراد ذلك لم يكن شيء متعلق بالفعل بل بالدوات وأما شارح المختصر فانه لما جعل ما مصدرية بناء على مذهبهم وكان التقدير والله خلقكم وعملكم فقد تعلق بفعل المكاف احتاج في اخراجه الى اعتبار قيد الحيثية أي من حيث أنه مكاف فان قيد الحيثية معتبر في الحدود وان لم يصرح به وقد صرح به صاحب الجمع حيث قال من حيث هو مكاف « وبيان » ذلك على مذهبهم أن قوله والله خلقكم الخ خطاب ﴿ ٢٣٣ ﴾ تعلق بفعل المكاف لكن لا من حيث أنه مكاف بل من حيث أنه

والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك (١) ، وقوله شرعاً أو عقلاً يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما تعلق لا من جهتها كتمعلق اللازم بمزومه ، وفعل المكاف يخرج نحو قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وما تعلق بفعل الصبي والمجنون والثائم وغير ذلك ، وقوله اقتضاء أو تحييراً أو وضعاً يخرج ما عدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة (١) كتمعلق اللازم بمزومه كالضوء بالشمس اه

والامارات أما العلة فلعل وجه ذلك أنه اعتبر هنا دخولها في السبب كما في الفصول فانه جعل السبب علة وغيره وكافي الجواهر فانه قسم السبب الى وقتي لا يستلزم حكمة باعثة كالزوال والى معنوي مستلزم لحكمة باعثة كالاسكار وأما ذكره عليه السلام للعلة فيما سبق فاعتبار لما في كثير من كتب الفن وأما الامارات فلدخولها في السبب أيضاً كما أشار الى ذلك الشريف في حاشيته أو لترجيح ما فعل الأمدى فانه لم يذكر الامارة بمعنى جعل الشيء دليلاً في خطاب الوضع (قوله) لان الوضع عبارة ، هذا التعليل إشارة الى دفع اعتراض ذكره في الفصول عن بعض المتأخرين « حاصله » ان السبب والشرط والمانع ليست أنفسها أحكاماً وانما هي علامات للاحكام فلا تسمى أحكاماً « ووجه » الدفع ان الحكم جعل الشارع لها سبباً وشرطاً ومانعاً لانفس السبب والشرط والمانع « بيانه » أن الزنا مثلاً لا كلام في كونه ليس بحكم انما الحكم جعل الشارع له علامة لوجوب الحد وهذا هو المراد فلا إشكال

(قوله) فلا وجه لجعل خروجه مبنياً على الخ ، لعل هذا غلط فان قول المؤلف لما تقرر الخ علة لشمول الحد للشرعية والعقلية فقط لا لخروج تعلق اللازم بالمزوم كما ذلك ناز على علم اه حسن يحى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) لان تعلق اللازم غير متوقف على دلالة العقل الخ ، لما بنى المحشي أن المؤلف بنى اخراج تعلق اللازم بمزومه على قوله لما تقرر من اثبات حكم العقل اعترض عليه بان اخراج تعلق اللازم بمزومه غير متوقف على حكم العقل يعنى التحسين والتقييس اذ لا يدركه العقل مطلقاً سواء قلنا باثبات حكم العقل أم لا والظاهر أن قول المؤلف لما تقرر الخ راجع الى بيان شمول قوله شرعاً أو عقلاً للاحكام الشرعية والعقلية والخارج لتعلق اللازم بمزومه قوله شرعاً أو عقلاً من غير تقييده باثبات حكم العقل يعنى التحسين والتقييس كما وجه المحشي فلا وجه لاسناد إخراجها الى قوله بفعله المكاف فتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وان كان بعضها غير تكليفي ، كإباحة وكذا الندب والكره على المختار ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول والتفتاوى (قوله) ان اقتضى الفعل ، هذا ﴿٣٣٤﴾ بناء على أن التكليف انما يكون بفعل اما كف او غير كف دون عدم الفعل وسيأتي

عن جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً (وهو) أي الحكم المبحوث عنه (تكليفي ووضعي (١) الأول) وهو التكليفي (خمس) اقسام وتسميته تكليفاً لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة (لان معرف الحكم) أي الدليل عليه اما ان يقتضى الفعل اولاً ثم (ان اقتضى الفعل) فاما ان يمنع الترك اولاً (فان منع من الترك فوجوب (٢) والا فندب) وان لم يقتض الفعل فاما ان يقتضى الترك اولاً (وان (٣) اقتضى الترك) فاما ان يمنع من الفعل اولاً (فان منع من الفعل فحظر والا فكره) وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون مخيراً وهو قوله (وان خير فإباحة) فهذه خمسة اقسام وهذه مسائل تتعلق بها فالواجب ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث ﴿مسئلة﴾ قد عرفت الوجوب (والواجب) متعلقة (٤) فهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر الاقسام قد افاد التقسيم المذكور سابقاً حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما اخرجته التقسيم ذكر منها قوله (ما يذم تاركه بوجه ما) أي فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فيخرج عنه سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذمًا وقوله بوجه ما متعلق بقوله تاركه (٥) زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيفما تركه

(١) والفرق بين خطاب الوضع والتكليف من حيث الحقيقة ان الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً وخطاب التكليف طاب ما يقرن بالاسباب والشروط والموانع اه هامع (٢) فان قلت هل بين الايجاب والوجوب والحرمة والتحرير والتحليل والحل فرق « قلت » نعم قال بعض المحققين ما معناه الايجاب نفس قوله تعالى افعل قائماً بفعل المكلف فقوله صلى الله عليه وآله وسلم افعل اذا نسب الى الحاكم يسمى إيجاباً واذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحرير تارة اه حاولنى قوله اذا نسب الى فعل المكلف يسمى وجوباً هو مبنى على مذهب الأشعرية أن الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين فتأمل اه (٣) ضرب على الواو في نسخة وجعل الواو في قوله وان لم يقتض الفعل حرمة اه (٤) اشارة الى أن ما وقع في عبارة البعض من أن الواجب والمندوب ونحوها اقسام للحكم ليس على ظاهره لان الواجب هو الفعل المتعلق للوجوب وكذا سائرهما اه (٥) وفي نظام الفصول تتعلق بالذم أى ليس الشرط هو الذم على كل وجوه الترك بل اذا حصل الذم على بعض الوجوه حقق الوجوب ليدخل الواجب الخير فان كل واحد يتصف بالوجوب لكنه لا يذم في كل حالات تركه بل اذا تركه وغيره وامامه يرى ان الواجب واحد بهم فلا يحتاج الى اتقيد اه

(قوله) فوجوب و (قوله) فندب الخ ، الظاهر أنها أخبار لمبتدئ تحذف وهو ضمير عائذ الى المعرف يكسر الراء أي فالمعرف هو وجوب وقد عرفت أن نفس المعرف وهو الخطاب ليس نفس الحكم ويمكن تأويل عبارته بجعل الضمير عائذاً الى الحكم وان كان خلاف الظاهر وعبرة الفصول ان اقتضى الفعل حتماً فمرف الوجوب أو غير حتم فمرف الندب الخ وهي سالمة عما ذكرنا (قوله) قد افاد التقسيم ، وهو قوله لان معرف الحكم الخ (قوله) وحدود متعلقاتها ، ففي المندوب يقال فعل اقتضاه الدليل ولم يمنع من تركه وقس باقيا (قوله) ما اخرجته التقسيم ، أى كان سبباً في اخرجته واستحصاله منه فالاسناد مجازي (قوله) يستحق تاركه في الشرع أو العقل الذم على تركه ، المراد بدم الشارع أن ينص بالذم ذن يقول ذموا أو هو مذموم أو ينص بدليل الذم كقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم خالداً فيها الى غير ذلك من الآيات الدالة على الذم ذكره في شرح المختصر وحواشيه فيندفع ما يقال ان اريد بدم الشارع نصه على ذلك فم يوجد في الجميع أي كل تارك واجب وان اريد نص أهل الشرع لزم الدور لتوقف ذمهم على وجوب الفعل

(قوله) ويمكن تأويل عبارته الخ ، وأقرب منه جعله عائذاً الى اقتضاء المعرف للفعل الدال عليه يعنى الاقتضاء لفظ اقتضى اه ح من خط شيخه بتصرف يسير للايضاح (قوله) أو ينص بدليل الذم الخ ، أو يقال معناه ما يستحق تاركه الذم بدليل الشرع وهو دليل

من الواجبات وإنما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فإنه يذم تاركه إذا لم
يقم به غيره والواجب الخير فإنه يذم إذا تركه مع الآخر (١)؛ أما الموسع فداخل من
دون زيادة هذا القيد لأن تركه إنما يتحقق بتركه في جميع الوقت لافي به (٢)
«فإن قيل» زيادته تدخل ما ليس من المحدود كصلوة النائم والناسي وضوم المسافر
فإن تارك أحدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر (٣) «اجيب» بالفرق فإن ترك
أحداً الكفاية مثلاً متردد بين أن يترك غيره فيذم وأن لا يترك فلا يذم وهذا الترك
بمحاله لم يتغير وقد تغير خارجي (٤) بخلاف ترك النائم فإن عدم النوم تقديرى ولا يبق
حينئذ هذا الترك بمحاله والمتغيران إذا أريد أحدهما (٥) لم يرد إلا آخر تقضاً عليه
«توضيحه» إذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك موصوف فالتارك تارك
لواجب بذلك الترك المخصوص والذم إنما يلحقه بسببه فعنى استحقاق التارك للذم
استحقاقه له بسبب ذلك الترك الذى تركه الواجب، وتارك الكفاية يذم في الجملة
بسبب تركه الذى هو تارك للكفاية بذلك الترك لأن تركه الكفاية ترك واحد
لا يتغير في نفسه بآتيان الغير وعدمه وإذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك الترك وإن
أتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه (٦) فلو لم يقيد الحد
بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم إلى الفهم وخرج الكفاية والخير (٧) وإذا زيد دخلاً
قطعاً وأما التارك الذى هو النائم مثلاً فإن تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه
ولا يلحقه بسبب الترك الأول استحقاق ذم أصلاً فلا يصدق عليها (٨) أنه يستحق الذم

(١) وذلك إذا قلنا كل واحد واجب وأما على القول بأن الواجب أحدهما مبهما كما يراه ابن
الحاجب فيذم تاركه بأى وجه فرض أنه عضد بمعنى لما كان رأى ابن الحاجب أن
الواجب الخير هو أحد الأمرين مبهما لم يتصور تركه إلا بترك الجميع وحينئذ يلزمه
الذم قطعاً أنه سجد (٢) وفي حاشية العلوى الاحتياج إلى التقييد بوجه ما إنما هو على
مذهب من قال أن الواجب الموسع في أول الوقت وأما من قال أن الواجب الموسع
واجب في جزء مامن الوقت فلا يحتاج إلى هذا التقييد أنه باختصار مفيد (٣) وهو
عدم النوم والنسيان والسفر مع أنه لا يذم تارك المساواة في تلك الأحوال بل مع ترك القضاء
(*) وهو حال عدم العذر وليست بواجبة ولا يمكن التقضى بدعوى أنها واجبة ولكن سقطت
بالعذر لا نقول وكذا الخير والكفاية واجبة وسقطت بفعل الغير فلا يحتاج إلى التقييد بنظام فصول
(٤) وهو كون الغير لم يفعل أم (٥) أى أمر خارجي وهو ترك الغير فإنه قد يتحقق وقد
لا يتحقق فيكون المراد بالترك المأخوذ في الحد هو الترك الذى يبقى بمحاله عند الوجه الذى
يذم به أم مما نسب إلى البرطى (٥) كترك الكفاية وقوله لم يرد الآخر تقضاً عليه كترك النائم أم
(٦) حيث لم يتم به غيره، دون وجه وهو حيث قام به غيره أم (٧) لأنه لا يذم على العموم بل
في حال دون حال أم (٨) أى صلاة النائم وفي نسخة عليه وقد أنبنى على هذه النسخة تذكير
الضمير في قوله أنه يستحق الذم على تركه أم

(قوله) وقد تغير خارجي، حال
والمراد بالخارجي هو فعل النسيان
وتركه (قوله) تقديرى، أى
منسوب إلى التقدير والفرض لأن
الحاصل منه والواقع هو النوم
وعدم النوم مقدر مفروض (قوله)
والتغايران، ما ترك الكفاية
وتر النائم (قوله) على وجه، زاد
الشريف دون وجه (قوله) لتبادر
منه العموم، أى عموم استحقاق
الذم للحالتين (قوله) فلا يصدق
عليها، عبارة الشريف فلا يصدق
على صلوة

الحكم المقتضي للقفل حتماً لأن
تارك المطلوب حتماً مأموم
والأولى عقلية والثانية للآية
الكريمة فعلى هذا الذي اقتضى
الذم هو دليل الشرع على ذلك
الحكم المطلوب حتماً والآية تصلح
استدلالاً على اقتضاء الدليل ذم
التارك شرعاً لأن نص الشارع والله
أعلم أنه لسيدى حسن يحيى الكبسى
عن خط العلامة أحمد بن محمد
السياني (قوله) هو فعل النسيان
وتركه، بل الترك حال النوم
والترك حال عدمه وإنما وهم المحمدي
بسبب قوله فيما سياتى فلم أن ترك
الكفاية الخ أم سيدى عبد الله
الوزير بل الوهم من السيد أم ح

على تركها بترك آخر (١) وهو التارك الحاصل عند عدم النوم ، فعلم ان ترك الكفاية والخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعني التغير (٢) وعدمه ، وملخصه ان فرض الكفاية والخير وصلاة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد ارتفع العموم فقط فيدخل الاول دون الثاني لبقاء مخرجه على حاله (٣) (و) الواجب (يرادفه الفرض (٤)) عند الجمهور وقالت (الحنفية) وواقفهم الناصر والداعي (الفرض قطعي) وهو ما كان دليله قطعي الدلالة (٥) والسند (الواجب ظني) وهو ما كان دليلا ظني الدلالة او السند او كليهما « واعلم » انه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض

(قوله) بسبب العموم في استحقاق الذم ، للحالين (قوله) الذي هو تارك له به ، فالنائم لا يذم لأجل الترك الذي هو تارك له به فيخرج عن الحد (قوله) لبقاء مخرجه ، وهو الاعتبار المذكور

(١) لأن التغيرين اذا اريد أحدهما الخ اه (٢) قال المحقق الجلال في تقريره وقد اوجب بان حالة النوم غير حالة اليقظة فالترك في احدي الحالتين غير الترك في الاخرى والتم اذا تعلق باحدى التركين المتغيرين لم يرد عدم تعلقه بالآخر تقصاً ولا كذلك الكفاية فان الترك حال فعل الغير هو الترك حال عدمه لأن حالة التارك لما تتغير وان تغير أمر غيرها من فعل غيره أو عدمه فالذم متعلق بهذا الترك الواحد الذي لا تتغير فيه ، وفيه نظر لأنه فرق من وراء الجمع فان كون الحالة المتغيرة هي حالة الفاعل يعني حالة النائم وحالة غيره في الآخر لا يوجب تعدد الترك لأنه عبارة عن عدم الفعل الحاصل في الحالتين والفارق طرد لا محالة فلا يخلص عن كون القيد مستنداً لأن الكفاية كالوسع والمطلق في ان الكل من الواجب الخير لا فرق الا بان الموسع والمطلق تخيير في الزمان والكفاية تخيير في الفاعل كما سنحقيق ان شاء الله تعالى وسيأتي تحقيق أن الواجب في الخير هو المبهمة وان المعين لا يتصف بالوجوب قبل الفعل فتارك الكفاية مع فعل الغير لها ليس تاركا لواجب كما ان النائم ليس بتارك لواجب مع نومه فالوجوب في الأمرين انما هو مع عدم النوم وعدم فعل الغير للكفاية لأن الوجوب في مثله مشروط بعدمين المذكورين والتارك في هاتين الحالتين مذموم لتركه واجباً اه من شرح المختصر (٣) أعني لحوق الذم للتشارك بالترك الذي هو تارك به اه (٤) الا أن في الترااف اشكال وهو أن الذم الذي ذكره في رسم الواجب لازم للعقاب والعقاب لازم للفسق لا ممتنع عقاب المؤمن فالذم لازم للفسق والواجب الظني لا يفسق تاركه اتفاقاً لأن التفسيق لا يكون الا بقاطع فالحق عدم الترااف اه من شرح الفصول (٥) كقراءة القرآن في الصلوة الثابت بقوله تعالى « فافروا ما تيسر من القرآن » والظني تعين الفاتحة الثابتة بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهو آحاد ونفي التفضيلة محتمل ظاهر والتراجع لفظي عائداً الى التسمية اه عضد (*) قال في الجمع وشرحه للمعطي ما قلناه وهو « لفظي عائداً الى اللفظ والتسمية اذ حاصله أن ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً فعندهم لا ، أخذوا للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطع بعضه وللواجب من وجب الشيء وجبة أي سقط وما ثبت بظني ساقط عن قسم المعلوم ، وعندنا نعم يسمى أخذاً من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوباً ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني ومأخذنا أكثر استعمالاً اه « أي الخلاف ومثله في شرح المختصر وقال ابن لقمان أن الخلاف معنوي وأن الفرض عند الحنفية يفسق تاركه ويكفر مستحله ويقضى كالمصوبات

(قوله) فيخرج عن الحد ، رجع الأمر الى اعتبار عناية في الترك والافهم متواطئاً أو مشتركاً لفظي اه من خط سيدي عبد الله الوزير

(قوله) كحكم الكتاب : الاول كنص الكتاب اذ المحكم قد يكون ظاهراً على المختار كما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله) فان جاحد الاول كافر الخ ، ومثل هذا في الفصول وشرحه (قوله) وهذا مجرد اصطلاح ، اذ لا نزاع في المعنى بل النزاع لفظي فائد الى التسمية (قوله) فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة ، أي اذا كان الجميع متفقين على عدم تفاوت مائت قطعي ومائت بظني كما عرفت لم يكن لاحتجاجه معنى اذ لا يترجه هذا الاحتجاج مع ذلك الاتفاق (قوله) بين الكتاب وخبر الواحد ، الاول ان يقال بين ﴿ ٣٣٧ ﴾ الكتاب القطعي وخبر الواحد يظهر

والواجب لغة ولا في تفاوت مائت بديل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بديل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا الثاني وانما النزاع بينهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويدن تاركه سواء ثبت ذلك بديل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص ، فالفرض هو ما يمدح فاعله ويدن تاركه اذا ثبت بديل قطعي ، والواجب هو ما يمدح فاعله ويدن تاركه اذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير (١) والوجوب هو السقوط فالفرض ماعلم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن فلا يكون المظنون مقدرأ ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرأ بديل ظني وكونه ساقطاً علينا بديل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا في السح هو الربع ، وايضاً الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع (٢)

الخمس والواجب عندهم كالوتر بالعكس من ذلك وانه لا يكره مستحله ولا يفسد تاركه ولا يقضى وذكر السيد محمد الامير في اجابة السائل القولين في ثمره الخلاف ولم يختر لنفسه شيئاً وصدرا الاول اه (١) قال في المنار وشرحه مع زيادة ايضاح ، الفريضة هي المقدرة التي لا تحتمل زيادة ولا نقصاً لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ لا وجه لا تحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ونحن لانحكم بذلك الا بديل قطعي لاشبهة فيه ولا يجوز أن نحكم بمجرد الظن على مافي اللوح بخلاف الواجب بمعنى الثابت شرعاً فانه يجوز الحكم به بديل ظني اذ ليس اخباراً عاماً في اللوح اه وبهذا التحقيق يظهر معنى احتجاج أبي حنيفة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وفي الدرر مالمقظه وينبغي أن يتنبه هنا لأمرين أحدهما ان هذا الاصطلاح وان اشتهر عند الحنفية فقد شاع عندهم خلافه وهو اطلاق الفرض على مائت بظني والواجب على مائت بقطعي كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضاً عملياً لاعمالياً

القلب وجباً ووجيباً رجب كذا في المصباح (قوله) شايع : يعني عند الحنفية ولذا استدلل بما في التوضيح من كتبهم (قوله) أي اذا كانت الجميع متفقين الخ ، يحقق هذا الارتكاب فان الأمر بالعكس مما ذكر وهو الاتفاق على تفاوت الأمر ، والظاهر أن وجه قوله فلا معنى لاحتجاج أبي حنيفة هو مجرد كونه اصطلاح اذ الاختلاف فيه لفظي اه السيد حسن السكيتي ح (قوله) فالفرض ماعلم قطعاً ، قال القاضي حسن رحمه الله هكذا في حاشية الشريف الى قوله انتهى قال السيد العلامة صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله ولا ينبغي ما بين الكلامين من التباير فليستأمل احم عن خط شيخه

(قوله) ومثله خواصه صلى الله عليه وآله وسلم ، لعل المازد هاهنا الواجبة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وهذه العبارة أجود من عبارة الفصول حيث قال ومن العين ما يعم جميع المكلفين لعدم شمولها لخواصه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) التي أوجبها الله تعالى بقضية العقل ، لعله أراد التي أثبتتها بأن جعل العقل حجة بالدلالة على الحجية سمياً وبخاتمة للعقل (قوله) الأمر إذا ورد بأشياء الخ ، «واعلم» أن الاستدلال بالاشتراك في خطاب الإيجاب كما يأتي إنما يتم إذا ثبت الاتفاق على ورود الأمر بأشياء على التخيير كما هو مقتضى عبارة المؤلف هنا ومع الاتفاق على هذا يكون النزاع في شيء آخر وهو في أن هذا هل يقتضي تعلق الوجوب بالجميع أو ببعض مبهم كما هو ظاهر قول المؤلف عليه السلام هل تكون كلها متعلقات للوجوب أم لا لكن المخالف ينازع في ورود الأمر بأشياء على التخيير ويدعي دلالة ﴿ ٣٣٨ ﴾ النص على الأمر بواحد مبهم لأن العطف بأو وهي لأحد الشئيين ومذكورة

قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً (وينقسم) الواجب بالنظر إلى ذاته (إلى معين) كصلوة الظهر وصلوة الجنابة وغير كخصال الكفارة (و) بالنظر إلى فاعله (إلى فرض عين) وهو ما لا يسقط عن مكافئه بفعل مكافئ آخر كصلوة الظهر ومنه خواصه ﷺ (و) فرض (كفاية) وهو بخلافه كصلوة الجنابة (و) بالنظر إلى وقته باعتبار كونه زائداً عليه أو مساوياً له (إلى مضيق) وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل كالصيام (وموسع) وهو بخلافه قال القاضي عبد الله الواجبات المؤقتة مضيق كانت أو موسعة لا تكون إلا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التي أوجبها الله بقضية العقل (١) فلا يدخلها التوقيت علمية كانت أو عملية وإن كان فيها ما يجري مجرى المضيق كالمعارف الإلهية ورد الوديعه ، والدين عند المطالبة ، وفيها ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعه إذا وكل صاحبها ذلك إلى من توجه عليه (و) باعتبار وقوعه وقته أو خارجه إلى (إداء وإعادة وقضاء) وسيأتي إن شاء الله تعالى (و) بالنظر إلى مقدمه وجوده (إلى مطلق) عنها (ومقيد) بها وسيأتي إن شاء الله تعالى ﴿ مسألة ﴾ اختلف في الأمر إذا ورد بأشياء على التخيير كاللغات أي لاعملياً يلزم اعتقاد حقيقته وكقولهم الصلوة واجبة الزكوة واجبة « الثاني » الواجب عندهم ينقسم إلى ماهو في قوة الفرض في العمل كالوتر فإن أب حنيفة رحمه الله يمنع بتذكرة صحة الفجر كتذكرك العشاء وإلى ماهو دون الفرض في العمل ووقوف السنة كتمين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها عند أبي حنيفة لكن يجب سجود السهو وهو عنده لا يشرع بترك سنة أه (١) هي أربع ، رد الوديعه ، وقضاء الدين ، وشكر المنعم ، ومعرفة الله ، والقبائح العقلية أربع ، الظلم ، والكذب ، والبهت ، والجهل أه

المؤلف عليه السلام عنهم فيما يأتي والامام الحسن عليه السلام في التسطاس جعل منازعة الخصم قاذحة في هذا الاستدلال والمؤلف عليه السلام أجل الكلام ترويحاً للاستدلال « فإن قيل » سيأتي للمؤلف أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر في واحد مبهم ظاهراً ومثله صرح به شراح كلام ابن الحاجب كالسعد والشريف حين ذكروا أنه لا نزاع لأحد في أن الأمر لو أحدهم وارد وحيث أن أريد بالأمر بأشياء على التخيير هو الأمر بها ظاهراً لم يستقم ماسياً من أنه لا نزاع لنا في تعلق الأمر بالمبهم ظاهراً مع القول بتعلق الأمر بالأشياء ظاهراً وإن أريد أنه يتعلق بها ظاهراً وحقيقة فكذا أيضاً « ولعله يجاب » بأن المراد أن الأمر تعلق بها حقيقة فقط فيندفع التنافي ويتلأثم الكلام ، يؤيد هذا أن المؤلف نقل ماسياً عن

الشريف وأغفل منه كلاماً هو مقتضى هذا الجواب « وحاصله » أن من قال بوجوب الجميع يلزمه القول بتعلق الأمر بالجميع حقيقة ، قال فقول بعض المعتزلة الجميع واجب في قوة قولهم الأمر فيما يظن فيه التعلق بواحد مبهم يتعلق بالجميع فيجب الجميع هذا كلامه وبه يندفع التنافي إذ الموافقة في تعلق الأمر بواحد مبهم إنما هو في الظاهر وأما في التحقيق فالأمر يتعلق بالأشياء على البديل كما أن الوجوب متعلق بها على البديل وهذا الجواب ظاهر لولا قول المؤلف فيما يأتي شرك في الخطاب المفيد للإيجاب فانه ربما يشعر بخلاف ما ذكرنا فتأمل ففي المقام اشتباه والله أعلم

(قوله) فانه يشعر بخلاف ما ذكرناه ينظر في قول القاضي فانه ربما يشعر بالخبر بل ربما يظهر من كلام المؤلف تأييد الجواب فتأمل أه عن خط شيخه

(قوله) بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الاخلال ، هذا تفسير لمعنى الوجوب على الجميع و (قوله) ولا يلزمه الجمع بينها تفسير لقوله بدلا و (قوله) ويكون فعل كل واحد الخ ، عطف على قوله ولا يلزمه الجمع بينها كالتفسير له ولو قال بل يكون لكأن أظهر (وقوله) لتساويها تعليل له يعني ان وجه تخيير المكلف في الايتان بأياها شاء هو تساويها في وجه الوجوب وهو اللطفية لأن اللطفية في كل واحدة منها تقوم مقام الأخرى فيما هي لطف فيه ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج (قوله) فلكل منها حظ فيه ، أي في الوجوب يعني على البديل كما في القسطاس وكما ذكره المؤلف عليه السلام في ﴿٣٣٩﴾ الشرح فيما يأتي حيث قال فبان ان

لكل منها حظا في الوجوب على البديل ولا بد من هذا التقيد المراد بالاشتراك في خطاب الايجاب الاشتراك في قوله تعالى فكفارته الخ لأنه في معنى فيلزم كفارته الخ وهذا الاشتراك إنما حصل بلقظ أو الموضوع للتخيير فقوله فلكل منها حظ فيه تبريع على الاشتراك في خطاب الايجاب وكونه على البديل تبريع على الثاني أعني ككون الاشتراك بلقظ أو وقرر المؤلف عليه السلام الطرف الاول بقوله يعني ان الشارع والثاني بلقظ أو الخ وقوله فبان الخ نتيجة مجموع الأمرين (قوله) ولقظ أو الخ ، عطفه على ما قبله أدنى الخطاب أو الايجاب غير منتظم وجعله ابتداء كلام لا يستقيم اذ هو من تنمة ما قبله وأهل الاظهر أن يكون حالا من الايجاب ولا يضر خلو الحال من الضمير كما في نظائره

الثلاث هل تكون كلها متعلقة بالوجوب أم لا والمختار ان (متعلق الوجوب في) الواجب (الخير (١) الجميع بدلا) أي على جهة البديل بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها (٢) ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لتساويها في وجه الوجوب (٣) وهو قول اصحابنا والمعتزلة والفقهاء للاشتراك في خطاب الايجاب فلكل منها حظ فيه (يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلاث في الخطاب المفيد للايجاب ولقظ أو موضوع للتخيير فبان ان لكل واحد منها

(١) قال البيضاوي في المنهاج بعد ذكره لتفسير وجوب الجميع بدلا بمثل ما هنا مالم يظن ولا خلاف في المعنى قال الاصفهاني في شرحه لا خلاف بين الاصحاب وبين المعتزلة في المعنى وان اختلفوا في اللفظ اه (*) وفي الفصول وشرحه النظام والخلاف لفظي للاتفاق على أنه يسقط الوجوب بأياها ، الجمهور بل معنوي وتظهر فائدة الخلاف فيمن حاف بعد حذنه وقبل تكفيره بالطلاق ما عليه عتق فيقع الطلاق على الاول من الأقوال ولا يقع على الثاني والثالث اذ الأصل برأة الذمة عن تعلق وجوب العتق بخصوصه ويقع على الرابع بالعتق لأنه قد تحقق وجوب العتق عليه وقيل لا اذ لم يتعين الوجوب فيه الا بفعله واليمين منعقدة على أنه لا وجوب عليه في حال اليمين « واعلم » أن جعل فائدة الخلاف تظهر في الايتان مما لا ينبغي لان الايتان مبنية على عرف الخالف واعتقاده وان خالف الشرع واللغة والتزاع انما هو في المدلول الشرعي واللغوي للتخيير ثم ينبغي أيضا على كون حكم الله بوجوب العتق تابعاً لحكم الخالف كما هو التصويب فان كانت المسئلة ظنية فلا نزاع في أنه يجب على المجتهد ما ظنه ولو كان خلاف ما ساند الله وان كانت قطعية كما يدعى في مسائل الاصول فله مطلوب فيها معين فينبني وقوع الطلاق على تحقق قطعية دليل وجوب العتق عليه والقطع عنه براحل اه (٢) هكذا قرره أبو الحسين لكنه يناهز ما ذهب اليه بعض المعتزلة من أنه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام في البرهان ان أباهائهم اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأنثم اثم من ترك الواجبات ، ومن أتى بها جميعاً لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتنال بواحد اه سعد (٣) هو اللطفية أو الشكر اه

(قوله) وكونه على البديل تبريع

على الثاني ، التبريع في الاول ظاهر وأما قول المحشي وكونه على البديل تبريع على الثاني فلم يتقدم له ذكر حتى يتفرع عليه اللهم الا أن يقال التبريع بحسب نفس الأمر استقام فتأمل اه ح عن خط شيخه لعل مراد القاضي ما ذكره المؤلف في الشرح أعني ان الشارع الخ وفيها تصريح بالاول والثاني وما تفرع عنهما اه ح قال من خط شيخنا علامة الاسلام الخولاني (قوله) ولعل الاظهر أن يكون حالا الخ ، بل الاظهر عطفه على اسم ان من قوله يعني ان الشارع والتقدير يعني ان الشارع قد شرك بين هذه الخ ويعني ان لفظ أو الخ ويكون معطوفاً على منفرد والله أعلم فتأمل اه عن خط شيخه الحسن بن محمد المغربي

(قوله) اذ لانعى ، هذا تفسير للدعوى أعنى وجوب الجميع بدلا وقد تقدم تفسيرها بقوله بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الخ وإنما أعاد تفسيرها هنا ليظهر به انطباق الدليل وهو الاشتراك في خطاب الايجاب على الدعوى فيكون تعليلا لترتب قوله فإن الخ على هذا الدليل وذلك أنه لما فسر الدليل بأن الشارع شرك بينهما في خطاب الايجاب على البذل الذي هو صفة الخطاب وجعل النتيجة اشتراكها في الوجوب الذي هو صفة الفعل بين المؤلف عليه السلام بقوله اذ لانعى الخ أنه لا فرق بين وجوب الجميع الذي هو المدعى ﴿٣٤٠﴾ وبين ايجاب الشارع لها مع التخفيف بناء على ان وجوب الجميع وايجابها

خطأ في الوجوب على البذل اذ لانعى وجوبها (١) على البذل الا أنه تعالى اوجبها علينا (٢) وخيرنا في تأدية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا (٣) ، وقالت الاشاعرة واكثر الفقهاء واحد لا بعينه وفسره المتأخرون بالقدر المشترك (٤) بينها وهو ما اشار اليه بقوله (لامبهم و) احتجوا اولا بأنه وقع (الجزم بجواز الامر به) لانه لو قال اوجب عليك واحداً مبهماً من هذه الامور وأياً فعلت فقد أثبت بالواجب وان تركت الجميع تدم لتركك احدهما من حيث هو احدهما لم يلزم منه محال ، ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا « والجواب » ان الوجوب لازم للامر مستفاد منه (٥)

(١) يعنى حيث قلنا على الجميع لانه من الدعوى اه (٢) وكونه أوجبها علينا وخيرنا هو معنى الدليل الذي هو التشريك اه (٣) والختم لا يساعد الى عدم امتناعه لانه التنازع فيه ويدعي دلالة النص على وجوب واحد من تلك الامور ليس الا اه شرح فصول (٤) قال الاسنوى ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الحاصل كلها لصدقه على كل واحد منها وحيث فلا تعدد فيه وانما التعدد في محاله لان المتوالم موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الحاصل هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخخير وانما التخخير في الخصوصيات وهي خصوص الامعاء أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخخير لا وجوب فيه قال وهذا نافع في المباحث الآتية فافهم اه (٥) حاصل هذا الجواب أن الاشعرية قالوا وقع الجزم بجواز الامر بالمبهم ولا تخالفهم في أن الوجوب لازم للامر فاذا تعلق الامر بمبهم تعلق الوجوب به في الجملة فقول على طريق الاستفسار ان أردتم أن الامر بالمبهم يتعلق به أى بالمبهم ظاهراً فغير محل النزاع الى آخر ما ذكره المؤلف هذا مراده وفيه خفاء فلذا حمل سيلان عبارة المؤلف على خلاف مراده ثم اعترضه ولا وجه للاعتراض اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

وان اختلفا بالاعتبار فيها متحدان بالذات فظهر وجه تكرير المؤلف عليه السلام لتفسير المدعى بقوله بمعنى أنه لا يجوز الخ وبقوله فإن الخ وبقوله اذ لانعى الخ وظهر كون قوله اذ لانعى الخ علة لما قبله (قوله) واحد لا بعينه ، فالتخير فيه عندهم افراد الواجب وهو الاحد المبهم لحصوله في ضمن الافراد فعنى الواجب التخير هو التخير في أفرادها لا أنه خير في نفس الواجب كما يتبادر من العبارة ذكره الشريف وأما عند الاولين فالتخير فيه هو نفس الواجب (قوله) ثم النص دل على وجوب واحد الخ ، هذا يدل على الوقوع والوقوع يدل على الجواز فلا يردانه غير مناسب للاستدلال على الجواز كما هو مقتضى قوله والجزم بجواز الامر به الخ لكن قول المؤلف عليه السلام ان اريد تعلقه به الخ وقوله في الشرح اذ لانزع لنا في جواز تعلق الامر الخ جواب عن الجواز فقط لاعتن الوقوع فينظر

(قوله) فينظر ، يقال المقصود اولا وبالذات هو الجواب عن الجواز لاعتن الوقوع فلا وجه للتظهير اه ح عن خط شيخه وفي حاشية مالفظة ولعله يقال انه لما توقف بيان وجوب الواحد المبهم على بيان جواز الامر به بين عدم استحالة وحيث لا يستحيل ما هو متوقف عليه وهو وجوب المبهم كما في ما نحن فيه فيكون ما ذكر من قول المؤلف مناسباً للمراد كما لا يخفى اه اذا جاز الامر بالمبهم لم تمتنع دلالة النص على وجوب المبهم والله اعلم اه حسن يحى الكشمي عن خط العلامة احمد بن محمد السباني

(قوله) فإذا تعلق الخ ، هكذا في حواشي المحقق الشريف لكن قول المؤلف عليه السلام فنقول الخ لا يظهر وجه تفرعه عليه لعدم لزومه لما قبله انما المناسب له ان يقول فان تعلق بالواحد المبهم ظاهراً تعلق الوجوب به ظاهراً وان تعلق به حقيقة تعلق الوجوب به كذلك لكن هذا وان ناسب السياق فهو بمنزلة عن المقصود بالجواب كالاينهي فلو اقتصر المؤلف عليه السلام على قوله والجواب ان اريد الخ وترك هذا المنقول عن الشريف لكان اول لان الشريف انما اوردده وفقاً لكلام السعد حيث ذكر انه لا نزاع في ان الامر بواحد مبهم مستقيم انما النزاع في انه ماذا يجب حينئذ فاجاب الشريف بما نقله المؤلف من تلازم تعلق الامر وتعلق الوجوب وكلام الشريف مستقيم في موضعه فتأمل (قوله) تعلقه به ظاهراً ، اي تعلق الامر ﴿ ٣٤١ ﴾ بالواحد المبهم في الظاهر والمراد في الحقيقة طلب مفرداته وتحصيلها

فإذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب به أيضاً وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضاً كذلك فنقول (ان اريد) بالامر المبهم (تعلقه به ظاهراً) أي من غير نظر الى متعلقه الحقيقي ماذا هو (فغير النزاع) اذ لا نزاع لنا في جواز تعلق الامر به ظاهراً وهو الذي وقع الجزم به (أو اريد) بالامر المبهم تعلقه به (حقيقة (١) فعينه) أي عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على أن الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة يتوقف على امكان المبهم في نفسه (٢) ووجوده في الخارج والا كان تكليفاً بالاحمال (٣) وهذا معنى قوله (ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع) اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى وأدلة الامتناع اوضح وأقوى ولهذا زيادة تحقيق يجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى، وايضاً يمكن معارضة ما ذكره بان يقال نجزم عقلاً بجواز الامر بأشياء على البديل لانه لو قال أوجب عليك كل واحد من هذه الامور على البديل فأياً فعلت فقد أتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخلت بالواجب لم يلزم منه، محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى آخره (٤)

(١) يعني في الواقع ونفس الامر لا يحسب ظاهر المفهوم (٢) وهو ماهية المبهم التي هو الامر الكلي اه (*) قد استشعر هذا المارح العلامة وقال « فان قيل » الواحد الجنسي وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الأذهان لافي الاعيان فيستحيل طلبه ، قلنا يستحيل طلبه دون الأفراد لافي ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الأفراد وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئياً ورده العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك اه (٣) قال صاحب فصول البدايع مالفظة ، للمعتلة ان التكليف بغير المعين تكليف بالجهول وعلم المكلف بالمكلف به ضروري ، وبالحال لأن غير المعين يستحيل وقوعه وكل واقع معين ولا فائل بانه هو ، قلنا مفهومه معلوم والابهام في ذاته كما مر اه المراد (٤) ما تقدم في شرح قوله واحتجوا أولاً وهو ان الصرف عن المدلول الخ اه

بالكلي امر بالجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي ثم اجاب بان ما ذكره ابن الحاجب هناك سهو انتهى وما ذكره الشريف

(قوله) لا يظهر وجه تفرعه عليه ، كلام ابن الامام في غاية الوضوح والتفريع ظاهر ولم يفهم مقصد المحشي فتأمل ان شاء الله تعالى اهر عن خط شيخه وفي حاشية يقال لعل المراد استيفاء قسمي التعلق بالجميع او بالواحد المبهم فالاول هو المختار لا يحتاج الى ابطاله انما يحتاج الى ابطال ما شمله دليلهم وهو الثاني فاجاب عن ذلك بقوله فنقول ان اريد الخ كالاينهي والله اعلم اه سيدي حسن الكشمي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) بشرط شيء وهي المجردة وهي لا توجد في الخارج وقوله وبشرط لاشيء وهي المخلوطة وهي

(و) احتجوا ثانياً بأنه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم (وجوب تزويج (١) الكفوين (الخطابين واعتاق) جميع (الرقاب (٢) في الكفارة المتعين فيها العتق (٣) وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج واحد من الكفوين الخطابين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير « والجواب » بان يقال ان اردتم بقولكم وجوب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معاً واعتاق الجميع معاً منعنا الملازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معاً فالوجوب (لا على جهة البدل غير لازم) لنا انما نقول بان الجميع متعلق الوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالكل وبأيها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واحد أو تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفاً للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول (وقيل) الواجب واحد معين عند الله وهو (ما يفعل (٤) فيختلف بالنسبة الى المكلفين (وقيل) الواجب واحد غير معين عند المكلفين لكنه (معين (٥) عند الله تعالى ويسقط الوجوب به ان فعله (و) يسقط (بالآخر) ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارات القدماء ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه وما قبله قولاً واحداً فتارة يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين ، وتارة يجعلونه

من أنه سهو مبني على ما اختاره في شرح المختصر هنالك من صحة طلب الماهية المطلقة وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى

(١) قال في فصول البدايع بعد أن ذكر أن التخيير لو اقتضى وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الكفوين وهو باطل اجماعاً الخ ما لفظه وطعن الامام الرازي بان وجوب الجميع جمعاً غير لازم وبدلاً غير مجمع على بطلانه وليس بشيء لأن وجوب الجميع بدلا عين وجوب الواحد المبهم بالملازمة انما هي على تقدير تقيض المدعى اهـ (٢) في صورة الامر باعتاق واحد من العبيد على التخيير اهـ من شرح العلامة على المختصر (٣) كالقتل مثلاً والظهار حيث يجدها اهـ (٤) هذا هو الحق لان الوجوب صفة الفعل ولا موصوف قبل الفعل فلا صفة اهـ من شرح الجلال ولا يخفى ما فيه اهـ من خط السيد صلاح رحمه الله (*) وهذا يشبه ما نقوله المصوبة من أن حكم الله تابع لفعل المجتهد اهـ من شرح الجلال على الفصول (٥) القائلون بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فيكون متعيناً في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب معيناً وهو ما يفعله المكلف لا ما لا يفعله المكلف لان ما لا يفعله يعلم الله تعالى عدم وقوعه ويتمتع ايجاب ما علم الله تعالى عدم وقوعه « قلنا » لان سلم أنه يتمتع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه لانه لو امتنع ايجابه لما وجب على الكافر ما علم الله تعالى عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ما ترك لان الله تعالى علم عدم وقوعه ولزم تفاوت المكلفين في الواجب التخيير عند فعل كل غير ما فعله الآخر واللازم باطل للقطع بتساوي المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين اهـ من شرح بدايع الاصفهاني باختصار يسير (*) مجبول عند المكلف فان فعله سقط الوجوب به وان فعل غيره فنقل سقط به القرض وهذا يشبه ما نقوله المخطئة في ان الله مطلوباً معيناً عند تعارض الادلة على الدولات المختلفة اهـ فصول وشرحه للجلال

موجودة في الاجزاء الخارجية لا المحمولة اهـ ح عن خط شيخه

واحدًا ويسقط الوجوب به ان فعله او بالآخر وفي عبارة المجزي ما يفهم ما ذكرناه (١)، اما الاول فحيث قال «فان قيل» انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى أتى بآية واحدة منها أراد فقد أدى الواجب لان الواجب منها عندنا (٢) هو الذي يفعل ويتمين لنا وجوبه بالفعل ثم أجاب عنه، واما الثاني فحيث (٣) قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل للمكفر طريقاً الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره لتمييز له الواجب من تركه، واما التصريح فلم يصرح بهذين القولين احد فسميا قولي التراجم (٤)، قال في الحصول ههنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان (٥) على فسادهم وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه، والحجة لهذين القولين، اما الاول فالافتقار على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل واما الثاني فلو جوب علم الامر بما امر به لاستحالة طلب المجهول (٦) وبطلانها اي القولين (واضح (٧)) غير خفي وما ذكرتمتمسكا لهما ظاهر السقوط، اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا (٨) على جهة البديل او لكونه احدها لا بخصوصه، واما الثاني (٩) فلان علم الامر بالمأمور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة او لانه يكفي في علمه ان يكون متميزاً عنده وذلك حاصل على القول بالمبهم لتمييز المبهم عن غيره من حيث تعيينها ويلزم على الاول تفاوت المكافئين فيه (١٠) فيكون الواجب على زيد غير الواجب على عمرو

(قوله) اما الاول، أي جعل المعين عند الله ما يفعله المكلف (قوله) فحيث قال، أي صاحب المجزي (قوله) وأما الثاني، وهو جملة واحدًا ويسقط الوجوب به وبالأخر (قوله) وبين غيره، وهو ما يسقط به الواجب (قوله) لتمييز به الواجب من تركه، أي من أجل تركه (قوله) وأما التصريح، متصل بقوله وظاهر عبارات القدماء يعني أن هذا يؤخذ من ظاهر عباراتهم لأنهم صرحوا بذلك (قوله) من حيث تعيينها، أي الأشياء يعني أنه يعلمه حسب ما أوجبه فإذا أوجب واحدًا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك والالم يكن ظاهراً بما أوجبه

(١) وهو أنهما قولان اه (٢) أي عند الخصم اه (٣) قوله فحيث قال ولو كان أي الواجب كذلك أي غير معين عند المكلف لكنه معين عند الله اه (٤) لان الفريقين يتراجمان بهما فكل فريق ينسبهما الى الآخر اه (٥) قال ابن أبي شريف «اعلم» ان أقول الاخير وهو القول بأنه معين عند الله وهو ما يختاره المكلف المسمى قول اتراجم لما في الحصول من أنه ينسبه أصحابنا الى المعتزلة وتنسبه المعتزلة الى أصحابنا واتفق الفريقان على فسادهم قال والد المصنف يعني التقي السبكي فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اه وفيه نظر فان ابن القطان مع جلالة قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر ذلك هذا وقد وهم المصنف في شرح المختصر بجعل التراجم هو القول بان الواجب معين عند الله فان فعل غيره سقط واجبيته اه (٦) فيجب أن يكون معيناً عند الله (٧) أما الاول فلانه تكليف بمالم يعلم وأما الثاني فلان الوجوب اذا توقف على الفعل لم أن لا يكون وجوب فلا يذم على ترك التكفير والجواب ما عرفت من جرى القولين كليهما على مذهب التخطئة والتصويب فالعذر العذر ولا وجه للحكم بالبطلان اه جلال على الحصول (٨) قوله لكونه واجبا على جهة البديل أي عندنا أو لكونه احدها الخ عند الاشاعرة وهذا أعني لكونه احدها الخ جواب لهم على الاول من الاخيرين لانهم قالوا واحدهم لا بخصوصه اه (٩) هذا الجواب المعلى في شرح الجمع اه (١٠) أي في الواجب المخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر اه

(قوله) لاجزأته، بالهمزة أي كفته (قوله) لم يجب عليه شيء، إذ الواجب ما يفعل (قوله) كاف في تحصيل المقصود منه، كالجهاد (قوله) ٣٤٤ واذلال العدو وإعلاء كلمة الحق وهو يحصل بوجود الجهاد، من أي

فإن الغرض منه حراسة المؤمنين

إذا اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع أما النص فلأن الآية السريعة دالة على أن كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف، وأما الاجماع فلأن العلماء متفقون على أن الكل سواء في ذلك وأن من كفر بخصلة لوعدل إلى أخرى لاجزأته ووقعت عن الواجب عليه وأيضاً يلزم أنه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعها ولو لم يفعل شيئاً منها لم يجب عليه شيء وذلك معلوم البطلان، وعلى الثاني بأنه يصدق على المكفر أنه غير آت بالواجب إذا أتى بمسقطه لآيه (١) وهو خلاف الاجماع لانعقاده على أن الشخص الآتي بأي خصلة شاء آت بالواجب ﴿مسألة﴾ اختلف في (فرض الكفاية (٢)) كالجهاد وسمي بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه، فقال أصحابنا وعليه الجمهور أنه (يتعلق (٣) بالجميع) ويسقط بفعل البعض، وقيل إنما يتعلق بالبعض ثم اختلفوا فقال الرازي والسبكي (٤) هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به «احتج» الأولون بقوله (لا ثم الجميع بالترك اتفاقاً) والتأنيث ليس بالواجب (٥) ولأنه إن أراد بالجميع بعض الأفراد فن تكليف الناقل وإن أراد القدر المشترك كما قيل في الواجب الخير فهو كلي لا يعقل تكليفه «احتج» القائلون بتعلقه بالبعض مبهماً بسقوطه بفعل البعض ولو وجب

فاعل وكافة الحجج ودفع الشبهة إذ الغرض منها حفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين وحصولها لا يتوقف الأعلى صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد على الأعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لافضائه إلى الزام ما لا حاجة إليه ولا ببعض معين لادائه إلى الترجيح من غير مرجح فتعين أن يتعلق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض أو يتعلق ببعض غير معين والمختار هو الأول (قوله) لا ثم الجميع بالترك الخ، «أجاب» في الجواهر عن هذا بأن تأنيث الجميع حسدهم عين الاعتراف منهم بأن الإيجاب على الواحد المبهم غير معقول (قوله) بعض الأفراد، أي جزئي غير معين (قوله) فن تكليف الناقل، أي من لا يعلم إذا لا يعلم توجه التكليف إليه مع الإيهام (قوله) القدر المشترك، أي الأمر الكلي وهو أحد الأشخاص مبهماً (قوله) لا يعقل تكليفه، إذ لا وجود له في الخارج

(قوله) أجاب في الجواهر الخ، الظاهر أن المحشي رحمه الله نقل هذا الكلام من غير تأمل لمعناه ولا تنبه لموضعه مع أن في نقله في هذا الموضع إيهاماً بأن صاحب الجواهر أجاب بهذا عن احتجاج القائلين بتعلق الوجوب بالجميع بل

(١) لأنه متعين عند الله والذي فعله غيره اهـ (٢) وهو ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله فلا يسقط بفعل البعض كالجهاد المقصود منه إعلاء كلمة الله باذلال أعدائه أما العين فلا يحصل المقصود من شرعيته لكل أحد إلا بصدوره منه لتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الأعراض عما عداه والتوجه إليه كما في الصلوة اهـ من فصول البدايع (٣) أي على كل واحد وقيل المراد بالجميع من حيث هو إذ لو تعين على كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين رفعاً للطلب بعد تحققه فيكون نسخاً مفتقراً إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد ويكون التأنيث للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض «واجب» بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كإنتفاء علة الوجوب ﴿٤﴾ كاخترام المنيعة مثلاً فكذا هاهنا فإنه يحصل بفعل البعض فلذلك ينسب السقوط إلى فعل البعض وأيضاً يجوز أن ينصب الشارع أمانة على سقوط الواجب من غير نسخ ﴿٥﴾ اهـ سعد ﴿٦﴾ عبارة فصول البدايع وليس رفع الحكم نسخاً مطلقاً بل دليل شرعي مترسخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فعل المقصود اهـ ﴿٧﴾ أي من غير رفع الحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب من دون خطاب جديد اهـ علوي (٤) أي به تاج الدين صاحب الجمع وأما تقي الدين والد المذكور فذهب مذهب الجمهور كما صرح به في الجمع اهـ (٥) والتأنيث هنا لأعلى وجه التخطئة كما في المسائل الاجتهادية عند من قال الحق مع واحد بل التأنيث الذي تلزم به الملكة والله أعلم اهـ

هو ظاهر في هذا غاية الظهور وليس الأمر كذلك كما ستعرفه في أثناء الجواب في الفرق، كيف وتعلق الوجوب بالجميع مذهب الأكثر من الأشعرية فكلام الجواهر من جهتهم على القائل بتعلقه بالبعض اهـ سيدنا إبراهيم خاله رحمه الله ح

على الجميع لما سقط (و) «الجواب» ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه (١) فتثبت ان (السقوط بالبعض لا يستلزم تعلقه به) اي بالبعض «احتجوا» ثانياً بانه ثبت الامر بواحد من خصال الكفارة وهو واحد منهم (٢) فليثبت امر واحد منهم اذا لاصح لمنع غير الابهام وقد علم الغاؤه (و) «الجواب» ان ما ذكرتموه من جواز كونه مبهماً قياساً على الامر بمبهم مدفوع بمنع الاصل (المقيس عليه وهو الامر بواحد منهم) (او بالفرق (٣)) بين ايهام المأمور به وابهام المأمور وذلك لان اسم واحد (٤) غير معين لا يعقل (٥) بخلاف الاسم بواحد غير معين (٦)، وقد يقال الفرق انما يتم لو كان مذهبهم اسم واحد بالترك اما اذا كان مذهبهم اسم الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على اسم الجميع فلا حسن في الفرق ما عرفت قريباً (٧) «واحتجوا» ثالثاً بقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (٨)» وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة (٩) «واجيب» بان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعاً

(قوله) أي بالبعض بل هو مع السقوط بالبعض متعلق بالجميع (قوله) للاتفاق على اسم الجميع، كما عرفت سابقاً حيث قال لاسم الجميع بالترك اتفاقاً (قوله) ما عرفت قريباً، من قوله ولانه ان أراد بالمبهم الى

قوله لا يعقل تكليفه كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) وهو تصريح بالوجوب، لأن لولا الداخلة على الماضي تفيد التوسيم واليوم (قوله) للدليل، أي القاطع الذي لا يحتمل التأويل

(قوله) لأن لولا الداخلة على الماضي نحو «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» اهـ

(١) اذا كان ضامناً ليكون الوجوب متعلقاً بذمة الجميع ويسقط عن أحدهما بفعل الآخر بخلاف ما لو لم يكن ضامناً فانه خارج عن محل النزاع اهـ من خط سيدي عبد القادر بن احمد (٢) أي بدلالة الدليل الذي سبق لهم وقوله اذ لاصح لمنع الخ أي لمنع صحة القياس غير الابهام وقد علم الغاؤه لوجوده في الاصل ولم يمنع منه اهـ (٣) على أصلهم ويصلح لنا أيضاً اهـ (٤) أقول المناسب لسياق استدلالهم أن يقال لأن تكليف واحد غير معين لا يعقل وحينئذ لا يرد على الفرق قوله وقد يقال الخ وقد رجع المؤلف عليه السلام اليه في قوله فالأحسن الخ فليته أثره من أول الأمر والله أعلم اهـ عن خط السيد صلاح بن حسين الأخفش (٥) لا، لا يمكن عقاب أحد الشخصين الا على التعيين اهـ (٦) من امور معينة اهـ لجواز العقاب على أحد الفعلين لا بعينه اهـ (٧) أراد به ما رواه عنه سيلان، الا أنه تعقب عليه في بعض الحواشي وقال ينظر في جعله فرقاً اهـ من خط شيخنا العلامة احمد بن الحسن بن اسحق (٨) الطائفة القطعة من الشيء وقد تطلق الطائفة ويراد بها الفرقة كقوله تعالى «وان طائفتان من المؤمنين» الآية وقد تطلق الطائفة على الواحد والاثنين قال تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» الخ والفرقة ثلاثة فالطائفة واحد واثنان واحتج به في قبول خبر الواحد وعلى الثلاثة قال تعالى «فلتقم طائفة منهم معك» والمراد منها الثلاثة بقرينة ضمير الجمع في «ولياخذوا أسلحتهم» وأقله ثلاثة على المختار وعلى الآية قال تعالى «وليشهد عذابهم طائفة من المؤمنين» والمراد أربعة لانهم نصاب البيعة في الزنا الذي هو سبب عذابهم «فان قلت» الضمير أيضاً جمع في آية الانذار فأقله أيضاً ثلاثة «قلت» الجمع بالنظر الى الطوائف التي تجتمع من الفرق اهـ كرماني (٩) هذا باعتبار ظاهر اللفظ وأما باعتبار المعنى فلا فرق بين هذه الآية وبين أدلة فروض الكفاية فتأمل اهـ

(قوله) العزم فيه ، أي في أول ﴿٣٤٦﴾ الوقت على الفعل بعده ، أي بعد أول الوقت (قوله) احتج الجمهور ، لعله أراد جمهور القائلين بتعلق

الوجوب بجميع الوقت وهم المنصور بالله ومن معه لقوله وليس في الأمر تعريض للتخيير بين الفعل والعزم الخ ولما بلت به بقوله احتج أهل العزم لكن الضمير في قوله واحتجوا أيضاً يعود إلى الجمهور مطلقاً أهل العزم وغيرهم فهي الكلام الغاز باختلاف مرجع الضمير (قوله) بل ظاهره ، أي الأمر (قوله) وقت أداء ، هكذا عبارة ابن الحاجب وكان الأولى أن يقال جميع وقت الموسع متعلق للوجوب إذ الكلام في الوجوب لا في كونه وقت أداء إذ التأكيد أهم من الوجوب فإن القائلين بأن وقته أوله منهم من يقول بأن مابعد وقت تأدية لا وجوب والمؤلف قد عاد في العبارة إلى ما هو المقصود حيث قال وقيل متعلق الوجوب أوله وقوله متعلق الوجوب آخره وعبارة الفصول الموسع متعلق بجميعه على سواء

(قوله) وهم المنصور ومن معه ، لا يبعد أن يلزم هذا أهل العزم إذ الموجب للعزم عندهم هو الاحتياج إلى البدل لئلا يخرج عن الوجوب فلا يتأني كونه على مذهب الجمهور مطلقاً اه سيدي حسن بن يحيى (قوله) وليس في الأمر تعريض للتخيير ، في الهداية تعرض ولعل ما هنا من سهو النسخ اه (قوله) وكان الأولى أن يقال جميع وقت الموسع الخ ، لعل وجه التعبير بقوله وقت أداء الإشارة إلى الملازمة بين وقت الأداء ووقت الوجوب ففيه

بين الأدلة فإنه أولى من القاء دليل بالكيفية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع (١) فيؤول هذا بأن فعل طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع (و) القول بكون البعض الذي يتعلق به الوجوب على الكفاية (معيناً عند الله من تكليف الغافل) وهو باطل لأن علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما يجبي أن شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بأنه مكلف بكذا وهو ظاهر (و) هكذا في القول بكونه (القائم به) لانه يستلزم عدم تكليفه (أي من يقوم به قبله) أي قبل القيام به لعدم القيام (و) أيضاً يستلزم (أن لا مكلف أن ترك) فرض الكفاية فلم يتم به أحد **مسألة** (٢) اختلف أهل العلم (٢) في الأمر الموقت بوقت يفضل عن المأمور به وهو المعروف بالواجب الموسع كالأمر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع أو بأوله أو بآخره فالجمهور على أن فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في أوله (٣) مضيق في آخره ، ثم اختلفوا فقال المنصور بالله وأكثر أهل هذا القول لا يجب على المؤخر عن أول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال أبو طالب وأبو علي وأبو هاشم وأبو بكر الباقلاني (٤) يجب العزم فيه على الفعل ورواه المؤيد بالله عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام «احتج» الجمهور أولاً بأن الأمر مقيد بجميع الوقت لأن الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء الوقت بأن يكون آخر الجزء الأول من الظهر مثلاً منطبقاً على الجزء الأول من الوقت والجزء الأخير على الأخير ولا تكراره في أجزائه بأن يأتي بالظهور في كل جزء يسهه من آخر الوقت فإن ذلك باطل إجماعاً وليس في الأمر تعرض للتخيير بين الفعل والعزم ولا تخصيصه بأول الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعينة (٥) بل ظاهره ينفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالة على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته إلى آخر الوقت فثبت أن (جميع وقت الموسع وقت أداء) له (فالتعيين) لأول الوقت تحييراً بينه وبين العزم أو تعييناً

(١) يعني أن الآية سقت لبيان ما يسقط الواجب عن الجميع لا لبيان الواجب على الجميع فقد علم من أدلة أخرى أنه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٢) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه اختلف في إثبات الواجب الموسع وهو ما كان وقتاً زائداً على فعله كصلوة الظهر فأثبتته الجمهور الخ اه المراد نقله (٣) فأجزاء الوقت كخصال الكفارة بخير المكلف بينها حتى لا يبقى إلا ما يسمع للفعل فتعين وهو معنى قوله ومضيق في آخره اه (٤) قال العضد وقال القاضي ومتابعوه الواجب في كل جزء من الوقت هو إيقاع العمل فيه أو إيقاع العزم فيه على الفعل في ثاني الحال إلا أن آخر الوقت إذا بقي منه قدر ما يتسع الفعل فحينئذ يتعين الفعل اه (٥) إنما غير العبارة فلم يقل أو جزء من أجزاء كما قال أو آخره لينبه على أن قوله ولا بجزء إنما ذكره لتمام التقسيم والأقلم يقل به أحد اه من خط السيد العلامة عبد القادر ه معناه في بعض الحواشي اه

(قوله) ولاخره ، عطف على لأول الوقت يعنى والتعيين لآخر الوقت (قوله) واحتجوا ، قال بعض المحققين الدليل الأول عام وهذا
 انما ينفي الثانى والثالث (قوله) يكون الفاعل في غيره ، الضمير عائد الى المعين الدال عليه قوله سابقاً بالتعيين تحكم (قوله) مقدماً ،
 اعترض بعض المحققين بانهم وان صرحوا بأن وقت الاداء هو آخر الوقت لكن صرحوا بأن مافعل في أول الوقت كان نقلاً يسقط به
 الفرض وهذا بخلاف تقديم صلاة الظهر على الزوال وهذا موافق لما نقله عنهم فيما يأتى من أنه عندهم إما نقل يسقط به الفرض أو واجب
 معجل (قوله) أو قاضياً ، لو قال أو قاضياً فيعصى لكان أولى لأنه العمدة في الاحتجاج ولهذا اقتصر في الشرح على قوله والتأخير عصيان
 (قوله) وكلاهما خلاف الاجماع ، ذكر بعض المحققين أن القائل بأن وقت ﴿٣٤٧﴾ الفعل أوله اما أن يقول ان التأخير

عمداً عصيان أم لا فعلى الثانى يمنع
 كونه بالتأخير طائفاً بل يجعل التأخير
 قسمين مافيه عصيان وهو تأخيره
 الى وقت العصر وما لم يكن
 كتأخيره الى وقت الظهر وعند
 هذا يظهر معنى الموسع عندهؤلاء
 وعلى الأول يمنع الاجماع على عدم
 العصيان « قلت » وهذا الاحتمال
 الثانى موافق لما رواه المؤلف فيما
 يأتى عن بعض الشافعية من أن
 الوقت الآخروقت تأدية لاوجوب
 (قوله) ولا يتعين له بدل ، احتراز
 عن خصال الكفارة وينظر مثاله
 في العقلية (قوله) وما يجري
 مجراها ، لعله اروش الجنايات
 (قوله) ولو سلم ، أي ولو سلم أن
 تأخير الواجب تركا له ولو عن
 أول الوقت

ولاخره (تحكم) باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في آخر الوقت ففي اى جزء
 اداه فقد اداها في وقته (و) احتجوا (أيضاً) بأنه لو كان وقته جزءاً معيناً فاما ان يكون
 اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدماً او
 قاضياً) والتقديم لا يصح كقبل الزوال والتأخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع
 « احتج » اهل العزم (١) بان التأخير ترك الواجب فيكون الى بدل والاخرج عن كونه
 واجباً اذ الواجب ما يستحق النـم والعقاب على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله
 خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم فقال في المجزى الدليل عليه ما تقرر
 في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب يتراخى ولا يتعين له بدل لاسيما
 فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والمغصوب ومايجرى مجراها
 واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن
 كل واجب يحتاج الى بدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلاً عن الواجبات
 واحتيج في الواجب الموسع فيه الى بدل اقتناه مقامه للدلالة التي ذكرناها (٢)
 « والجواب (٣) » اننا لنسلم ان التأخير ترك الواجب مطلقاً انما يكون تركا لو اخره عن
 وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجباً (٤) وقولك

(١) أبو طالب ومن معه اه (*) قال الامام المهدى عليه السلام في المنهاج ولعلمهم جميعاً يجعلون
 اللطف الحاصل بفعلها أول الوقت مخالفاً للحاصل بفعلها آخر الوقت ولو كان مثله لزم سقوط
 وجوبها بعد بدله أو سقوط وجوب البدل اه (٢) العقلية والشرعية اه (٣) عبارة الشيخ
 لطف الله في شرح الفصول وأما الجواب عن قولهم يخرج عن كونه واجباً الخ فهو أنه
 يستحق النـم والعقاب على تركه في الجملة أعني اذا ترك فيه وفي سائر الاوقات بعده وقد عرفت
 أن الواجب هو ما يستحق النـم على تركه بوجه من الوجوه اه (٤) وأيضاً فان العزم لا يصلح
 أن يكون بدلاً عن الفعل لأنه لو صلح مثلاً لتأدى الواجب به لأن بدل الشيء يقوم مقامه
 واذا لم يصح للبدلية فقد لزم جواز ترك الواجب بلا بدل اه نهايه

الزام لمن يفرق بينهما من اهل
 الاقوال الآتية والله اعلم ، تأمل اه
 ح عن خط شيخه (قوله) قال
 بعض المحققين ، هو ميرزا جان اه ح
 (قوله) وهذا بخلاف تقديم صلاة
 الظهر الخ ، فوقت الظهر عندهم

ثلاثة أقسام ما يصح فيه ويكون اداه وهو آخر الوقت وما يصح فيه ولم يكن اداه لكن كان مستقلاً للاداء وهو أول الوقت وما لا يصح
 أصلاً وهو وقت الضحى مثلاً وتقديم الفعل على وقته المقدر له شائع في الشرع كما في الزكاة المعجلة قبل وقتها وتقديم غسل الجمعة
 عند الامامية الى غير ذلك اه ميرزا جان (قوله) وعلى الأول يمنع ، أي القائل اه ح (قوله) احتراز عن خصال الكفارة ، المثال
 الواضح بالوضوء والتيمم اذ اتصاف التيمم بالوجوب انما هو عند البدلية لأصالة بخلاف خصال الكفارة فتأمل اه ح عن خط
 شيخه (قوله) وينظر مثاله في العقلية ، قال في الام بعد هذا بياض في نسخة المصنف اه

الواجب ما يستحق تأركه الذم والمقاب ليس على إطلاقه بل بوجه من الوجوه كما تقدم (١)
 (و) اما (القول بوجوب العزم الخاص ان آخر) فما لا دليل عليه) كما قال المنصور بالله عليه
 السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذي ذكره وانما يجب
 العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات (٢) وترك المقدمات، وقال الامام المهدى في المنهاج
 الصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين
 الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون العزم ولما كانت المصلحة بفعلها
 مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير (٣) انتهى (وقيل)
 متعلق الوجوب (اوله (٤)) وهذا لاكثر اصحاب الشافعي (٥) ثم اختلفوا اذا اخرج
 اوله فقبل الاخر وقت تأدية لذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء
 فقد جعلوا الوجوب متعلقا باول الوقت لكن المكف يخير بين فعله فيه
 وتأخيره عنه الى أى الاوقات التي تأتي بعده حتى يدخل وقت العصر مثلا
 فالفعل اول مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانيا مؤدى في غير وقت

(قوله) بل بوجه من الوجوه ،
 فتأخير المومع عن أول الوقت
 وان لم يتم بتركه فيه فهو يأثم
 بتركه بوجه من الوجوه وهو
 تأخيره عن وقته المضروب له
 « اذا عرفت » هذا اندفع ما يقال
 قد تقدم في تعريف الواجب ان قيد
 بوجه ما لا يحتاج اليه بالنظر الى
 الواجب المومع ، ووجه اندفاعه
 ان عدم الاحتياج اليه بناء على
 الجواب الاول وهو ان تركه انما
 يتحقق بتركه في جميع الوقت
 واما على فرض تسليم أنه يتحقق
 تركه بعدم فعله في أول الوقت فهو
 محتاج اليه على هذا التسليم فتأمل
 (قوله) على وجه الجملة الخ ، وأيضاً
 لو كان العزم بدلا لتأدى الواجب
 به وليس كذلك ذكره في شرح
 الفصول

(قوله) فهو محتاج اليه على هذا
 التسليم ، ما ذكره المحشي صحيح
 لمن تأمل اه منقولة ح (قوله)
 ذكره في شرح الفصول ، قال
 الشيخ لطف الله عقب هذا قال
 الامام المهدى عليه السلام في المنهاج
 والصحيح هو قول من لم يجعله
 بدلا في أول الوقت ووسطه اذ
 المصلحة انما هي فيما عين الله تعالى
 ولم يعين الا الصلوة دون العزم
 ولما كانت الصلاة بفعلها مستوية
 في جميع ابعاض الوقت المضروب
 جاز التقديم والتأخير اه

(١) وأما القياس على الواجبات العقلية فامل القائلين بعدم وجوب العزم لايسلمون وجوب العزم
 على كل من المذكورات بخصوصه اه شيخ لطف الله ينظر اه لي (٢) قال العضد ان العزم على فعل كل
 واجب اجمالا وتفصيلا عند تذكره هو من أحكام الايمان ثبت مع ثبوته سواء دخل وقته
 أو لم يدخل فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لآثم وان لم يدخل الوقت او لم يجب اه
 يعني ان من أحكام الايمان وتوازمه ان يعزم المؤمن على الايمان بكل واجب اجمالا ليتحقق
 التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان يعزم على الايمان بالواجب المعين اذا تذكره تفصيلا
 كالصلوة مثلا سواء دخل الوقت أو لم يدخل على ما قال في المنتهى « واجب » بان العزم على
 فعل كل واجب قبل فعله من احكام الايمان فكان المصيان لذلك واما تقييد قوله فلو
 جوز كما سبق فليس على ما ينبغي لان عدم العزم لا يستلزم تجوز الترك اه سعد
 (٣) وان كان التقديم افضل لكونها تكون فيه لطفاً في واجب ومنسوب بخلاف آخره اه منهاج
 (٤) قال في شرح الجوهره اختلفوا في حذاول الوقت عند عدمه يعني الذي تعلق به الوجوب
 فذهب من قال قدر الطهارة وفعل الصلوة ومنهم من قال نصف الوقت اه شرح فصول للشيخ لطف الله
 (٥) قال الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا أى مذهب الشافعي ثم
 قال نعم نقله الشافعي عن المتكلمين فقال ، وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم ممن يقول أن
 وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة مختص باول الوقت حتى لو أخره عن وقت الامكان
 عصي بالتأخير اه شيخ لطف الله (*) قال البيضاوي في المنهاج ومما من قال يختص بالاول
 وفي الآخر قضاء أراد منا أى من الشافعية ومثله للرازي في الحصول والمتخبط فانه قال ومن
 أصحابنا وصرح بنسبته اليهم في العالم والمقول عن طاعتهم رده وانكاره اه وامله التيسر على
 الرازي توجيه الاصطغري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج
 وقت الاختيار اه

(قوله) وقيل آخره ، هو ما يتسع لتكثيره كذا في البحر في أول باب الاوقات وقيل ما يتسع للوضوء والصلاة (قوله) نفلا ، خبراً لسكون واسمه التقديم فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى وقد صح ذلك للبالغة كما ذكره نجم الأئمة في قوله «ولكن البر من آمن بالله» وقد جعل المؤلف عليه السلام خبر التقديم في الشرح فعل ﴿٣٤٩﴾

لصحة الاخبار ولا تخلو العبارة عن خفاء (قوله) كلزكوة المخرجة قبل وقتها «أجاب» بعض المحققين أن الحول شرط للتجتم لاسبب للوجوب بخلاف الوقت ولا لصحة قبله وسيأتي للمؤلف في مسألة الأداء ان ملك النصاب الذي هو جزء السبب قائم مقام الوقت فلا تقديم (قوله) وهو باطل ، لما عرفت من أن تقديم الصلاة قبل الزوال لا يصح (قوله) لا يكتسب حكماً بعد تقضيه ، هكذا ذكروا ولعلمهم أرادوا بذلك في المبادات اذ العقود الموقوفة تكتسب حكماً بالاجازة بعد تقضيتها وهو استقرار الملك والقوة وفقد العقد وكذا العقد الطاريء عليه الفساد كما ذكرنا في الاجازات (قوله) أقوال ، خبراً لسكون ولكن زيادة المؤلف عليه السلام في الشرح لفظة فهذه لا تصح إذ لا تصح للخبرية مع الفاء ولعلمه على نحو فانكح فتاتهم (قوله) فانه يوافق أي وروي عنه أنه يوافق القول المختار

(قوله) وقيل ما يتسع للوضوء والصلاة ، وهل المراد آخر الوقت الاختياري أم الاضطراري تردد فيه الامام عز الدين في شرح البحر وقال ان كلام البحر يشعر بالأول ومنهم من يشعر بالثاني اهـ

الوجوب غير ان الشرع اباح التأخير الى وقت معلوم (١) ، وقيل هو وقت قضاء فيأثم بالتأخير عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم (٢) ، وقال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء للاجماع على نفي الأثم وهذا معنى قوله (فان اخر فالاداء والقضاء قولان وقيل) متعلق الوجوب من الوقت (آخره) وهو قول الاكثر من اصحاب ابى حنيفة (٣) (و) اختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى (كون التقديم) للفعل قبل آخر الوقت يصير الفعل (نفلا يسقط الفرض) كلوضوء قبل دخول الوقت ، ورد بانه لو كان نفلا لجاز ان يؤديه بنيته (٤) ، ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما اشار اليه بقوله أو واجباً معجلاً (كلزكوة المخرجة) (٥) قبل وقتها «قيل» وهو باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل (٦) اجماعاً ، وروي عن الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار اليه بقوله (أو فرضاً ان بلغ) المكلف (آخره) لا تكشف الوجوب عليه (والا) يبلغه مكافئاً (ففل) لا تكشف عدم الوجوب عليه ، ورد بان الفعل لا يكتسب حكماً بعد تقضيه فهذه (أقوال) (٧) للحنيفة وقد روي عن الشيخ ابى الحسن الكرخي ايضاً انه نفل يسقط الفرض وانه يوافق القول المختار (٨) ، واختلف فيمن أخر الموسع عن أوله (٩)

(١) فيكون أداء اهـ (٢) قال المحلي في شرح الجمع ما لفظه نقله الامام الشافعي في الام عن بعضهم وان نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الأثم ولتقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء اهـ (٣) وأحد قولي القسم ورواية عن الهادي اهـ (*) يحقق النقل في تحرير ابن الهمام وهو أنرف يذهب أصحابه ما لفظه السبب هو الجزء الاول من الوقت عيناً للسبق والصلاحية بلا مانع وعامة الحنفية ان لم يتصل به الاداء انتقلت كذلك الى ما يتصل به الى الاخير اهـ قال في الام من خط الوالد هاشم بن يحيى (٤) أي بنية كونه نفلاً لكنه يعارض بالوضوء قبل الوقت لسكونه نفلاً ولا يؤدي بنيته اتفاقاً اهـ (٥) وفي نسخة المعجلة اهـ (٦) الظاهر أن المراد تقديم الصلاة لا مطلقاً فتأمل اهـ (٧) والأقوال غير الاول منكراً لواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل عن الواجب اهـ شرح محلي على الجمع (٨) وهو قول الجمهور أنه يتعلق بجميع الوقت اهـ (٩) متمكناً من الفعل فيه مع ظن الموت قبل بقية الوقت عصي اتفاقاً بين المذاهب الاربعة في الموسع ولا أدري ما دليل العصيان عند غير الشافعية لأن كون ظن الموت سبباً معيناً لأحد الخيرات ممنوع فان سببية الوصف حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والظن المذكور ليس بدليل شرعي ينسخ التعبير الى التعيين وقيل التأنيب انما هو للجرأة وليس بشيء لان الجرأة ممنوعة مسنداً منها بالتوسيع المعلوم وبعدم كون الظن سبباً للتضييق اهـ شرح مختصر للجلال رحمه الله (*) الخلاف المشار اليه يختص بالعبدية اذ غيرهم

وفي شرح الجوهرة للدواري «فائدة» كم قدر آخر الوقت الذي علق الحنفية الوجوب به ، يحتمل أن يقال أنه قدر نصف الوقت المتأخر ويحتمل أن يقال انه قدر الطهارة وتأدية الصلاة وهو الاول اهـ (قوله) فقد اخبر باسم العين عن اسم المعنى ، الحل في عبارة المؤلف غير صحيح ولكن لما ذكره المحشي اذ النقل اسم معنى أيضاً وانما الوجه في عدم الصحة كون النقل صفة لمتعلق التقديم وهو الصلاة لا للتقديم والله أعلم اهـ عن خط شيخه (قوله) ونفلا خبرها ، بل هو مفعول ثان ليصير بمعنى يجعل اهـ عن خط شيخه الحسن (قوله) أجاب بعض المحققين ، هو الجلال في شرح النصول اهـ

(قوله) متأخر عن الوقت ، اذ لو جاز أن يكون الملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في آخره حيث جوزنا أن الملطوف فيه في وسط الوقت لأن اللطف لا يجب بعد مضي وقت الملطوف فيه لأنه قد تعذر فعله بعد مضي وقته فلا وجه للتكليف باللطف بعد مضي وقت الملطوف فيه وتعذره هكذا ذكره الامام المهدي في المنهاج (قوله) ويأثم مؤخر بلا عذر مع ظن المانع ، هذه العبارة أشمل من عبارة ابن الحاجب وغيره حيث قالوا من أخر مع ظن الموت لشمول عبارته عليه السلام ظن القوات لسبب آخر كإغماء أو جنون أو حيف ، قال في شرح الجمع قال في النهاية لو اعتادت طرو الحيف عليها في أثناء الوقت من يوم معين تضيق عليها الوقت «وقديني» المؤلف عليه السلام التأميم على قول من يقول بأن الواجبات الشرعية وجبت لكونها شكراً كما هو قول أئمتنا عليهم السلام وذلك معروف في موضعه لاعلى القول بانها وجبت لكونها لطفاً كما عرفت من المنقول عن المنهاج ولهذا اختار الامام المهدي عليه السلام وغيره عدم التأميم « لكن يقال » ومع القول بانها شكر لا تأثم الا اذا قيل بان المكاف مع ظنه المانع ينتهي عنه التوسيع حتى تثبت له الجراءة وليس كذلك وحينئذ فلا جراءة مع التوسيع ولا نسلم ان ظن الموت يضيقه ويقطع التخفيف (قوله) فان لم يظن المانع فلا اثم عليه ، هذه العبارة أشمل من قول ابن الحاجب فان أخر مع ظن السلامة لشمولها ظن عدم المانع والشك فيه فالاول كأن يظن السلامة أو يظن عدم تعذر الفعل « واعلم » أنهم ذكروا في الموسع مسألتين « أحدهما » من أخر مع ظن المانع كالموت كما ذكره المؤلف « الثانية » من أخر مع ﴿ ٣٥٠ ﴾ ظن السلامة ومات فجأة قالوا فانه لا يعصى لأن التأخير جائز ولا تأثم بالجائز

مع ظن الموت أو عدم بلوغ آخر وقته على صفة التكليف فن قال انها (١) لطف في واجب لا يؤثمه لأن الشرع ورد باستمرار وجوبها الى آخر الوقت المضروب ولا شك ان الملطوف فيه متأخر عن الوقت (٢) في كل حال وفي كل مكاف (و) من قال بانها شكر يقرب لانه (ياثم مؤخر (٣) بلا عذر مع ظن المانع) كالموت وتعذر الفعل (للجراءة (٤)) فان لم يظن المانع فلا اثم عليه اتفاقاً (فان لم) يقع المانع المظنون (فالفعل) في آخر الوقت (اداء) لصديق لا يعمل باللطف ولا بالشكر والمسئلة التي هنا والخلاف فيها لا يختص بهم فالاولى أن يكون بدل قوله ومن قال بانها شكر ومن لم يقل بانها لطف ليشمل خلاف من لم يعمل من الأشعرية ائمة انظار سيدى هاشم (١) أى الواجبات اه (٢) المضروب لها اه (٣) ينظر في دليل التأميم في هذا اتقول مع تعلق الوجوب بجميع الوقت اه (٤) يمكن أن يقال لاجراءة لانه موسع فلا اثم حينئذ اه

وجعلوا هذه المسئلة الثانية هي التي حصل الفرق بها بين الموسع وما وقته العمر ، ولفظ مختصر المنتهى وشرحه وهذا بخلاف ماوقته العمر فانه لو أخر ومات فجأة عصى والالم بتحقيق الوجوب فالمؤلف عليه السلام أشار الى المسئلة الثانية بتفهيم قوله مع ظن المانع أي فان لم يظن المانع في الموسع فلا اثم عليه الا أنه لم يجعل المؤلف الفرق بين الموسع وماوقته العمر مجرد هذه المسئلة الثانية كما

ذكروا بل هي مع القول بان الامر للفور وهذا معنى قوله وأما ماوقته العمر فانه يعصى مؤخره مطلقاً يعني سواء ظن المانع أو لا عند من يقول بان الامر للفور ثم اختار مع القول بعدم دلالة على الفور عدم الفرق بين الموسع وما وقته العمر في أنه مع ظن الموت يعصى ومع ظن البقاء لا يعصى كما في الموسع وهذا معنى قوله ومن يقول بانه لا يدل على الفور الخ « ووجه » عدول المؤلف عن الفرق بما ذكره أن المحقق الشريف اعترضه حيث قال الفرق بين ماوقته العمر وبين غيره مشكل فان مايسع وقته العمر ان لم يجوز تأخيرها أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز ذماً مطلقاً فلا عصيان بالتأخير مع الموت فجأة اذ لا تأثم بالتأخير واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره واما ما ذكره ابن الحاجب من أنه لو جاز له التأخير أبداً واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلاً بخلاف الظاهر مثلاً فان جوزنا تأخيرها الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فقد أجاب عنه السيد المحقق بما لا يسره المقام « فن قيل » فلم جعل المؤلف العصيان وعدمه فيما وقته العمر مبنياً على الخلاف في الامر هل للفور أو التراخي دون الموسع « قلنا » لأن الخلاف المذكور انما هو في الامر المطابق لافي مثل الموسع كما صرح بذلك المؤلف وغيره فيما يأتي « فان قيل » فالجواب أيضاً موقت لقول المؤلف عليه السلام وأما ماوقته العمر وقول ابن الحاجب وغيره بخلاف ماوقته العمر ويؤيد ذلك ان المؤلف عليه السلام وغيره في مسئلة

(قوله) فلا اثم عليه ، يعني ولو مات فجأة اه حسن يحيى

هل الامر للفور أو للتراخي استدلوا على التراخي بحجة صلى الله عليه وآله وسلم بعد مدة من نزول آية الحج « قلنا » الظاهر انما وقته العمر له شبه بالمطلق من حيث أنه لا يعرف وقت انتهائه بخلاف وقت الموسع كالظهر مثلاً ولهذا لم يجعلوه موصوفاً بالقضاء كما يأتي للمؤلف وله شبه بالوقت من حيث أن وقته مقدر معين . وقد أشار المؤلف الى ما ذكرنا بقوله فيما يأتي بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالأداء واعتذر لاطلاقهم القضاء على الحج القاسد بما سيأتي وبما ذكرنا يحصل الجمع بين الاقوال والله أعلم (قوله) فان اريد بنيته أي القضاء أي بوجوب نيته كما ذكره ابن الحاجب ليظهر كون الخلاف مع التقييد بالوجوب معنويًا والوجه في نية القضاء عند القاضي ان ذلك الظن يصار سبباً لتعيين ذلك الجزء وقتاً صار سبباً أيضاً لخروج ما بعده عن كونه مقدراً له أولاً بالكلية وهو بعيد اذ لم يقل أحد بوجوب نية القضاء أو خروج ما بعده عن كونه مقدراً له أولاً في نفس الامر ﴿ ٣٥١ ﴾

الحديث عليه (وقيل قضاء) وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعاً ما قبل ذلك الوقت بحسب ظنه (فان اريد بنيته) أي بنية القضاء (فبعيد) اذ لم يقل به أحد (والا فلا نزاع) يعود الى (معنى) انما النزاع في التسمية وتسميته اداءً أولاً لانه قبل في وقته المقدرة شرعاً ، وامام وقته العمر (١) فانه يعصى مؤخره مطلقاً (٢) عندهم من يقول بان الامر للفور ومن يقول بانه لا يدل على الفور يقول بجواز التأخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن أنه لا يبقى تعين وعصى بالتأخير مات أم لم يموت ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز تأخير الحج لعدم ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ﴿ مسألة ﴾ (الاداء) في اللغة الايصال والقضاء وفي الاصطلاح (ما فعل) (٣) أولاً في وقته المضروب) أي المقدر من جهة الشرع

(١) لما كان الايتان بالحج والعمرة أداءً اجمعاً علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرها اه تقييد (٢) ظن المانع أم لا اه ولفظ المختصر وشرحه للجلال بخلاف من أخر ما وقته العمر فأت فجأة فانه يعصى قيل والا لم يتحقق الوجوب وفيه نظر لعدم الفرق بين الموسع والمطلق فان الكل منهما موسع عند من لا يقول ان الامر المطلق للفور وان أول وقت الموسع لا يتعين اه (٣) قال الاسنوي في السراج ما حاصله ان قضاء صوم رمضان له وقت معين آخره دخول رمضان السنة الثانية فمن فعله فيه كان قضاء مع ان حد الاداء يصدق عليه فينبغي أن يزداد أولاً فلا يرد لان الوقت المعين ثان لا أول اه اذا عرفت ما قاله فزيادة أولاً كما يكون لاخراج الاعادة كما ذكره ابن الامام يكون لاخراج هذه الصورة الا ان من جعل الاعادة قسماً من الاداء يفسد عليه الحد يذكرها فتأمل اه من أنظار خاتمة المحققين محمد بن اسحق رحمه الله (*) في شرح أبي زرعة على جمع الجوامع عند قول السبكي والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه ما لفظه وهذا الذي اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر أنهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة اداء وتبع المصنف في

يرافقونه في كونه خارجاً عما صار وقتاً له بحسب ظنه (قوله) المقدرة شرعاً ، لا بد من زيادة أولاً كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مسألة الاداء ، قدم ابن الحاجب تقسيم الواجب الى الاداء والقضاء والاعادة على سائر أقسام الواجب من كونه فرض عين وفرض كفاية ومعيناً ومخيراً وموسعاً ومضيقاً والمؤلف عليه السلام أخرج هذه القسمة كما في الفصول فينظر في وجه ذلك . ولعل وجهه أن قسمته بالنظر الى ذاته كعين ومخير أهم من قسمته بالنظر الى فاعله كفرض عين وفرض كفاية وهو ظاهر ، وقسمته بالنظر الى فاعله أهم من قسمته باعتبار وقته اذ الفاعل هو المؤثر في الفعل الموجود ، وقسمته بالنظر الى وقته فقط كموسع ومضيق أهم من قسمته بالنظر الى وقوعه في وقته أو خارجه كاداء واعادة وقضاء اذ وقت الفعل أخص به من غيره من الاوقات الخارجية ، وقسمته باعتبار وقوعه في وقته أو خارجه أهم من قسمته بالنظر الى مقدمته وجوده اذ الأولى تعود الى نفس الفعل والثانية الى أمر خارج

ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل المؤقتة ولما كان التوقيت في الواجبات أكثر منه في النوافل حسن جعل هذه المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله أولاً الاعادة لان الاداء والاعادة والقضاء عند الجمهور أقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسماً من الاداء يحدف من الحد أولاً وخرج القضاء وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد (١) مجاز من حيث المشابهة لمقتضى الاستدراك (والاعادة) في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح (ما فعل فيه) اي في الوقت المضروب فخرج القضاء والنوافل المطلقة وقوله (ثانياً) يخرج الاداء اذا كان الفعل (خلل) في الاول فيخرج ما يفعل لا خلل كاعادة ماصلاه منفرداً لفضية (٢) الجماعة (وقيل) بل هي ما فعل فيه ثانياً (لعذر) اعم من ان يكون ذلك العذر خلافاً او لا فيدخل ما عيّد لفضية الجماعة (والقضاء) في اللغة اداء الدين والصنع والحكم وغيرها وفي الاصطلاح

(قوله) أقسام متباينة ، فما فعل ثانياً في وقت الاداء ليس باداء ولا قضاء (قوله) ومن يجعل الاعادة قسماً من الاداء الخ ، نسبة في الجواهر الى الغزالي قال لانه اصطلاح على ان الفعل اذا وقع في وقته كان أداء سواء كان مسبوقاً باداء مختل أم لا واذا وقع في وقته وكان مسبوقاً باداء مختل كان اعادة فيجعل الاداء اعم مطلقاً من الاعادة ونسبه أيضاً الى البيضاوي قال ذكره في مرصده حيث قال والاداء ان كان مسبوقاً باداء مختل معي إعادة (قوله) والصنع ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الصنع والتقدير قال أبو ذؤيب وعليها منسودتان قضاهما

داود أو صنع السوابغ تبع ومنه قوله تعالى « قضاهن سبع سموات في يومين » (قوله) والحكم ، قال في الصحاح ومنه قوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » (قوله) وغيرها ، قال في الصحاح قد يكون بمعنى الفراغ تقول قضيت حاجتي وضربه فقضى عليه أي قتله وقضى نحبه أي مات وقد يكون بمعنى الانتهاء ومنه قوله تعالى « وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب » وقوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الأمر » أي أنهينا اليه وأبلغناه

(قوله) أو صنع السوابغ تبع تبع بدل من صنع وصنع صفة مشبهة كصنع اه

ذلك القضاء وما كان ينبغي ذلك في مصطلح أهل الأصول ولا يلزم من قوله عليه الصلاة والسلام من أدرك ركعة من الصلوة فقد أدرك الصلوة ان يكون أداءً وغايته ان الشارع جعل حكمه حكم المدرك على طريق التفضل والامتنان والتوسيع واعطائه حكمه لانه مود حقيقة كيف وتأخير الصلوة بحيث يخرج بعضها عن الوقت حرام فكيف يساوى فعل هذا المرتكب للحرام فعل المصيب الموقع لجميع الصلوة في وقتها وامله عليه السلام انما ذكر هذا الادراك بالنسبة الى الازام الزائل عذره فعل تلك العبادة بالنسبة لجمعه مؤدياً وبذلك ان هذا لم يطرده الفقهاء في الجملة بل قالوا بامتناع الجمعة لخروج جزء منها عن الوقت وانما تكلم ظهراً اه (*) قال في فصول البدائع بعد ان ذكر ان الاداء ما فعل أولاً ما لفظه وقيل في وقته أداء مطلقاً فالاعادة قسمه لاقسيمه والحج المأني به بعد فاسد اعادة وتسميته قضاء مجاز لان وقته العمر وربنا يذهب الى العكس لتعين السنة بعد حضور الميقات اه (*) ان قلت ان هذا تعريف للمؤدى لان الاداء في الحقيقة فعل مداخل وقت و فرق بين المصدر واسم المفعول قلت اذا جعلت الاداء بمعنى المؤدى خلص عن الاعتراض اه (١) فان قيل اذا فسد الحج بالجماع فتداركه فانه يكون قضاء كما قال الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر فالجواب أنه انما يكون العمر كله وقتاً اذا لم يحرم احراماً صحيحاً فالما اذا أحرم به فانه يتضيّق عليه فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات الاحرام به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفرات بخلاف ما أتى به غير منعقد اه أسنوى وقد سلكوا هذا السلك بعينه في الصلوة فقالوا أنه اذا أحرم بالصلوة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء تترتب عليه جميع أحكام القضاء لثوات الاحرام لاجل ما قدمناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي حسين في تعليقه والتولي في التتمة والروماني في البحر كاهن في باب صفة الصلوة اه أسنوى (٢) وهذا بناء على أن الاولى هي الفريضة وقيل اعم اه

(قوله) والقضاء ما فعل بعده لترك أو لوقوع خلل ، هكذا عبارة الفصول واختارها المؤلف وعدل عن قول ابن الحاجب ما فعل بعده استندرا كما لما سبق له وجوب مطلقا لخروج النوافل الموقفة عن حد ابن الحاجب والمؤلف قد اختار ادخالها في القضاء ولدخول قضاء الحايض والنائم في حد المؤلف عليه السلام بغير تكلف بخلاف حد ابن الحاجب فانه احتاج لادخال قضاء الحايض والنائم الى زيادة قوله مطلقا وأراد به أنه لا يشترط سبق الوجوب على الفاعل بل المعتبر مطلق الوجوب « واعلم » ان ابن الحاجب إنما ذكر قيد الاستدراك ليخرج بذلك إعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها لا لعذر ولا لخلل فان تلك الصلوة لا تسمى أداء ولا قضاء ولا إعادة اصطلاحا وإن سميت إعادة لمة وتخرج النوافل الموقفة كما عرفت قال الشريف فان اطلاق القضاء ﴿٣٥٣﴾ عليها مجاز انتهى وتخرج إعادة القضاء لخلل أو لعذر فانها ليست بأداء ولا قضاء لعدم سبق الوجوب في وقت الأداء ذكره السعد وذكر بعض أهل الحواشي أن إعادة القضاء لخلل أو لعذر داخلة في القضاء ولا تسمى إعادة اصطلاحا وأما المؤلف عليه السلام فقد أخرج إعادة الأداء بعد الوقت لاخلل ولا لعذر بقوله لترك أو لوقوع خلل وأما إعادة القضاء لخلل أو لعذر فالظاهر من عبارته أنها ليست بأداء وهو ظاهر ولا قضاء لأن القضاء عند المؤلف ما فعل بعد وقت الأداء لترك الفعل فيه أو لخلل فيما فعله فيه أي في وقت الأداء (قوله) والحاصل ان الفعل لا يقدم الخ ، عبارة شرح المختصر فان فعل فيه فاداء او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرها فادخل الاعادة في الاداء بناء على انها قسم منه وزاد قوله فان وجد سبب وجوبه ثم قال والا فغيرها بناء على ما عرفت من ان اعادة

(ما فعل بعده) أي وقت الاداء اما (لترك) الفعل فيه (أو) لوقوع (خلل) فيما فعل فيه فيخرج الاداء والاعادة والنوافل المطلقة ، والحاصل ان الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه فاداء أو اعادة وبعبارة قضاء « فان قلت » الزكوة المعجلة قد قدمت على وقتها (١) فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته « قلنا » قد جعل ملك النصاب الذي هو جزء (٢) سببها قائما مقامه وجعل وقتها بذلك موسما فلا تقديم « فان قيل » اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيتها خارجة فهل هي أداء أو قضاء « قلنا » بل أداء اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما وقع بعده فبالتابع « واعلم » ان كثير من العلماء حصروا العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة لا يوصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء « ثم اعلم » ان منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس (٣) وصوم رمضان والنذر المعين وما لا يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقة وما يوصف بالاداء (٤) فقط كالحج وصلوة الجمعة وما يوصف بالقضاء

(١) والوضوء قبل الوقت للصلوة الموقفة الا ان يقال المراد من الفعل الذي لا يتقدم على وقته المقصود لنفسه لا الفعل المقصود به غيره كما هو شرط لغيره كالوضوء فيصبح تأديته قبل حصول الشروط لصحة تقدم الشرط على أسباب المشروط كالوقت اه (٢) والجزء الآخر الحول اه ينظر فان في البحر وغيره من كتب الفقه ان ملك النصاب سبب كامل والحول شرط اه (٣) والنوافل الموقفة على مقتضى كلام المؤلف المتقدم اه (٤) يعني لا بالقضاء اذ سياق الكلام يفيداه وأما الاعادة فيوصف بعض أركان الحج وابعاضها وكذا صلوة الجمعة توصف بالاعادة اه وقد يقال اما في ثقل الحج اذا فسد فقضاء حقيقة كما ذكره أصحابنا ، وكذا اذا كان نذرا معينا وفسد فانه قضاء حقيقة والله أعلم وفي شرح ابن لقمان ان الحج يوصف بعد الموت بالقضاء اذا أوصى به اه لي

المؤداة بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر وكذا النوافل الموقفة ليست بأداء ولا قضاء وكذا إعادة القضاء لخلل أو لعذر ليست بأداء ولا قضاء على ما ذكره السعد لاعلى ما ذكر بعض أهل الحواشي من أنه قضاء والمؤلف جعل الاعادة قسما للاداء بناء على ما اختاره الجمهور وادخل النوافل الموقفة في القضاء لكنه اغفل إعادة القضاء في هذا الحاصل وإعادة الاداء بعد الوقت لا لخلل ولا لعذر فلو قال وبعبارة لخلل أو لترك قضاء لثم له المراد ولعله إنما اغفله اكتفاء بما سبق لانسحاق التمهين اليه والله اعلم

(قوله) مسألة في الكلام في مقدمة الواجب ، هذه خامسة المسائل المتعاقبة بالواجب وهي في قسمته بالنظر الى مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد كما سبق للمؤلف والمراد بالاطلاق هنا عدم التقييد وان كان الواجب موقفاً وفيما يأتي في مسألة هل الأمر المطلق للجمهور أو للتراخي عدم التوقيت وان كان مقيداً (قوله) فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب وذلك لأن الوجوب اذا كان مقيداً بشرط وانتهى ذلك الشرط انتهى المشروط قال الشيخ العلامة في شرح الفصول وفي تسمية المتوقف على غير المقدور وعلى الشرط اللفظي واجباً تجوز اذ لا وجوب له أصلاً بدون القدرة والشرط انتهى « قلت » وقد بنوا هنا على هذا التجوز لانهم احتزوا بالمطلق عن المقيد بالشرط وبقولهم وكان مقدوراً عن غير المقدور بناء على دخولها في الواجب ولعل العلاقة الأولى الى الواجب في المقيد بالشرط اللفظي وفيها جميعاً المشابهة صورة للواجب في تعلق الأمر بهما لفظاً (قوله) مع كونه مقدوراً واجباً ، يعني بوجوده وانما ترك المؤلف هذا القيد تساعداً لظهور ارادته (قوله) وقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين ، حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا تجب بالنسبة اليه والى تعيين النصاب وافراده مطلقاً فتجب وكذا الصلوة بل التكليف موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة وبالإضافة الى الطهارة واجبة مطلقاً وما ذكره المؤلف عليه السلام في تفسير المقيد والمطلق هو الذي في شرح المختصر وقد فسر غيره الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فنوقض بالصلوة اذ لا تجب في كل وقت وعلى كل حال مع انها تكون مطلقاً بالنسبة ﴿ ٣٥٤ ﴾ الى بعض المقدمات وانما ذكرنا هنا هذا التفسير لأنه ينبغي عليه كلام المؤلف

فقط كصوم الحائض ﴿ مسألة ﴾ في الكلام في مقدمة الواجب (١) لا خلاف في انه اذا كان مقيداً بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول ان ملككت النصاب فزك وان استطعت فحج فهذا لا يكون إيجاباً لتحصيل النصاب وما به الاستطاعة (٢) انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون مالا يتم الابه مع كونه مقدوراً واجباً ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وان كانت مقيداً بمقدمة اخرى فقد يكون الشيء مطلقاً ومقيداً باعتبارين وفيه أربعة أقوال « الاول » وهو لجمهور العلماء ما أفاده بقوله (قيل مالا يتم المطلق الابه وكل مقدوراً) للمكاف

(١) في كلامه مساعداً اذ الكلام في مقدمة الوجوب لا الواجب اه بل كلام المؤلف اولى فتأمل اه (٢) فلا يجب عليه تحصيل المأموره الا عند حصول ذلك القيد فوجوبه موقوف على حصول ذلك القيد فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الأمر الخ اه من شرح الشيخ لطف الله وهذا ما يقال في الفروع تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب اه لطف الله

سياً ان شاء الله تعالى والمراد بالتقييد ما تقدم من قول الشارع ان ملككت النصاب فزك وبالإطلاق عدم التقييد وظاهر كلامهم أن التقييد يكون بالشرط والاسباب سواء كانت شرعية أو عقلية أو طادية اذ قيد الاطلاق احتراز عن القيد بها فينظر فيما يصح تقييده منها فانه لا يصح التقييد في بعضها باللفظ كما في النظر الذي هو شرط في العلم مثل ان نظرت وجب العلم (قوله) مقدوراً للمكاف ، أغفل المؤلف

عليه السلام بيان معنى المقدور لاختلافه باختلاف كلام الجمهور وكلام ابن الحاجب فتفسيره متوقف على معرفة التمايز بين الكلامين ليظهر هل المراد بالمقدور مفهوم الظاهر المشهور أعني ما يدخل تحت قدرة المكاف أو المراد غيره « وبيان » ذلك ان غير المقدور عند ابن الحاجب مالا يتأتى الفعل بدونه عقلاً أو عادة والمقدور مقابله فيدخل في غير المقدور مالا يمكن تحصيله كالقيد فوجوبه موقوف على حصول ذلك القيد فكيف يكون وجوب ذلك القيد تبعاً لوجوب ذلك الأمر الخ اه من شرح الشيخ لطف الله وهذا ما يقال في الفروع تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب اه لطف الله

(قوله) في المقيد بالشرط اللفظي ، وكذا في المتوقف على غير المقدور اه عن خط شيخه (قوله) فينظر فيما يصح تقييده منها ، الظاهر ان المراد بالمقيد ما كان مقيداً لمقدمة لا يحصل الوجوب في الواجب الا بعد حصولها والمراد بالمطلق مالا يتوقف وجوبه على مقدمة وان كان لا يتأدى تأديته على الوجه المشروع الا بها فتأمل اه عن خط شيخه (قوله) مثل ان نظرت وجب العلم ، يقال النظر سبب لا شرط كما هو صريح سياق المؤلف اه حسن المكلمي

وقيل يجب الشرط الشرعي لأنه مبني على اعتبار قيد المقدور عند ابن الحاجب وقد فسره بما عرفت ولو فسر المقدور بما ذكره ابن الحاجب أعني ما يتأتى الفعل بدونه خرج الشرط العقلي والعادي الممكن الحصول وهو عند الجمهور من المبحث فتأمل وتام تحقيقه يؤخذ من حواشي شرح المختصر (قوله) واجب بوجوبه ، أي بوجوب الواجب المطلق وهذا من المؤلف إشارة إلى أن ليس المراد بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به أنه لا بد منه إلا في الاتيان بالواجب المطلق فهذا مما لا نزاع فيه كما ذكره ابن الحاجب بل المراد أنه واجب بوجوبه أي مأمور به أي بذلك الأمر المتعلق بالواجب المطلق يعني أن ذلك الأمر يفيد به معناه كما يأتي للمؤلف في قوله لانساه فيما يتوقف عليه الخ فلا بد حينئذ من بيان دلالة عليه بأحدى الدلالات فالذي في شرح الفصول للعلامة الجلال أن المراد بكونه واجباً بوجوب المطلق أنه يلزم منه لأنه مدلوله الوضعي أو التضمني كما أن الأمر بالشيء ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه وإنما يستلزمه بل كما يلزم جواز الاصباح جنباً من جواز المباشرة إلى تبين الفجر وذلك من أقسام المنطوق غير الصريح فيكون المراد بقول المؤلف فيما يأتي أنه يفيد بواسطة استلزام معناه وسيأتي أن شاء الله تعالى (قوله) سواء كان سبباً ، لعل ذكرهم الأسباب استيفاءً لأقسام ما لا يتم الواجب إلا به لانساه من محل الخلاف لأنه سيأتي أنها تجمع على وجوبها (قوله) والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ، لم يتعرض لاستلزام عدمه لعدم الحكم كما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة من أن السبب هو المؤثر وجوده في وجود الحكم وعدمه في عدمه سواء كان علة كالاسكار أو غير علة كالزوال ومثله في شرح جمع الجوامع وذلك لأن مراد المؤلف تمييز السبب عن الشرط والمانع وقد حصل التمييز بما ذكر من استلزام الوجود للوجود ويشمل ما يستلزم عدمه لعدم كما في بعض الأسباب وما لا يستلزم كما في حر الرقبة القتل فعليكم بالتبعية لما يستلزم عدمه عدم الحكم منها ولما لا يستلزم (قوله) والشرط ما يلزم من عدمه العدم ، قال في الجواهر في بحث خطاب الوضع ليس هذا حقيقة الشرط والالزام انتقاض حده بالعلة التامة لأن عدم **﴿ ٣٥٥ ﴾** العلة التامة يستلزم عدم الحكم

والمختار أن يقال في تعريف الشرط هو ما يستلزم نفيه تقياً أمر آخر لا على جهة السببية فتخرج العلة التامة والسبب وجزؤه (قوله) كالصفة ، أي لفظ الاعتناق بالنسبة إلى العتق الواجب عن كفارة أو نحوها فإن الشارع جعل الصيغة سبباً للحصول العتق الواجب يلزم من وجودها

(واجب بوجوبه) سواء كان سبباً أو شرطاً (١) والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط ما يلزم من عدمه العدم (٢) سواء كان السبب شرعياً كالصفة بالنسبة إلى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم (١) قال في شرح الجمع للزركشي أن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا وذلك عبراً عنه بالمقدمة اه من خط سيدى العلامة أحمد بن محمد اسحق قال عن خط المتوكل على الله اسمعيل بن القاسم عليه السلام (٢) ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم اه

وجوده وينظر هل يلزم من عدمها عدم الحكم فإن غير الصيغة كلك ذي الرحم مثلاً الظاهر أنه لا يحصل به العتق الواجب وإنما قيد بالواجب ليدخل فيما نحن فيه أعني في بحث ما لا يتم الواجب إلا به (قوله) أو عقلياً ، أي ما يقتضي العقل بسببته وقد بين في لطيف السكلام وجه سببية النظر للعلم (قوله) كالنظر المحصل ، أي المولد للعلم والمراد بالعلم هو العلم الواجب كالعلم بالله وصفاته ليدخل في المبحث والمراد بالنظر هو الصحيح قال ابن متويه وطريق معرفة صحته أن يعرف أن الاعتقاد الواقع عنه مقتضى لسكون النفس فنعلمه نظراً صحيحاً مولداً للعلم فالنظر سبب للعلم وقد عرفت أن السبب ما يلزم من وجوده الوجود فيلزم أن يوجد العلم بوجود النظر وليس كذلك فإن النظر قد لا يتولد عنه إلا الظن فإن النظر الفكر المطلوب به علم أو ظن كما ذكره المؤلف في المقدمة وغيره من المنطقيين والاصوليين ولعل المؤلف بي ما ذكره هنا من استلزام النظر للعلم على ما ذكره ابن متويه حيث قال أما النظر في الامارات فأنما يختار الناظر عنده غالب الظن من دون أن يكون مولداً له فلا حظ للنظر في التوليد إلا في قبيل واحد وهو العلم لانا نجد العارفين بأن الامارة الواحدة ووجه كونها اشارة تختلف حالها عند النظر فيها في حصول غالب الظن ولو كان سبباً لم يجوز أن تختلف كما في النظر في الدلالة ولهذا تختلف احوال الناس في الآراء والحروب وتختلف حال المجتهدين مع علم كل واحد بطريقة صاحبه فثبت أنه يختار (قوله) قال ابن متويه الخ ، عبارة ابن متويه فاما النظر الصحيح الذي يراه به توليد العلم به فطريق العلم به أن يعرف فيما قد وقع عنه من الاعتقاد أنه مقتضى لسكون النفس فيعلم نظراً صحيحاً مولداً للعلم والشرط في توليده أن يكون الناظر طالباً بالدليل فيما يعلم ذاته يعلمها على الوجه الذي يدل فإن من لم يعرف صحة الفعل من زبد لم يمكنه أن يعرفه قادراً وإن عرف صحته منه وجوز أن يشار به العاجز في ذلك لم يمكنه أن يعرفه بهذه الصفة الخ كلامه فليطالع اه ح (قوله) كما في النظر في الدلالة ، كدلالة الدخان على النار اح

عنده الظن والداعي اليه هو العلم بالامارة « قلت » هذا ما ينبغي التعرض له في هذا المقام ولاستيفاء الكلام محل آخر (قوله) أو عادياً كحز الرقبة ، فان العادة قاضية بسببية حز الرقبة يعني أنه يلزم من وجوده القتل عادة وان كان لا يلزم من عدمه العدم (قوله) كالوضوء في الصلاة فاذا علمنا ان الوضوء شرط في الصلوة ثم أوجبها الشارع ساكتاً عن الوضوء وجب الوضوء لوجوبها كذا في شرح الشيخ العلامة ، والاولى التمثيل بالحول في وجوب الركوة اذ الوضوء لا يلزم من عدمه عدم الوجوب انما يؤثر عدمه في عدم صحة الصلوة والصلوة ليست بحكم شرعي بل عقلي وقد سبق كلام في هذا (قوله) كترك أضداد المأمور به ، يلزم من علم الترك عدم الفعل لامن وجوده الوجود كما ذلك مقتضى الشرطية ولعل ذلك مبني على جواز الخلو عن الفعل والترك كما هو المختار ولاستيفاء البحث محل آخر وانما قال أضداد المأمور به لانه لا يتحصل الواجب الا بترك كل ضده بخلاف المحرم فاذا فعل واحداً منها كغنى (قوله) كفصل جزء من الرأس ، هكذا مثل في شرح المختصر للشرط العادي وكذا في القصول قال الشيخ العلامة فان العادة قاضية بانه لا يقطع بغسل جميع

﴿ ٣٥٦ ﴾

أو عادياً كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضاً شرعياً كالوضوء (١) أو عقلياً كترك أضداد المأمور به (٢) أو عادياً كغسل جزء من الرأس في غسل الوجه (وقيل لا) يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب الا به (٣) سواء كان سبباً أو شرطاً وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع في وجوب الاسباب (وقيل يجب الشرط الشرعي) بما وجب به الاضلي وغير الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سواء كان سبباً أو شرطاً عقلياً أو عادياً وهذا قول الجويني وابن الحاجب (وقيل) يجب (السبب) فاذا امر بشيء كان امراً بسببه (٤) معه دون الشرط ونسب هذا القول الى المرتضى الموسوي والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر

المؤلف عليه السلام ولعل وجهه ان استحالة الوجه لا يمكن بدونه فيكون ضرورياً لا عادياً والا لجاز تخلفه عقلاً كما في العاديات وسيأتي في أثناء الاستدلال ما يؤيد هذا التشكيك حيث قال المؤلف فيما يأتي لوجوبه عليه ضرورة (قوله) كالايجام في وجوب الاسباب ، فالامر بالقتل أمر يضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع أمر بالاطعام فلا خلاف في إيجاب الاسباب انما الخلاف في غيرها هكذا في حاشية السعد قال السيد الشريف فالاجماع فيها لدليل خارجي هو أن الوجوب لا يتعلق بالمسببات أصلاً لعدم تعلق القدرة بها إما مع عدم الاسباب فلا متنازعها وإما معها فكون المسببات حينئذ

لازمة لا يمكن تركها بوجه ما فاذا ورد أمر متعلق ظاهراً بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب حقيقة وان كان وسيلة له ظاهراً فلذا

(قوله) والاولى التمثيل بالحول في وجوب الركوة ، مثال المؤلف صحيح اذ الكلام فيما لا يتم الواجب المطلق إلا به فالوضوء بالنسبة الى الصلاة يلزم من عدمه عدم تمام الواجب اذ لا دخل له في الوجوب وأما ما ذكر القاضي من التمثيل بالحول فهو غير محل النزاع لانه قيد الواجب المقيد يريد بحول الحول فتأمل اهـ ح من خط شيخه (قوله) ولعل ذلك مبني على جواز الخلو الخ ، لا ينبغي أنه لا دخل لهذا فيما نحن فيه لانه ان أراد إنباء لزوم عدم الفعل من عدم الترك على الخلو لم يستقم اذ المراد من عدم الترك هنا عدم ترك الفعل لعدم ترك الفعل حتى يخلو عنهما وان أراد إنباء قوله لامن وجوده الوجود فلا يقع الخلو عن الترك اذ المفروض وجود ترك الضد فليحقق والله أعلم ولعل المراد جواز الخلو عن الفعل عند الترك والله أعلم اهـ بل المراد ترك الفعل عند من يقول لا يتحقق الا بفعل فيخلو عن الفعل والترك عند السكون اذ ليس بترك اهـ حسن السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني (قوله) لا يمكن بدونه ، ولو قيل بمنع هذا اذ يمكن عقلاً استحالة الوجه بدون جزء من الرأس كما يشعر به كلام المؤلف فيما يأتي في قوله دون القادر وانما الوجوب في حق العاجز ضرورة عادية لم يبعد والله أعلم اهـ حسن بن محمد السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني

أجمعوا على وجوب تحصيل أسباب الواجب لأنهم وسيلة إليه فلا يدل الاجماع على وجوب التوصل فان شروط الفعل العقلية والعادية لا يتأتى فيها ذلك الدليل لأن الفعل معها مقدور (قوله) في أثناء الاستدلال الخ، حيث قال وإن سلم فهو في الأسباب خاصة بدليل خارجي لأنهم وسيلة (قوله) وإن نفيه، أي نفي ابن الحاجب (قوله) في غير الشرط الشرعي، متعلق بالوجوب (قوله) مما عداه، أي السبب خبرانه نفيه، ويبان ما ذكره ابن الحاجب من النفي أنه لما قال ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً شرطاً فهم من قوله شرطاً أن غير الشرط ليس بواجب فورد عليه أن غير الشرط يتناول الأسباب مع الاتفاق على وجوبها كما عرفت «وقد أجاب» السيد المحقق عن ذلك بأننا نخص غير الشرط بما عدا الأسباب قال ولا يلزم اجمال حالها لأنها قد علمت هاهنا انتهى يعني بما ذكره ابن الحاجب في أثناء الاستدلال كما عرفت (قوله) يتأدى، مضارع تأدى بوزن تفعل ولعل معناه المطاوعة (قوله) على وجهه، لعل هذا القيد بالنظر إلى الشرط الشرعي وأما العقلي والعادي فلا لأن مفهوم هذا القيد أن الفعل بدونها يتأدى لكن لأعلى وجهه وليس كذلك فإن الفعل لا يتحصل بدون ترك أعداده أصلاً «وقد يقال» النفي عائد إلى القيد مع عدم التعرض للقيد بنفي أو إثبات بل قد ينفي كما في العقلي والعادي وقد لا كما في الشرعي فيصح التقييد بالنظر إليهما أيضاً وهذا هو أحد معاني النفي الداخل على كلام فيه قيد كما هو مبين في موضعه. ولا ينبغي ما في ذلك من التكلف، وتقرير هذا الاستدلال على مقتضى ما يفهم من ظاهر العبارة هو أن التكليف بالفعل بدون ما يتوقف عليه تكليف بالحال إذ لا يمكن المسكاف تأديته على وجهه بدون وجهه، وحينئذ يرد عليه أن اللازم من هذا الاستدلال أنه لا بد في تأدية ما يتوقف عليه الشيء من حصول ما يتوقف عليه وهذا ﴿٣٥٧﴾ مسلم أعنى أنه لا بد منه كما ذكره ابن

الحاجب وإنما النزاع في إيجابه وكونه مأموراً به شرعاً فإن دليله فأشار المؤلف إلى تقرير الاستدلال بوجه يلزم منه إيجاب ما يتوقف عليه الشيء فقال وتحقيق ذلك الخ «وخلاصته» أن عدم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء الواجب يقتضي عدم المنع من تركه وهو مستلزم عدم المنع من ترك الشيء الواجب فيجتمع التقيضان أي المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه لكن يرد عليه أن اللازم حينئذ

في أثناء الاستدلال يقتضي أن إيجاب السبب يجمع عليه (١) وإن نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه (٢) «احتج» القائلون بالمذهب (الاول) (٣) بأنه (لا) يمكن أن (يتأدى) الواجب (على وجهه)

(١) وفيه نظر لما قيل في بعض الحواشي موافقاً لما في شرح المنهاج أن الخلاف قد وقع في السبب أيضاً وكلام المنهاج مريح في ذلك اهـ (٢) والذي عداه هو الشرط العقلي والعادي اهـ يعني أن نفي ابن الحاجب لهذا الشرط الشرعي إنما هو فيما عدا السبب وما هو متفق على وجوبه على ظاهر كلامه اهـ (٣) تحرير هذا الدليل أن يقال مقدمة الواجب ما لا يمكن تأديته بدونها وكل ما لا يمكن تأدية الواجب بدونها ممنوع الترك وكل ممنوع الترك واجب فمقدمة الواجب واجب لكن هذا الدليل لا يدل على أن وجوب المقدمة بوجوب الواجب بل يدل على أنها واجبة فالضمير في قوله الاول بأنه، موضوع الضمير وهو يعود إلى المقدمة كالضمير في قوله من دونها وحذف الكسرى والنتيجة لظهورها اهـ أفاده السيد العلامة عبد القادر بن أحمد ومن خطه نقل

هو إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ولو بأمر آخر والنزاع في إيجابه بالأمر المتعلق بذلك الشيء كما عرفت وأيضاً يكون اللازم من هذا الاستدلال على مقتضى هذا التحقيق هو اجتماع التقيضين في كلام الشارع بمعنى أنه يستلزم نقض الحتم وهو لا يصدر من حكيم لا التكليف بالحال بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب على وجهه بدون ما يتوقف عليه وذلك لأن التكليف بالحال إنما يلزم من المنع عن فعل ما يتوقف عليه الشيء لا من عدم المنع عن تركه كما ذكره في القسطاس على قول الامام المهدي عليه السلام لو لم يجب لكون الأمر كأنه قال افعل كذا ختماً وأنت مخير في فعل ما لا يتم إلا به وهذا يستلزم تكليف ما لا يطاق حيث قال قد يقال ليس عدم إيجابه يستلزم تكليف ما لا يطاق إنما يستلزمه المنع من فعل ما لا يتم إلا به فليتمل انتهى قلنا ذكرنا من الإيراد عدل المؤلف عليه السلام إلى بيان الاستدلال بوجه آخر يلزم منه التكليف بالحال المشار إليه في المتن بقوله لا يمكن أن يتأدى الواجب الخ فقال وقد يحقق بوجه آخر الخ وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره في الجواهر ناقلاً عن الاصفهاني حيث قال «اعلم» أن الفاضل الاصفهاني قال الحق ما ذهب إليه الجمهور من أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب سواء كان ذلك شرطاً شرعياً أو غيره «بيانه» أن إيجاب الشيء مطلقاً إيجاب له على كل حال فإن لم يكن (قوله) بحيث لا يمكن تأدية الشيء الواجب الخ، الظاهر أن يقال بدون إيجاب ما يتوقف عليه كما يشعر به كلام القسطاس الآتي فتأمل اهـ شيخنا المغربي ح (قوله) حيث قال، يعني في القسطاس اهـ

مقتضياً لوجوب المقدمة وكان واجباً عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال « ثم اعترضه » صاحب الجواهر بأن التكليف به حال عدم المقدمة إنما يستلزم لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها وهو ممنوع « وأجاب » الأصمباني بأن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه في جميع الأحوال ومن جعلها الحالة التي عدت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدمها وهو تكليف بالحال « قال صاحب الجواهر وفيه نظر لأن التكليف بالواجب حال عدم مقدمته مشترك الإلزام لأنه لازم سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لم قل به أما على تقدير عدم الوجوب ﴿ ٣٥٨ ﴾ فظاهر وأما على تقدير وجوبها فلا نذكر أن إيجاب الشيء مطلقاً يستلزم إيجابه

الذي وقع التكليف عليه (من دونه) أي من دون ما يتوقف حصوله عليه، وتحقيقه أن إيجاب الشيء يقتضي المنع من تركه وعدم إيجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه إلا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه (١) فيجتمع التقيضان (٢) وهو محال، وقد يحقق بوجه آخر وهو أنه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه لكان مكافئاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض أنه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفاً بالحال (٣) « احتج » (الثاني) بأن (إيجاب شيء) بدليل يدل عليه (لا يتعداه) إلى غيره من الأمور الخارجية عنه فإيجاب بعضها بدليل ذلك الواجب يحكم (و) الجواب أن ما ذكرتموه من أنه لا يتعداه إلى غيره (لأنه في ما يتوقف عليه) حصوله فإن العرف شاهد بأن وجوب الشيء يفيد ذلك بمعناه (٤) « احتج » (الثالث) على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره (٥) أما الشرط الشرعي

في جميع الأحوال ومن جعلها الحالة التي عدت فيها المقدمة فيلزم إيجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالحال قال فظهر أن التكليف بالحال لازم على التقديرين ثم قال والحق أن المراد بالواجب المطلق ليس هو الواجب في جميع الأحوال، بل الواجب المطلق هو الذي لم يقيد إيجابه بما يتوقف عليه لا ما لم يقيد إيجابه بشيء أصلاً وقد سبقت الإشارة إلى ذلك انتهى وقد ذكر المؤلف عليه السلام أيضاً تحقيق الواجب المطلق فيما سبق مثل ما ذكره الجوهري هنا. إذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك أن قول المؤلف في هذا الوجه الآخر لكان مكافئاً بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه مبني على تفسير المطلق بما يجب في جميع الأحوال وهو غير ما اختاره فيما سبق فلم يتم بما ذكره المرام والله أعلم (قوله) يفيد ذلك أي وجوب ما يتوقف عليه بمعناه أي بمعنى وجوب ذلك الشيء وعبارة المؤلف عليه السلام كما في شرح الجوهرة

(١) قد يقال الذي يظهر استلزامه لعدم الاتيان به على الوجه المطلوب منه لالعدم المنع من تركه والله اعلم اهـ (٢) المنع من ترك ذلك الشيء وعدم المنع منه اهـ (٣) قد يقال هو ممنوع إذ لا يكون تكليفاً بالحال إلا لو كاف بالاتيان بفعل هذا الفعل وترك ما يتوقف عليه وهو هنا ليس كذلك اهـ (٤) أي تضمنه اهـ من خط سيلان بل استلزامه تأمل اهـ (٥) ونقطة حاشية توضيح المقام بلفظ أبسط مع زيادة أن يقال، وأما غير الشرط الشرعي فالدليل على عدم وجوبه بما وجب به الواجب أمور، الأول أن وجوبه بما وجب به الواجب يستلزم أن يتعقله من أوجبه والأدنى إلى أن يأمر ذلك الموجب بشيء لا يشعر به وهو لا يتصور لأن الأمر بشيء فرع الشعور به وقد علمنا قطعاً صحة إيجاب الفعل الواجب مع عدم الشعور بتقدمته فيتحصل حينئذ قياس استثنائي منتجه رفع التالي هكذا، لو كان غير الشرط الشرعي أموراً به بما أمر به الواجب لكان مشعوراً به لكنه غير مشعور به ينتج فلا يكون أموراً به وهو المطلوب، أو قياس اقتراضي هكذا غير الشرط الشرعي غير مشعور به وكل غير مشعور به غير أمور به ينتج بديهية غير الشرط الشرعي غير أمور به وهو المطلوب، والجواب بمنع كون قضية ذلك التعقل كلية لم لا تكون في خاص وهو ما يكون وجوبه بالأصالة وعلى تقدير

ونقله الشيخ العلامة في شرح الفصول ولعل المراد بواسطة استلزام معناه لوجوبه لأنك قد عرفت سابقاً أن ذلك من دلالة الإلزام لا التضمن (قوله) إما الشرط الشرعي، أي أما احتجاجة على وجوب الشرط الشرعي وقوله بحصول جميع ما أمر به هذا بيان

(قوله) وهو ممنوع، إذ عدم الوجوب لا يوجب العدم اهـ منه خ (قوله) فظهر أن التكليف بالحال الخ، فما هو جوابكم فهو جوابنا اهـ جواهر وقوله ثم قال والحق عبارة الجواهر والحل الخ اهـ (قوله) وقد سبقت الإشارة إلى ذلك، هذا الأول من الجوابين ثم قال في الجواهر وأما ثانياً فلأن عدم المقدمة شرعاً لا يستلزم جواز عدمها حتى يلزم جواز المحال لأن انتفاء الوجوب الشرعي لا يستلزم انتفاء وجوب العقل اهـ جواهر (قوله) مبني على تفسير المطلق الخ، ويمكن أن لا يبنى كلام المؤلف على هذا التفسير بأن يقال مراده

الملازمة في هذه الشرطية « واعلم » أنه لا بد قبل الكلام في هذا الاحتجاج والجواب عليه من بيان أن شرطية الشيء هل تقتضي وجوب ذلك الشيء أم لا إذ ذلك منشأ الاشتباه والانضراب في هذا المقام لأن وجوبه أن كان بمجرد وجوب ماهو شرط فيه ثم الاستدلال على أن الشرط الشرعي يجب بوجوبه وإن كان وجوبه مستفاداً من كونه شرطاً أو من أمر آخر لم ينتهض الاستدلال على ذلك « فنقول » الذي فهم من كلام العلامة السعد وقرره في الجواهر أن الشرط الشرعي استفيد وجوبه من شرطية أي من جعله شرطاً حيث قال في اعتراضه على احتجاج ابن الحاجب والافوجوب الشرطي للواجب معلوم قطعاً إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب بل صرح السعد بعد هذا بأن الشرط واجب بأمر آخر حيث قال وانا يصح احتجاجه لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر والذي فهم من كلام السيد المحقق أن الشرط الشرعي لم يجب إلا بالأمر المتعلق بالمشروط بأمر آخر وبني على هذا في تقريره لاحتجاج ابن الحاجب حيث قال الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب الفعل المشروط به إذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ماهو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما امر به فإذا أتى به حال علم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن التكليف وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه ﴿ ٣٥٩ ﴾ فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً

فلا نه (لو لم يجب لم يكن شرطاً لحصول) جميع (ما امر به) من دونه لعدم الامر تسليمه هو لازم لكم فيما قصرتم عليه الوجوب بوجوب الواجب وهو الشرط الشرعي فهاهو جوابكم فهو جوابنا فان فرقتم بين الشرعي وغيره بأن الشارع جعل الشرط الشرعي من تمة الواجب حيث جعل الفعل الواجب موقوفاً عليه فتى طلب الواجب فقد طلب الشرط الشرعي لذلك التوقف ، قلنا الموقوف فيه لا يعمل إلا بخطاب الشرع وهذا يخرج عن كونه مقدمة للواجب الى حيز الواجب أصالة فيتمتع عنه محل التراجع « الثاني » أنه لو وجب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا يمنع التصريح بعدم وجوبه واللازم باطل لصحة التصريح بأنه غير واجب حيث نقول يصح القول بوجوب غسل الوجه مع صحة القول بعدم وجوب غسل شيء من الرأس « والجواب » منع بطلان اللازم في حق العاجز عن استكمال غسل الوجه إلا بغسل جزء من الرأس وهو الذي كان غسل جزء من الرأس شرطاً لغسل كل الوجه في حقه وأما القادر على استكمال غسل الوجه من دون غسل جزء من الرأس فليس غسل جزء من الرأس شرطاً للوجوب في حقه فلا تعلق له بالبحث « الثالث » أنه لو وجب غير الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لزم أن يعصى بتركه والتالي باطل فالقدم مثله ، بيان البطلان أنه لا يعصى بترك غسل جزء من الرأس حيث لم يحصل بدونه استكمال الوجه ائنا يعصى بترك غسل بعض الوجه « والجواب » أنه غير واجب في حق القادر كما تقدم فهو غير محل التراجع موقوفاً عليه لا يعمل إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث فان قوله وحينئذ الخ مبني على ما ذكره

أن عدم الإيجاب ما يتوقف عليه الواجب يقتضي التخيير بين فعله وتركه وحينئذ تتركه يكون معدوماً وحينئذ فوجوب الواجب بسبب كونه مطلقاً عن تقييد إيجابه بتقدمة كما عرفت لالكونه واجباً في جميع الاحوال تكليف بالحال فظهر ابتناء كلامه على ما اختاره سابقاً وإن ورد عليه ما في القسطاس والجواهر من أن عدم الوجوب لا يوجب عدم المقدمة والله أعلم اه حسن بن يحيى الكلبى عن خط السيفي (قوله) إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع الخ ، ينظر هل يستفاد من هذا استفادة وجوب الشرط من شرطية فان الظاهر من قوله سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به الخ أنه بأمر آخر موجب له ويدل عليه كلام السعد في حاشيته عند بناء قوله لو لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر الخ على ذلك يؤيد هذا من أن الشرطية من خطاب الوضع ليست صريحة في الامر بالشيء وإيجابه والامر عدم تحقق الشرطية لتحقيق الامر الاخر بها وما نحن فيه صريح فتأمل اه حسن بن يحيى الكلبى رحمه الله ح (قوله) ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرايط العقلية والعادية ، لأنه لا يمكن الاتيان بالواجب المشروط بدونها بخلاف الشرعي اه ح عن خط شيخه

السيد المحقق من أن ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض ولا يفتي مافي الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي والحامل للمؤلف عليه السلام على ملاحظتهما محاولة أن يتم لهما اختاره فيما سيأتي من التفصيل وهو عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره من العقلي والعادي فاحتاج الى دفع وجوب الشرط الشرعي بما ذكره السعد والى دفع الفرق الذي ذكره بين الشرط وغيره بالبناء على ما ذكره السيد المحقق كما ستعرف ذلك ان شاء الله تعالى . لكن يقال لم يظهر من كلام السيد المحقق اندفاع ما هو محل الاشكال في الشرط الشرعي فانه اذا لم يكن هناك أمر آخر يقتضي وجوبه كما ذكره « ورد عليه » انه لا يصح الحكم بان الواجب متوقف عليه الا بعد تقرر شرطيته بأمر آخر يعرف به توقف المشروط عليه وان ادعى أنه يعرف بأمر آخر لم يتم ما ذكره السيد المحقق من أنه خلاف المفروض . وقد ذكر بعض المحققين من أهل الحواشي كلاماً أشار فيه الى جواب هذا الاشكال « وتلخيص » ما ذكره ان الواجب قد يكون أصلياً بان يتعلق به الأمر أصالة وصريحاً وقد لا يكون كالواجب لغيره كالوضوء قال ولا نزاع في أن مقدمة الواجب اذا تعلق بها أمر آخر صريحاً كالوضوء أنه واجب انما النزاع فيما لم يتعلق به صريحاً أمر آخر هل هو واجب بذلك الامر المتعلق به وهو مقدمة له أم لا فالكلام مفروض فيما لم يكن هناك أمر آخر تعلق بالمقدمة ، قال وهذا تحقيق ما أفاده السيد قدس سره هاهنا يريد تحقيق ما عرفت من قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ بان المراد أنه ليس هناك أمر آخر يتعلق به صريحاً وأصالة ثم قال « فان قلت » هذا مردود بانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب فيلزم ان كل شرط شرعي قد تعلق به أمر آخر مستفاد من شرطيته لذلك الواجب فالشرط

الوضع وليس صريح الأمر والایجاب
يعنى ليس خطاب الوضع صريحاً في
الأمر وفي الإيجاب فشرطية الشيء
اي جمل الشيء شرطاً ليست صريحة
في الأمر بالشيء وفي إيجابه بل تتضمن
ذلك كما هو شأن خطاب الوضع وقد
تبين من هذا الجواب ان المراد
بالأمر الصريح مقابل الضمني ثم قال

به (فيصح) حينئذ وذلك ينفي حقيقة الشرطية (واما) غيره (فانه) يستلزم وجوبه
ولانسلم عدم وجوبه في حق العاجز فاقبموا الدليل « الرابع » أنه لو كان غير الشرط
الشرعي مأموراً بما امر به الواجب لا تقلب المباح واجباً ، بيان ذلك ان ترك الحرام واجب
ولا يمكن تركه الا بشرطه العقلي الذي هو فعل المباح فيجب كوجوبه قبلزنا الرجوع الى
قول أبي القسم مع قولنا بطلانه « والجواب » ينفع أنه لا يمكن ترك الحرام الا بفعل المباح
ومنع أنه لا يخلو المكلف عن الاخذوا تركه ، لم لا يجوز أن يتوقف على فعل غير مباح أولاً يتوقف
على فعل أصلاً « الخامس » أنه لو كان غير الشرط الشرعي مأموراً به ، امر به الواجب
لوجب نيته والاجماع على خلافه « والجواب » منع وجوب نية ما بالعرض كالمقدمة هنا
والا لزم نية النية الى مالا يتناهى اه من خط سيدي عبد الله بن علي الوزير رحمه الله تعالى

فالاخلاف في أن مالم يتعلق به أمر آخر غير مالم يتعلق بشرطية اذا كان شرطاً شرعياً هل يجب أم لا وهل يكون جعله شرطاً إيجاباً أم لا
ثم أورد على كون هذا الطرف الآخر من محل الخلاف ان ظاهر كلامهم في محل النزاع هو ان إيجاب المشروط بعينه إيجاب الشرط لان
جعله شرطاً إيجاباً له ، ثم قال وتوجيهه ظاهر لأن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يستفاد منه إيجاب مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا إيجاب
الواجب مدخل في إيجابه إلا أنه غير مستقل في ذلك بل لابد من ملاحظة الشرطية وظاهر أنه لم يقل أحد بأثر مجرد إيجاب
الواجب إيجاباً للشرط الشرعي من غير مدخلة لجعل الشارع له شرطاً كما ان مجرد الشرطية لم يكن إيجاباً للشرط لتحقيقه في المندوب
فالتحقيق أن من إيجاب الواجب وجعله مشروطاً بالشرط الشرعي لزوم إيجاب الشرط وهذا هو مرادهم إذ قالوا إيجاب المشروط إيجاب
الشرط هكذا حقق المقام انتهى فحينئذ يحمل قول السيد المحقق وليس هناك أمر آخر الخ على أن المراد أمر آخر يعرف بمجرد
وجوب الشرط وقول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً على أن المراد لم يكن الشرط بمجرد شرطية شرطاً للواجب هذا
ما ظهر لي في تحقيق المقام وهو من المضائق والله أعلم (قوله) واما غيره ، أي واما احتجاجه على عدم وجوب غير الشرط الشرعي
قد أورد المؤلف عليه السلام لابن الحاجب على ذلك خمسة أوجه أولها قوله يستلزم وجوبه تعلقه الخ ثم ميز كل واحد من باقيها بقوله وأيضاً
(قوله) ولا ينبغي مافي الجمع بينهما وملاحظتهما جميعاً من التنافي ، على ما قصده الحاشي انه لزم من الفرق المذكور في الشرح خروجه
عن البحث لاصالة وجوبه ، تعين ان يكون المفروض عدم وجود أمر آخر يقتضي وجود المقدمة ليدخل في البحث وحينئذ ينافي قول
المؤلف لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بأمر آخر والمفروض انه ليس هناك أمر آخر اه حسن بن يحيى ح (قوله) وقد ذكر بعض
المحققين ، هو ميرزا جان اه

فقوله يستلزم وجوبه أي غير الشرط الشرعي من العقلي والعادي وقوله تعقله مفعول يستلزم وهو مصدر مضاف إلى المفعول وهو الضمير العائد إلى الغير والفاعل محذوف وهو الموجب بكسر الجيم وقد أظهر المؤلف الفاعل بقوله أي تعقل الموجب وضمير له هو الذي كان مضافاً إليه المصدر واللام متعلقة بتعقل لا بالموجب واللام لتقوية العامل الضعيف وإن تأخر مفعوله كما ذكره صاحب المنى والافتقار التعدي أن يقال تعقل الموجب إياه (قوله) وهو باطل، أي لزوم التعقل (قوله) وأيضاً يستلزم، فاعل يستلزم ضمير يعود إلى وجوب الغير بما وجب به الواجب وعبارة شرح المختصر وأيضاً لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لامتنع الخ ووجه لزوم الامتناع أدائه إلى اجتماع الوجوب وعدمه فيه (قوله) ونحن نقطع (٣٦١) بإمكانه، أي بصحة وجوب غسل الوجه

وبما وجب به الواجب (تعقله) أي تعقل الموجب (١) والأدنى إلى الأمر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع بإيجاب الفعل مع الذهول (٢) عن لوازمه، وأيضاً يستلزم امتناع التصريح بأنه غير واجب ونحن نقطع بإمكانه، وأيضاً يستلزم أن يعصي بتركه ومعلوم أن تارك غسل جزء من الرأس إذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه إنما يعصي بتركه بعض الوجه لا بعض الرأس، وأيضاً يستلزم صحة قول أبي القاسم البلخي في نفي المباح لأن فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم إلا به (٣) فيجب وهو باطل إجماعاً، وأيضاً يستلزم وجوب نية المقدمة ولا يجب إجماعاً (٤) (و) «الجواب» عما احتج به لوجوب الشرعي بأننا (لا) نسلم أنه يلزم من حصول الشروط من دون شرطه الذي يجب بموجبه (حصول) لجميع ما أمر به (أن أراد (٥) ولو) كان (٦) مأموراً به (١) أي الطالب أه جلال ولفظ حاشية من إضافة المصدر إلى فاعله أه منه والجار والمجرور متعلق بتعقل لا بالموجب أه إملاً أي يتعقله من أوجبه أه (٢) عبارة فصول البدائع مع عدم الالتفات إلى لوازمه عقلاً أو عرفاً وعبارة الذهول إنما تصح في الشاهد دون الغائب بخلاف الشرط الشرعي فإن الأمر طلب إيقاع الواجب مشروعاً وذلك بملاحظة ماله من الأركان والشرائط الشرعية أه (٣) عبارة الجلال لا يتم فعل الواجب إلا بترك كل ضد ولا ترك المحرم إلا بفعل واحد من أضافه التي منها المباح فيكون فعل المباح وتركه واجبين غايةً أن يكون واجباً غير آيينه وبين غيره أه (٤) فإن التوضي إنما يتولى غسل الوجه لا غسل جزء من الرأس أه جلال (*) وثمرة الخلاف هل يتناول الأمر بذلك الواجب ويوصف بالوجوب ويناب بفعله ويعاقب بتركه أه فصول (٥) أي أن أراد الاستدلال بقوله جميع ما أمر به ما كان مأموراً به بذلك الأمر الذي ثبت به أصل الواجب بل ولو كان مأموراً به بأمر آخر ومنع هذا الوجه ظاهر وأما أن لم رد ذلك بل أراد ما كان مأموراً به بنفس الأمر المتعلق بالواجب فلا نسلم الصحة التي ادعاها بقوله فيصح حينئذ وإنما نسلمها لو لم يكن له شرطاً ونحن لا نعقل شرطية إلا بخطاب آخر يتضمن أن شرط الواجب واجب وشرط المندوب مندوب فلا نسلم الصحة إلا مع عدم الشرطية والمفروض خلافه أه من إفادة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد ومن خطه نقل (٦) أي الشرط كما هو صريح حاشية السعد على شرح العضد أه

أن أراد فقيد للحصول إذ هو الجزء في المعنى وفي الشرح قيد لقوله لانسلم الخ والأمر في ذلك سهل (قوله) لانسلم أنه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه حصول لجميع ما أمر به الخ هذا دفع المقدمة التي ذكرت سابقاً لبيان الملازمة وهي قوله للحصول جميع ما أمر به بدون الشرط وهي كما في شرح المختصر حيث قال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً إذ بدونه يصدق أنه آتى بجميع ما أمر به فيجب صحته ولم يذكر في تلك المقدمة هذا الاستلزام المشار إليه بقوله أنه يلزم الخ حتى يقال في دفعه لانسلم أنه يلزم الخ بل كان المطابق أن يحذف قوله أنه يلزم ويقول لانسلم أن حصول المشروط بدون الشرط حصول لجميع ما أمر به (قوله) أن أراد الخ، أي أن أراد أنه آتى بجميع ما أمر به لو كان ما أمر به وهو الشرط مأموراً به بأمر آخر

(قوله) وسيأتي قريباً أن شاء الله تعالى، في بيان هل المكلف به في النهي قبل أولاً أه منه ح

(وقوله) ولو بأمر آخر، لو بمعنى إن كافي ولو بالصين وهو قيد لأراد ولمعموله المقدر فيكون التقدير ان أراد أنه أتى بجميع ما امر به ولو بأمر آخر. وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول وليس كذلك إذ فيه اختلال يظهر بالتأمل وعبرة السعد وصاحب الجواهر لا معنى لشرطية الشيء سوى حكم الشارع أنه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كل وضوء للصلاة فعل هذا لا يخلو اما أن يراد بقوله إذ يصدق بدونه أنه أتى بجميع ما امر به مطلقاً سواء كان بذلك الأمر أو بأمر آخر أو أنه أتى بجميع ما امر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب فإن أريد الأول فلا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وإنما يصح لو لم يكن مأموراً به بأمر آخر وان أراد الثاني فلا نسلم أنه إذا أتى بجميع ما امر به تجب صحته وإنما تجب صحته لو لم يكن له شرطاً أوجبه الشارع وبعبارة أخرى يتضح المراد من كلام المؤلف عليه السلام وهذا ما نهيناك عليه سابقاً من ان المؤلف اعتمد فيه على ان الشرط مأمور به بأمر آخر (قوله) والا يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق الخ، أي بل أراد أنه أتى بجميع ما امر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب ولو قال بل بالأمر المتعلق الخ ﴿٣٦٢﴾ لكان أحسن لأنه مقابل لقوله بأمر آخر (قوله) بهذا المعنى، أي إرادة

(بأمر آخر) لجواز ان يجب بغير ماوجب به المشروط (والا) يرد ذلك بل أراد الأمر المتعلق بأصل الواجب (فلا) نسلم (صححة) ما أتى به وان صدق عليه أنه أتى بجميع ما امر به بهذا المعنى وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط (١) أوجبه الشارع بأمر آخر (و) «الجواب» عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي (٢) «اما الاول» فانا (لا) نسلم أنه (يلزم التعقل) (٣) لكل واجب على الاطلاق وإنما يلزم تعقل مايجب بالاصالة لا بالواسطة (ثم هو) (٤) منقوض بالشرط (لا مكان إجرائه فيه فهو مشترك الالزام، وأما الفرق بأن الشارع لما جعل الفعل موقفاً على الشرط الشرعي فقد جعله من تمتعه فإذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه

أنه أتى بجميع ما امر به بالأمر المتعلق بأصل الواجب هذا تقرير كلام المؤلف عليه السلام وقد عرفت مما سبق عن بعض أهل الحواشي ما تم به الملازمة في قول ابن الحاجب لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً فتأمل (قوله) اما الاول، يعني من الوجوه الخمسة التي احتج بها ابن الحاجب على نفي وجوب غير الشرط الشرعي (قوله) اما يلزم تعقل ما كان واجباً بالاصالة الخ، حاصله منع الملازمة المشار إليها بقوله وغيره يستلزم وجوبه تعقله (قوله) وأما الفرق، أي بين الشرط وغيره كما ذكره الشريف في حاشيته (قوله) فقد طلب، أي الفعل من حيث هو أي الفعل موقوف على الشرط، وحاصله ان الفعل طلب من حيثية ما هو

(١) لصاحب التفصيل أن يجب عن هذا الطرف بأننا فرضنا الكلام على تقدير انتفاء الأمر بالشرط والأمر بما يتوقف الأمور به عليه عقلاً وذهناً الى التفصيل حيث لا يكون منه الاجرود حكم العقل بالتوقف ومجرد اخبار الشارع بالتوقف من غير الزام لفعل الشرط وفرقنا بين مجرد حكم العقل ومجرد حكم الشرع بالتوقف وأما مع الأمر بالشرط فذلك أمر آخر وواجب مستقل وليس ما قصدناه والله أعلم اهـ (٢) من العقلي والعادي اهـ (٣) ولأن التزاع ان كان في الوجوب الشرعي فانقضاء علم الله تعالى به معلوم بطلانه بالضرورة لاحاطة علمه وان كان فيما هو أعم منه فاما يلزم تعقل مطلق ما لا يتم الا به لاجزئياته كما لا يلزم في تعقل الأمر بالمطلق تعقل جميع جزئياته اهـ عصام المحصلين للجلال قدس سره (٤) قوله ثم هو أي الدليل منقوض بالشرط أي الشرعي لا مكان إجرائه أي الدليل فيه أي في الشرط الشرعي اهـ

موقوف عليه بان يكون ايقاعه على الوجه المشروع باشتماله على جميع الاركان والشرائط الشرعية فيكون تعقله لازماً للموجب

(قوله) وقد يتوهم أنه قيد لقوله لا حصول، يقال مودى عبارة المؤلف عليه السلام انه ان أراد أن وجوب ذلك الشرط بأمر آخر فلا نسلم الاتيان بجميع ما امر به وان أراد وجوبه بماوجب به الأصل فلا نسلم الصحة فظاهر عبارة المؤلف انه قيد للحصول والتقدير ان كان بأمر آخر فلا حصول وتعلق أراد بقوله ولو بأمر آخر تعلق المفعول والمعنى ان أراد هذه الشرطية ﴿٣٦٣﴾ فتأمل في ذلك فلم يظهر كلام القاضي والله أعلم اهـ عن خط شيخه الحسن بن اسمعيل وقد شكل بعضهم على قوله مؤدى وعلى قوله والتقدير الخ فيتأمل في وجهه اهـ ﴿٣٦٤﴾ وهي قوله ولو بأمر آخر فهو في قوة ان ثبتت شرطية بأمر آخر فلا نسلم حصول جميع ما امر به وان أراد أنها ثبتت شرطية لأمر آخر بل بالأمر المتعلق بأصل الواجب فلا نسلم صحة ما أتى به فظاهر ان قوله ولو بأمر قيد للحصول ومفعول لاراد فتأمل والله أعلم اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) فقيه، أي في هذا الفرق أن جعل الفعل موقوفاً عليه أي على الشرط لا يعقل إلا بخطاب خاص بالشرط وحينئذ يكون الشرط واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث لأن النزاع كما عرفت فيما لم يتعلق به أمر آخر فالمؤلف عليه السلام قد بى هذا الكلام على ما ذكره الشريف كما عرفت وقد تقدم له خلافه حيث قال وإنما تلزم الصحة لو لم يكن له شرط أوجب الشارع بأمر آخر كما ذكره السعد محاولة منه عليه السلام تمام ما يأتي له من التفصيل من عدم وجوب الشرط الشرعي ووجوب غيره وقد عرفت من المنقول عن بعض أهل الحواشي أن مجرد جعل الشيء شرطاً لا يفيد وجوبه مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب فلا يخرج بذلك عن البحث (قوله) وأما الثاني، يعني وأما الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه الخمسة وكذا التقدير في قوله وأما الثالث وأما الرابع وأما الخامس وهذه الاجوبة ذكرها الشارح العلامة كما ذكره السعد و (قوله) دون القادر هكذا عبارتهم وقررها المؤلف ولعل ذلك على سبيل القرض والافهوت ممتنع إذ بينهما جزء لا ينقسم (قوله) وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب، أي بعدم وجوب غسل جزء من الرأس مع إيجاب غسل الوجه وهذا منع للملازمة المشار إليها فيما تقدم بقوله وأيضاً ﴿٣٦٣﴾ يستلزم امتناع التصريح الخ إذ تقرير الكلام فيما تقدم أو استلزام وجوب

ففيه (١) أن جعل الفعل موقوفاً عليه لا يعقل إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث «وأما الثاني» فغسل جزء من الرأس مثلاً ليس واجباً على كل واحد وإنما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر وحينئذ لا نسلم امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لأن امتناعه ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة «وأما الثالث» فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة «وأما الرابع» فقول أبي القاسم البلخي إنما يصح لتوقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز أن لا يتوقف على فعل أو على فعل غير مباح

(١) حكي العلامة سيلان الحشى رحمه الله بالتناهي بين قول ابن الإمام قدس الله روحه وإنما يلزم الصحة الخ وقوله فقيه أن جعل الفعل الخ لم يظهر وجهه والذي ظهر أن ابن الإمام بى على أن الشرط الشرعي وجب بدليل خارجي خاص غير ماوجب به المشروط وهذا ظاهر من قوله وإنما يلزم الصحة الخ وقوله فقيه الخ ليس فيه ماينافي ذلك إذ معناه أن قولكم أن الشارع لما جعل الفعل موقوفاً على الشرط الشرعي الخ ما ذكرتم غير مسلم إذ لا يتم كون الشارع جعل الفعل موقوفاً عليه إلا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجباً بالأصالة ويخرج عن البحث وهذا ليس فيه ماينافي كون الشرط الشرعي وجب بدليل خاص اه والخروج عن البحث إنما يضر القائل بوجوب الشرط الشرعي بما وجب به الواجب لا من يقول بوجوبه بدليل خاص فهو باق على خروجه عنه والله أعلم اه

لكم « الآية مصرح بعدم وجوب إمساك جزء من الليل في حق من أوجب عليه الصيام سواء كان قادراً على الصوم بدون إمساك جزء من الليل أو عاجزاً وهذا إيجاب عما ذكره في الجواب عن الثاني (قوله) وأما الثالث، أي الجواب عن الثالث (قوله) لجواز أن لا يتوقف على فعل أصلاً على فعل المباح ولا على فعل غيره، أو على فعل غير مباح، الظاهر أن المؤلف عليه السلام يشير بهذا الجواب إلى ما ذكره فيما يأتي جواباً على أبي القاسم البلخي في بحث المباح وهو إنا أن قلنا بجواز خلو القادر عن الأخذ والترك كما هو الحق

(قوله) مالم يلاحظ كونه شرطاً للواجب، مثلاً نية الصوم لما جعلها الشارع شرطاً في الصوم الواجب والتطوع لم يستفد وجوبها من مجرد جعلها شرطاً فيهما والا لوجب في التطوع بل من كونها شرطاً للواجب فقط والله أعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد (قوله) ولعل ذلك على سبيل القرض، القرض لا يقوم بالمقصود من انتفاء امتناع التصريح بعدم الوجوب إذ لا يمتنع التصريح في الواقع وهو كاف في ثبوت الاستدلال وأما كون بينهما جزء لا ينقسم فغير مسلم إذ ذلك غير عادي اه لسيدى حسن السكبي ح

كفى في الانتهاء عن الحرام عدم فعله من غير توقف على فعل ضد الحرام الذي من جملة فعل المباح وان قلنا بامتناع انفكرك امتداد عن الأخذ الذي هو الفعل والترك الذي هو عبارة عن ضد ذلك الفعل فلا نسلم ان كل مباح واجب لامكان ترك الحرام بفعل غير مباح من واجب أو مندوب أو مكروه ، ثم اعترض المؤلف فيما يأتي بأنه يلزم كون المباح واجباً وخيراً والمدعى أصل الوجوب لا كون المباح واجباً معيناً « وأجاب » بان التخيير انما يكون بين امور معينة كالصوم والاعتناق مثلاً ، اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام أشار الى الطرف الأول من الجواب بقوله لجواز أن لا يتوقف على فعل وإلى الطرف الثاني بقوله أو على فعل غير مباح « قلت » وبعض المحققين قرر الطرف الثاني بتقرير لا يرد عليه ما ذكر من لزوم كون المباح واجباً وخيراً لأنه جعل الفعل المتوقف عليه ترك الحرام هو الكف لافعل المباح « وحاصل » ما ذكره ان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل منابر لسائر الأفعال الوجودية التي هي أضداد الحرام ولا يخفى في أن الكف متوقف على التقصد الى الحرام أو على خطوره بالبال فمن حرك نفسه في مباح أو غيره أو سكنت نفسه عن الحرام وغيره فلم يخطر بباله الحرام ولا دعتة نفسه اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتياً بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالاتقاء الأصلي في حقه وان قدرنا حصول ما يتوقف عليه الكف من التقصد والارادة والداعي الى الحرام فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من فعل المباح لأن اجتماع الكف الواجب وما يعرض من فعل المباح أو غيره اجتماع اتفاق لا لزومي ، هذا وأما بعض أهل الحوائثي فانه التزم القول بوجوب المباح مع حصول التقصد والارادة والداعي الى فعل الحرام ﴿ ٣٦٤ ﴾ وجعله متفقاً عليه حيث قال وأما عند توجهننا واشتياقنا الى الحرام وكنا نريد

« وأما الخامس » فالنية انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والالوجوب نية النية وتسلسل وهو باطل اجماعاً « احتج » (الرابع) على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله (لوجوده عنده) اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات (١) « والجواب » ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه (وليس بكف) في نفي وجوب ماعده من الشروط لتوقف الواجب عليها ايضاً لاستلزام عدمها (٢) « فان قيل » الحجة في نفي وجوب ماعدا السبب حجة النافي على الاطلاق (٣) فقد عرفت

(١) كالمشروط مع شرطه فالسبب أشد تعلقاً وكانه اريد بالسبب العلة التامة لا المتقتضى في الجملة اه
(٢) وقيل هو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب اه
(٣) وهو القائل بأنه لا يجب تحصيل ما لا يتم الواجب الا به سواء كان شرطاً أو سبباً وحجته ان ايجاب الشيء لا يتعداه اه

من أنفسنا انما فعل الحرام لو لم نشغل بضده فلا شك حينئذ أنه يجب علينا فعل المباح أو غيره تحصيلاً لعل الكف عن الزنا والجهور لا ينكروا وجوب المباح مثلاً في هذه الصورة بل يصرحون بذلك كما تشهد به كتب الفروع ، مثلاً اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه أنه لو لم يشغل بضد الزنا لصدر منه الزنا فلا شك أن الاشتغال بضد الزنا واجب عليه في تلك الصورة ثم قال وأنت تعلم انما

استدل به الكعبي من أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما هو في هذه الصورة الثانية اذ في الاولى أعني مع تقدير عدم التقصد والارادة والداعي الى فعل الحرام لا يصدق ان فعل المباح مثلاً مما لا يتم الواجب الا به فان أراد هذا فلا خلاف له معهم حقيقة وان أراد ان فعل المباح دائماً واجب للكف عن الحرام فالدليل لا يدل عليه فتأمل انتهى (قوله) وليس بكاف في نفي وجوب ماعده من الشروط الخ ، هذا بناء على استدلال المؤلف اما اذا استدلل على وجوب الاسباب بان القدرة لاتتعلق بالمسببات لعدم القدرة عليها كما تقدم عن الشريف فالأمر ظاهر (قوله) فان قيل الخ ، هذا الايراد نشأ عن قوله عليه السلام وليس بكاف في نفي وجوب ماعدها كانه قيل لا قدح بعدم كفاية هذا الاستدلال لأن الحجة على نفي ماعدها قائمة وهي ما عرفت من حجة النافي على الاطلاق فاجاب بانك قد عرفت بطلان حجة النافي على الاطلاق فيتم الاعتراض بعدم الكفاية

(قوله) قلت وبعض المحققين ، ذكره ابن أبي شريف في حواشي شرح المحلى نقلًا عن البرماوي وذكره ابن الهمام في تحريره في مسألة المباح اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح (قوله) فانه التزم القول بوجوب المباح ، ويخرج عما نحن فيه إذ هو حينئذ سبب يلزم من وجوده الوجود لاشروط كما في الصورة الاولى فتأمل والله أعلم اه حسن بن يحيى

(قوله) فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص الخ ، قد عرفت مما سبق أنه وان سلم ذلك لم يعرف وجوبه من دليل الشرطية لما تقدم ان مجرد شرطيته لا يفيد وجوبه ما لم يلاحظ كونه شرطاً للواجب (قوله) فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها الخ ، ينظر هل يلزم من عدم التوقف على التعريف من جهة الشرع استفادة وجوبها من وجوب المشروط ودلالته عليها الخ فانه لو ادعى العكس كما في الشرط الشرعي لم يبعد (قوله) في اللغة ﴿٣٦٥﴾ المدعو اليه ، قال الشاعر :

لا يسألون أخاه حين يندبهم
في النابات على ما قال برهانا
(قوله) ما يندح ، عبارة المنهاج
ما يندح فاعله اذا المندح هو التناء
على الجليل مطلقاً والحمد على
الاختياري فالحمد أولى في تعريف
المنسوب لانه لا يكون الاختيارياً
(قوله) أي فعل مكلف ، فائدة
هذا التقيد اخراج فعل الله تعالى
و (قوله) يندح فاعله ، يقال
الترك قد يتعلق به المندح كترك
المسكرو فان قلنا ان التروك أفعال
قد دخل في الحد وان قلنا أنها
عدم الفعل لم يدخل إذ عدم ليس
بفعل قال الشيخ العلامة في شرح
الفصول والمراد أنه لا يستحق التمسك
على تركه من حيث ترك فلا ينافيه
استحقاقه التمسك اذا تركه استهانة
(قوله) ينظر هل يلزم الخ ،
بحق التنظير واخر القول ان شاء
الله فهو بمنزلة عن إرادة المؤلف
احج عن خط شيخه . لعله أراد
مع بعبه أن قول المؤلف فكان
وجوبها الخ مسبب وملزوم لما
ذكره في قوله فان معرفتها لما يتوقف
الخ وذلك لانه اذا قد تحقق وجوب
المقدمة العقلية والعادية وانه لم
يكن من جهة الشرع لم يكن
مستفاداً لإلزام وجوب المشروط

بطلانها هذا ما حكى من الاقوال في هذه المسئلة ولو قيل (١) بان الشرط الشرعي لا يجب
الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فانهما يجب
بوجوبه لكان قوياً فان الشرط الشرعي (٢) لا يعرف كونه شرطاً الا بدليل خاص يعرف
وجوبه منه بخلاف غيره (٣) من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا تتوقف على
تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفاداً من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية (٤)
﴿مسئلة﴾ المندوب في اللغة المدعو اليه ، قال الجوهرى يقال ندبته لامر فانتدب له أي
دعاه له فاجاب وسمي النفل به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه
بحدف حرف الجر فاستكن الضمير ، وفي الاصطلاح (ما يندح فاعله) أي فعل مكلف
يخرج فاعله فيخرج السكره والحرام والمباح (ولا يندح تاركه) فيخرج الواجب فان

(١) هذا نظر متين وتحقيق بالقبول في قوله در المؤلف قدس الله روحه اه من خط سيدي
العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) يقال اذا عرف ككون الوضوء شرطاً
في الصلوة بدليل خاص ثم أوجب الشارع الصلوة ساكتاً عن الوضوء فانه لا يعرف
من الدليل الخاص الا كونه شرطاً لها وأما الوجوب فلا يعرف الا من وجوب الصلوة
بعد معرفة كونه شرطاً فيها بالدليل الخاص اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري
رحمه الله (٣) يقال لوم رد في الوضوء الا قوله صلى الله عليه وآله وسلم « هذا وضوء لا يقبل
الله الصلوة الا به » لم يجب بهذا اللفظ وانما يجب بكون الصلوة لاتم الا به فينظر اه من
خط العلامة الجنداري أيضاً (٣) كانه أراد بالغير ما عدا السبب الشرعي كما يدل على ذلك
بيانه بقوله من الامور الخ فان الظاهر عدم الفرق بين الشرط الشرعي والسبب الشرعي فتأمل اه
(٤) قال في القواعد شرح نظم الكافل في آخر تقرير هذه المسئلة « واعلم » ان هذه المسئلة
قد طالت بلا مائل ، وان أوردها كل امام فاضل ، فهي قليلة الجدوى ، كثيرة الدعوى ، كما
أفاده شيخنا الناظم لانه لا يكون الشرط شرطاً والسبب سبباً الا بدليل مستقل دال على
الشرطية والسببية كشرطية الطهارة للصلوة مثلاً فانه لا سبيل الى دعوى كون الطهارة شرطاً
من دون أن يأتي دليل آخر يدل على الطهارة عند الصلوة فيفيد شرطيتها وغاية ما يستفاد من
كلام الجمهور أنه يكون دليل للمشروط شاملاً للشرط ولكن هذا انما يتم بعد معرفة كون
الشيء شرطاً أو سبباً فهو قريبة على شمول دليل المشروط والسبب وقد أغنى الله سبحانه
عن اللجاج في اثباته بدليل المشروط بالدليل المطابق وعلى كل حال فلا جدوى للمسئلة على ان
ترجمتها بما ذكره فيه خفاء والواضح أن يقال ما لا يتم الواجب الا به يجب بدليل أصله كما
يقتضيه تحرير محل التراجع هذا خلاصة كلام شيخنا في المقام انتهى باللفظ

كما ذلك ظاهر واعترضه المحشي بانه لو ادعى العكس وهو توقف الوجوب من جهة الشرع مستفاداً من وجوب المشروط كما قرر في
الشرط الشرعي لم يبعد ، هذا ما أمكن من فهم مراده والله اعلم اه سيدي حسن السكبي ح (قوله) لا يكون إلا اختيارياً ،
يقال التعريف بالاغم غير ممتنع عند حذاق الادباء كما ذلك مشهور اه سيدي حسن السكبي عن خط العلامة احمد بن محمد السباني

(قوله) لعدم النذر على تركهما ، علة لورود المخير والكفاية و (قوله) لأن النذر ، علة لعدم ورودها (قوله) لأن النذر مأم ، هكذا في شرح الشيخ العلامة ولم يتعرض للجواب الثاني أعني قوله أولان الإطلاق أي قيد الإطلاق يفهم من الإطلاق أي إطلاق العبارة (قوله) قيل والمنسوب يرادفه التطوع الخ ، لم يذكر مرادفته للحسن كما في الفصول وذلك لما ذكره السيد المحقق الجلال من أن الحسن يشمل الواجب والمنسوب ﴿ ٣٦٦ ﴾ والمباح والمكروه على رأي الجمهور فالقول بمرادفة المنسوب له وهم

تاركه يدم ، ولا يرد المخير والكفاية لعدم النذر على تركهما في حال فيزاد لاجراهما مطلقاً لأن النذر عام لوروده في سياق النفي أو لأن الإطلاق يفهم من الإطلاق (قيل و) المنسوب (يرادفه التطوع والسنة والمستحب والمرغب فيه والنفل) وهذا قول أكثر الشافعية وقال (أثمتنا عليهم السلام) وغيرهم المسنون والمستحب لا يرادفان المنسوب (١) بل (ما أمر به عليه السلام) بخصوصه (ندباً) أي أمر ندب بأن تقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما أن يواضب عليه أولاً (فان واظب عليه فسنون كرواتب الفرائض (والا) يواضب عليه بل أمر به أمر ندب سواء فعله تارة وتركه أخرى أم لم يفعله أصلاً (فلا) يسمى مسنوناً ووافق القاضي حسين (٢) وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله ﷺ مرة أو مرتين باسم المستحب وما لم يفعله أصلاً باسم التطوع (٣) ، قالوا لأن السنة في الأصل الطريقة والعادة (٤) ، والمستحب المحبوب ، والتطوع بالزيادة وهذا مجرد اصطلاح ولا وجه لما ذكره من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي ، وإن سلم فلانسلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زايد على الواجب فلا يمتنع الترادف ﴿ مسألة ﴾ « اختلف في المنسوب » هل هو مأمور به أم لا فرجح الاول الامدي وابن الحاجب (٥) وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي (والخلاف في الامر به) أي في كونه يسمى مأموراً به (مبني على الخلاف (٦) في كون الامر حقيقة في الايجاب) فلا يسمى مأموراً به (أو) موضوعاً للمشترك بينه وبين (١) في شرح الفصول للسيد صلاح مع شيء من عبارته أي الفصول ، والمسنون غير مرادف للمنسوب والمستحب ، وعبارة المتن توافق هذا والله أعلم اهـ (٢) المحامي من أصحاب الشافعية اهـ (٣) ولم يترضوا للمنسوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك اهـ محلي على الجمع (٤) في الدين وانه محبوب للشارع يطلب اهـ محلي (٥) مع ان ابن الحاجب يقول الامر حقيقة في الايجاب فيحقق اهـ (٦) قوله على الخلاف في كون الامر ، أي امر كذا في حاشية السعد وقوله حقيقة في الايجاب كصيغة افضل اهـ محلي

(قوله) المسنون والمستحب الا يرادفان المنسوب ، مقتضى هذا أنه لا يرادف عند أئمتنا عليهم السلام بين المستحب والمنسوب وكما هو في الفصول لكن قوله فيما يأتي والا فلا يسمى مسنوناً قاض بأن لمستحب يرادف المنسوب فلو اقتصر هاهنا على المسنون لوافق ما يأتي أو قال والا فلا مستحب وحذف قوله في الشرح أم لم يفعله أصلاً لوافق ما ذكره هنا ووافق ما في الفصول وسلم من الاعتراض بأن ما لم يفعله أصلاً لا يصدق عليه أنه لم يواظب عليه إذ عدم المواظبة انما تصدق على ما قصد فعل مرة أو مرتين كما هو مقتضى ما في شرح الفصول ويكون التحالف بين كلام الأئمة والقاضي حسين في التطوع فقط (قوله) وغيرهما ، الجمهور ورجحه ابن الحاجب (قوله) وأبو بكر الرازي ، من أصحاب أبي حنيفة (قوله) في الامر به ، هذه العبارة توهم ان الخلاف في تعلق الصيغة به بمعنى هل يؤمر به وليس بمراد ، فلذا استدرك عليه السلام في الشرح ذلك فقال أي في كونه يسمى مأموراً به أي يطلق عليه اسم المأمور به (قوله) على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام في هذا الكلام ما ذكره السعد ولقظه لانزع في أنه يتعلق بالمنسوب صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازاً وانما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا حقاً في أنه مبني على ان « امر » حقيقة في الايجاب أو القدر المشترك بينه وبين الندب قال فلا ينبغي أن تجعل هذه المسئلة مسألة برأسها هذا كلامه ومقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر وذلك ان ابن الحاجب اختار هاهنا كون المنسوب

اسم المأمور به (قوله) على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام في هذا الكلام ما ذكره السعد ولقظه لانزع في أنه يتعلق بالمنسوب صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازاً وانما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا حقاً في أنه مبني على ان « امر » حقيقة في الايجاب أو القدر المشترك بينه وبين الندب قال فلا ينبغي أن تجعل هذه المسئلة مسألة برأسها هذا كلامه ومقصوده به الاعتراض على ابن الحاجب كما ذكره في الجواهر وذلك ان ابن الحاجب اختار هاهنا كون المنسوب

مأموراً به وفيما يأتي في باب الأمر اختار خلاف هذا وهو كون الأمر للوجوب مع كون الخلاف في هذه المسئلة مبنياً على الخلاف في تلك « قال في الجواهر » وحينئذ يمنع ان اطلاق المأمور به على المندوب حقيقة فلا يصح جعل هذه المسئلة مسألة برأسها والمؤلف عليه السلام لم يصرح بان ما ذكره اعتراض فأوم صحتها ما ذكره ابن الحاجب وغيره في هذه المسئلة مع القول بان الخلاف فيها مبنى على ماسيأتي وليس كذلك فلو صرح بالاعتراض زال هذا الإيهام مع أنه قد بني على هذا الاعتراض لأنه عليه السلام زيف دليل إثبات كون المندوب مأموراً به حيث قال وحينئذ لا يتم الاحتجاج بالخ لا يقال وقد زيف عليه السلام دليل النفي أيضاً لأننا نقول زيفه عليه السلام بان المراد أمر الإيجاب وذلك لا ينافي كون الأمر للوجوب وقد عرف من تزيف المؤلف لدليل الإثبات أنه لا يرد عليه ماورد على ابن الحاجب من مخالفته لما اختاره في باب الأمر من كون الأمر للوجوب ولو ترك المؤلف اعتماد ما ذكره التفتازاني وجعل هذه مسألة برأسها غير مبنية على ماسيأتي ووجه كلام الجمهور وابن الحاجب هنا بما ذكره في الجواهر رداً لاعتراض السعد كان أول ليندفع التنافي في كلام الجمهور مع القول بان هذه مبنية على ما ياتي وتحقق ما ذكره في الجواهر من الرد على السعد يحتاج الى استيفاء ليعرف المقصود « وبيانه » ان صاحب الجواهر ذكر ان لفظ الأمر عند علماء هذا الفن يطلق على الأمر المطلق وهو المجرى عن قرآن الوجوب والندب والاباحة وهو الأمر بشرط عدم القرآن مطلقاً . وقد يطلق على مطلق الأمر وهو الأمر لا بشرط القرآن وعندهما وقد يطلق على صيغة الأمر وهي الفعل وما هو في معناها والأمر بالمعنى الأول أخص مطلقاً من الأمر بالمعنى الثاني وكلاهما أخص منه بالمعنى الثالث ثم قال من الواجب أن تعلم أن الأمر الذي اختلف العلماء في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو في القدر المشترك بين الوجوب والندب هو الأمر بالمعنى الأول أي الأمر المطلق المجرى عن قرآن الوجوب والندب والاباحة دون الأمر بالمعنى الثاني والثالث ومختار ابن الحاجب انه حقيقة في الوجوب فقط وأما مطلق الأمر وهو الأمر بالمعنى الثاني فلا شبهة في أنه حقيقة في طلب وجود الفعل مطلقاً سواء كان مع منع النقيض أو لم يكن عند المحققين من علماء هذا الفن وهو المراد بكون الأمر منقسماً الى إيجاب وندب فقط « ثم قال » اذا عرفت ذلك فنقول لا خفا في أن ابن الحاجب لم يرد بقوله المندوب مأمور به ان المندوب مأمور به بالمعنى الأول لأن المأمور به بالمعنى الأول **﴿ ٣٦٧ ﴾** واجب عنده والمندوب يضاده ومن

الذين امتنعوا على أحد المتضادين على الآخر وكذا لم يرد به المأمور به بالمعنى الثالث إذ لا نزاع لأحد في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر

الندب) وهو مطلق الطلب فيسمى مأموراً به وسيأتي ان شاء الله تعالى ، واما كونه مأموراً به بمعنى انه يتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت او مجازاً فلا نزاع فيه

حقيقة كانت او مجازاً بل انما أراد به كونه مأموراً به بالمعنى الثاني وهو طلب وجود الفعل مطلقاً لانه تعالى اطلاق المأمور به على المباح بمقابلة اثباته للمندوب فيجب ان يراد بالمأمور به معنى ثابتاً للمندوب منفيك عن المباح وذلك لا يتصور الا في المأمور به بالمعنى الثاني لظهور أن الأول يمتنع اثباته للمندوب للتضاد بينهما والثالث يمتنع نفيه عن المباح هذا حاصل كلامه « فان قيل » ان المؤلف عليه السلام فيما يأتي في أول باب الأمر

(قوله) لأننا نقول زيفه عليه السلام ، يقال وكذا يقال في الأول انه زيف دليل اثبات كونه مأموراً به أمر إيجاب والا فهو مأمور به أمر ندب مجازاً وحينئذ لا ينافي كون الأمر للوجوب حقيقة باعتبار تعلق الصيغة بل يكون أظهر في مراد المؤلف بدليل قوله الطاعة فعل المأمور به الخ وبدليل تسليمه أنه مأمور به لا تقسامه باعتبار تعلق الصيغة به فلا يبعد أن يكون المؤلف ملاحظاً لتبعية ابن الحاجب اعتماداً لما ذكره صاحب الجواهر اه حسن الكسبي من خط العلامة السياني (قوله) مع القول بان هذه مبنية على ما ياتي ، وليوافق ماسيأتي للمؤلف عليه السلام في أول باب الأمر من جعل الخلاف في مدلول لفظ الأمر مسألة برأسها وستعرفه قريباً اه منه في هذه القولة في الفتحة اه ح (قوله) سواء كان مع منع النقيض ، كالواجب لان نقيضه الترك مثلاً وقوله أو لم يكن كالمندوب اه ح (قوله) وهو المراد بكون الأمر منقسماً الخ ، وكذا الطاعة قد تطلق على فعل المأمور به بحيث يكون تركه معصية وقد تطلق على ما يتوقف الثواب في فعله مطلقاً سواء كان تركه معصية أم لا فالطاعة بالمعنى الأول أخص مطلقاً من الطاعة بالمعنى الثاني ومرادف للواجب وهو المأمور به بالمعنى الأول وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث والطاعة بالمعنى الثاني أعم مطلقاً من المأمور به بالمعنى الأول وأخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني والثالث اه جواهر ح (قوله) والنسائ يمتنع نفيه عن المباح ، وكذا أراد بالطاعة في قوله المندوب طاعة اجماعاً بالطاعة بالمعنى الثاني دون المعنى الأول إذ الطاعة بالمعنى الأول هي الواجب ويمتنع حمل الواجب على المندوب اجماعاً فوجب أن يراد بالطاعة بالمعنى الثاني وقد سبق أن الطاعة بالمعنى الثاني أخص مطلقاً من المأمور به بالمعنى الثاني فوجب حمل المأمور به على الطاعة بالمعنى الثاني وقد علمت ان الطاعة بالمعنى الثاني يجب ان تكون محمولا على المندوب والمحمول على المحمول فيجب ان يكون المأمور به محمولا على المندوب مطلقاً وهو المطلوب فعلى هذا تندفع

ذكر أن لفظ الأمر أعني «أمر» حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعماله من غير ذكر قيد التحتم «واعترض» على من زاد قيد التحتم كصاحب الفصول بأن قيد التحتم إنما يحتاج إليه في معنى الأمر أعني الصيغة لافي لفظ الأمر فيها مستلثات فكلام المؤلف في باب الأمر مشعر بصحة أن المندوب مأمور به لعدم ذكره قيد التحتم في حقيقة لفظ الأمر فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الاثبات وكيف يصح قوله هنا أن الخلاف ما هنا مبنى على أن الخلاف في كون الأمر حقيقة في الوجوب «قلنا» هذا لازم للمؤلف عليه السلام ولعله بنى ماسيأتي على ما ذكره في الجواهر من أنها مستلثان وأما السعد فكلامه متحدي أن الخلاف في مدلول «أمر» ومدلول الصيغة واحد فإذا قيل الأمر للوجوب فهو بمثابة مدلول الصيغة للوجوب وهذا هو الذي اعتمده صاحب الجوهرة وتبعه صاحب الفصول لاشتراطهم في مدلول «أمر» قيد التحتم كما صرحوا بذلك في أول باب الأمر ومال إليه الشيخ العلامة في شرح الفصول لانه قرر ذلك ولم يعترضه حيث قال والتحتم أي الإيجاب يخرج قول القائل أفلعل على جهة النذب أو الإباحة وذلك بناء على المختار كما سيأتي هنا «واعلم» أن ادخالهم لأمر النذب في قيد الاستعلاء المذكور فيما يأتي في تعريف لفظ الأمر كما فصله المؤلف عليه السلام وصاحب الفصول وقرره شارحه الشيخ العلامة وفي تعريف الأمر في عبارة ابن الحاجب مستقيم على ما ذكره في شرح التلخيص الكبير من شمول الاستعلاء للوجوب والنذب وأما على ما ذكره السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح التلخيص من أن الاستعلاء يختص بالوجوب كما هو المشهور فلا يستقيم ادخاله في قيد الاستعلاء بل ذلك القيد يخرج له وأما الإباحة فظاهر عدم دخولها في تلك التعريفات لخروجها بقيد الطلب كما صرح بذلك في شرح التلخيص فتأمل وإنما وسع الكلام في هذا المقام لانه من المواضع المشتبهة وليظهر نفعه ﴿٣٦٨﴾ فيما يأتي إن شاء الله تعالى يعون الله وهدايتيه والله أعلم (قوله) وحينئذ لا يتم

و حينئذ لا يتم الاحتجاج على الثبوت (١) بأنه طاعة وأنه مقسوم الى ايجاب ونذب (٢)
لان الطاعة (٣) فعل المأمور به

(١) قوله لا يتم الاحتجاج على الثبوت ، أي بأمرين الأول بأنه أي المندوب طاعة والثاني بأنه أي الأمر مقسوم الخ فهذا لف للمشارك بين الوجوب والنذب وقوله لان الطاعة وقوله وقسمته الخ نشره (٢) باتفاق أهل اللغة ومورد القسمة مشترك اه عضد (٣) قوله لان الطاعة الخ أي عند من يخص أمره بالطلب الجازم وقوله فعل المأمور به أي حتما كالواجب وغيره أي غير المأمور به حتما كالندوب اه

الاحتجاج، أي حين ان عرفت بناء
الخلاف في هذه المسئلة على ماسيأتي
وأنه لا نزاع في تعلق صيغة الأمر
بالمندوب حقيقة كانت أو مجازاً
(قوله) على الثبوت، أي ثبوت كونه
مأموراً به (قوله) بأنه طاعة ، هذا
إشارة الى الاحتجاج الاول على كون
المندوب مأموراً به ، وتقريره أن

يقال المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مأمور به فالمندوب مأمور به إما الصغرى فبالاجماع وإما الكبرى فلان الطاعة تقابل المعصية والمعصية مخالفة الأمر فالطاعة امتثال الأمر ولهذا يقال فلان مطاع الأمر فيكون مأموراً به (قوله) وأنه مقسوم الخ، وهذا إشارة الى الاحتجاج الثاني على كونه مأموراً به فقوله وأنه أي الأمر ، وتقرير هذا الاحتجاج أن يقال اتفق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر نذب ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركين القسمين (قوله) لان الطاعة الخ ، هذا علة لعدم تمام الاحتجاج الاول ، وبيانه أن من يخص الأمر بالجازم يجب أن المستدل أن أراد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله منع الكبرى أعني وكلما هو طاعة فهو مأمور به اذ الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب اليه وهذا معنى قول المؤلف لان الطاعة فعل المأمور به وغيره وقد اقتصر المؤلف عليه السلام على دفع الاحتجاج بمنع الكبرى بناء على أن الطاعة ما يتوقع الثواب على فعله وقد يدفع الاحتجاج بمنع الصغرى كما أشار اليه بعض المحققين بأن يقال وإن أراد بالطاعة فعل المأمور به منع الصغرى أعني أن المندوب طاعة

جميع الاعتراضات المذكورة في هذا المقام فتأمل اه جواهر ح (قوله) فكيف يصح تزيفه هنا لدليل الاثبات ، لعل تزيفه لدليل الاثبات كونه مأموراً به حتما فكلام المؤلف هنا وفيما سيأتي متحدي في كون المندوب مأموراً به فتأمل والله أعلم اه ح قال اه شيخنا المغربي عاذه الله (قوله) وإما على ما ذكره السيد المحقق الخ ، حيث قال ثم اختلف الاصوليون في أن صيغة الأمر لماذا وضعت فقيل للوجوب فقط وقيل للنذب فقط وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب على جهة الاستعلاء اه ح (قوله) كما أشار اليه بعض المحققين، لفظ الجواهر ثم ان الفاضل الاصفهاني اعترض على الدليل الاول بأنه إن اريد بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة لان الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية لان تاركه لا يستحق الثم وإن اريد بها فعل المأمور به فالكبرى مسلمة

(قوله) وقسمته باعتبار تعلق الصفة ، هذا على لعدم تمام الاحتجاج الثاني « وبيان ذلك » أن يقال الاستدلال باتفاق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى امر إيجاب ونهْي ، أما يتم لو أرادوا تسقيماً ما يطلق عليه « أم ر » حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى الإيجاب والنهْي والاباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس مأموراً به حقيقة (قوله) ولا الاحتجاج على النهْي ، أي ولا يتم الاحتجاج ﴿ ٣٦٩ ﴾ على تهي كون المندوب مأموراً به

بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية « وبيان » الاحتجاج به أنه لا معنى للمعصية المخالفة للأمر بترك المأمور به (قوله) ولما صح الخ ، عطف على لكان تركه معصية وبيان الاحتجاج به أنه لو كان مأموراً به لما صح قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم عند كل صلاة لأن المعنى لسن لم أمرهم مع أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد نذبههم إليه فلو كان المندوب مأموراً به لناقض قوله لم أمرهم ولأن الوجوب هو الذي يتضمن المشقة دون النهْي (قوله) لأن المراد الخ ، هذا بيان لعدم تمام الاحتجاج بهما ، وتقريره أن القائل بأن الأمر للمعصية يجب بان المعصية مخالفة لأمر الإيجاب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأمرتهم أي أمر الإيجاب وكلاهما على سبيل المجاز وأنه وإن كان خلاف الأصل وجب المصير إليه بالدليل الذي ذكرناه هذا تقرير لما قصدته المؤلف عليه السلام (قوله) في اللغة الممنوع وأصله المحذور منه فحذف الجار واستتر الضمير

وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة (١) ولا الاحتجاج على النهْي بأنه لو كان مأموراً به لكان تركه معصية ولما صح « لأمرتهم بالسواك » لأن المراد أمر الإيجاب فيها ومن ثمرات هذا الخلاف (٢) حمل قول الرازي أمرنا بكذا على الوجوب (٣) أو الأجل (و) اختلف في التكليف به والختار (أنه ليس بتكليف (٤) في الأصح) من القولين وهو قول الأكثر خلافاً للاستاذ أبي إسحق الأسفرائيني فأنبته من أحكام التكليف ، والنزاع لفظي (٥) لأن مبنى الأول على أن معنى التكليف الزام مافيه كلفة (٦) والثاني على أن معناه طلب (٧) مافيه كلفة ولا شك أن المكلف إذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب وكان الخلاف عابداً إلى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النهْي والاثبات على معنى واحد « مسألة » (المحذور) في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح (ما يذم فاعله) فتخرج الأحكام الأربعة (ويرادفه القبيح والحرام) « مسألة » هل يكون شيء واحد واجباً ومحرمًا معاً ، وتحصيل الكلام أن الوجوب والتحريم

(١) أي التي تسمى أمراً يدل على ذلك قسمتهم للأمر إلى الإيجاب والنهْي وغيرها مما لا نزاع أنه غير مأمور به حقيقة أم منه قوله أي التي تسمى أمراً في حاشية السعد عند النحاة في أي معنى كان أم (٢) ومنها إذا ورد لفظ الأمر ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فن قال بأنه حقيقة جملة على النهْي ولم يحتج في ذلك إلى دليل ومن قال أنه مجاز لا يحمله عليه الإبدليل لأن حمل اللفظ على المجاز لا يجوز إلا بقرينة معينة له اهـ شرح الشيخ لطف الله على الفصول (٣) يعني فيكون هذا اللفظ ظاهراً فيه حتى يقوم دليل على خلافه وقوله أو الأجل يعني أن قلنا أنه متردد بين الوجوب والنهْي أم (٤) أي بتكليف به أو من الأحكام التكليفية أم منتخب (٥) يعني أن النزاع فيها مبنى على تفسير لفظ التكليف فإن فسر بالزام مافيه كلفة فليس بتكليف أو بطلب مافيه كلفة فتكليف ، وفي الجواشي أن الخلاف لفظي في هذه أي كونه ليس بتكليف وفي التي قبلها أي كونه مأموراً به كما قاله الجويني لأن المندوب مطلوب بالاتفاق فعلى هذا مطلوب هذه المسئلة هل اقتضاء الشرع المندوب أمر حقيقة أم لا ، والصحيح أنه معنوي وله فوائد ، منها إذا قال أمرنا أو أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكذا فإن قلنا الخ أمه شيخ لطف الله على الفصول (٦) ولا الزام في المندوب أمه جلال (٧) والمندوب مطلوب اتفاقاً ذكره في حواشي الفصول

لكن الصغرى ممنوعة وعلى الثاني بأن المختار هو أن الأمر بالحقيقة للوجوب فإذا أطلق على النهْي كان مجازاً ونحن نمنع إطلاق الأمور به على المندوب بالحقيقة ونسلم إطلاقه عليه بالمجاز الخ أمه (قوله) ولأن الوجوب هو الذي يتضمن ، مضروب على الواو في المضد وهو الظاهر أمه عن خط شيخه (قوله) وكلاهما على سبيل المجاز ، لأنه قد يستعمل المطلق في الخاص وهو أمر الإيجاب من حيث خصوصه فيكون مجازاً كما ذلك معروف أمه ح

(قوله) ان تعدد متعلقهما ، يعني جنساً بقرينة قوله وان اتحد جنساً وأما التعدد الشخصي مع التعدد الجنسي فلم يتعرض لذكر حكمه لظهوره فقوله وان اتحد جنساً مقابل للمتعدد جنساً وأما قوله فيما يأتي وان اتحد شخصاً فن أقسام المتحد جنساً فهو مقابل لمقدر كانه قال وان اتحد جنساً فان تعدد شخصاً وقد أشار الى بيان حكمه بقوله بان يجب فرد ويحرم فرد ولو قال المؤلف عليه السلام الشيء إيماناً يكون واحداً بالجنس أو بالشخص ﴿٣٧٠﴾ إن كان الأول تعلق الوجوب والتحريم بأفراده بان يجب فرد ويحرم فرد الخ

ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه، وان اتحد جنساً (١) فكذلك أيضاً بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصائم الا عند بعض المعتزلة (٢) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته، وان اتحد شخصاً فاما ان تتحد جهة الوجوب والتحريم اولا ان اتحدت جهتهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالحال ومنعه بعض من اجاز ذلك (٣) نظراً الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما تقيضان فكان تكليفاً مخالفاً في نفسه (٤) لوقوع التناقض في الحكم نفسه لافي المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث والذي فيه الخلاف وقد شمل أكثر ما ذكرناه قوله (كون الشيء) يعني الواحد بالشخص (واجباً حراماً من جهة محال، الا عند بعض من اجاز تكليف المحال ومن جهتين (٥) جائز ان تعدد المتعلق) وذلك كالامر باخيطة والنهي

وان كان الثاني فاما أن تتحد جهة الوجوب الخ لكان أظهر والله أعلم (قوله) وهم القائلون بان حسن الفعل وقبحه لذاته ، محتجين بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد بالنوع لزم أن تكون الحقيقة الواحدة وهي ذات الفعل مقتضية للمتناقضين وانه محال كما ذكره في الجواهر (قوله) وان اتحد ، أي متعلقهما (قوله) نظراً الى أن الايجاب يتضمن جواز الفعل ، وعدم جواز الترك والتحريم يتضمن عدمه أي عدم جواز الفعل وجواز الترك (قوله) لافي المحكوم به، الذي هو التكليف بالحال اذ يكون تكليفاً بفعل متصف بجواز الفعل وعدم جوازه (قوله) وان تعددت جهتهما ، لعله أراد بذلك عليهما كما يؤخذ ذلك من قولهم حسن الشيء لكذا أو قبح الشيء لكذا ولا بد مع ذلك من كون أحد الجهتين غير لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف عليه السلام وسيأتي توضيح ذلك قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) وقد شمل أكثر ما ذكرناه

(١) أي متعلقهما وبنسبة أي حقيقة بحيث لا يتعدد الا أشخاصاً اذ الجنس هو النوع كما تقرر عند العقوليين فافهم اه (٢) فصرف الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم حتى يكون الوجوب لذاته والتحريم لعارض اه عضد ومتنخب ، ذكر الآمدي أنهم يقولون ان السجود مأثور به واجب لله تعالى فلا يكون محرماً بل المحرم هو قصد التعظيم اه سعد وقد تقدم في الحواشي من كلام الاحتراس انه لا فرق بين كلام البصرية والبغدادية في المعنى ولذلك تأوله الامام يحيى والتجزي بمعنى أن ذات الظلم قبيحة لا تخرج عن القبح اه (٣) قد يقال أي وجه لمنع هذا البعض لهذا مع قوله بجواز التكليف بالحال، وكونه تكليفاً محالاً لا يكفي في وجوبه النع اذ ما لهما واحد وهو امتناع الوقوع ، وقد يجاب بان التكليف المحال وهو خلل في كلام الشارع يؤدي الى سقوطه وعدم استقامة افهامه وهو لا يصدر عن حكيم وأيضاً تنتهي عنه فائدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يتصور التهيؤ للامتنال وتوطيئ النفس عليه بعد صحته واستقامته وفيه اه (٤) لأن معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه اه عضد ، وفي حاشية فان قات هل فرق بين التكليف بالحال والتكليف المحال قلت نعم الأول أن يكون خلل في المأثور به والثاني أن يكون خلل في المأمور كالتأفل ومثل الصبي والنائم والمجنون اه حلواني شارح منهاج البصاوى (٥) لا يستقيم عطف قوله من جهتين على قوله من جهة اذ هو خبر عن قوله كون الشيء الواحد بالشخص وتعدد المتعلق ينافي الشيء الواحد بالشخص ولا يستقيم تفسير المتعلق بالجهة وكان الصواب حذفه وان يقول كون الشيء واجباً حراماً من جهة محال الا عند من أجاز تكليف المحال وكذلك من جهتين

الخ ، انما قال أكثر لانه لم يذكر المتحد جنساً الذي تعلق الوجوب والتحريم بأفراده كما عرفت ذلك قريباً (قوله) ومن جهتين جائز ان تعدد المتعلق ، ينظر في جعل ما ذكر من أقسام ما اتحد متعلقه فان الكلام مفروض فيما اذا اتحد المتعلق شخصاً وله جهة أو جهتان كما

(قوله) فلم يتعرض لذكر حكمه الخ ، يقال قد استفيد من تعدد المتعلق في قوله فان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جواز تعدد الشخص والجنس كما يستفاد منه أحدهما اه سيدى حسن الكبسي (قوله) كما سيأتي اشتراط ذلك في كلام المؤلف ، اذ لو كانت الجهتان متلازمتين فحكم ما اتحدت الجهة فلا خلاف فيها اه ح عن خط شيخه (قوله) ينظر في جعل ما ذكر الخ ، اما بالنظر الى اطلاق

صرح بذلك المؤلف عليه السلام آتياً بقوله وإن أتحد شخصاً وبقوله كون الشيء ﴿٣٧١﴾ يعني الواحد بالشخص فلو قال عليه السلام

ومن جهتين أن أتحد المتعلق كصلوة الخ ثم قال وأما الامتنان في أمر الخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص فله (٢) فإن متعلق الأمر بالخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص (١) لأن أتحد المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمه فلا يجوز (كصلوة) مكاف (في) موضع (مقصوب) له (٢) فإن متعلق الأمر والنهي السكون في الخيز (٣) وهو واحد مأثور به من جهة كونه جزء الصلوة للمأمور بها ومنهي عنه من جهة كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية والغصب (٤) بمعنى نفس الماهية فأتحد متعلق الأمر والنهي واختلاف الجهتين والمنع (٥) للعترة وأحمد بن حنبل والظاهرية وجهور المتكلمين ورواية عن مالك فلا تصح ولا يسقط الطلب بإدائها في الوقت وقضائها (٦) بعده إذا صلوة المأمور بها متروكة والجواز لا أكثر الفقهاء فتصح، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والرازي لا تصح (٧) ويسقط الطلب عندها لا بها إذا سقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجتناً (٨)

كصلوة في مقصوب الخ والأمر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص هما شيان يتعلق بأحدهما الأمر والآخر النهي فليس مثل الصلوة في مكان مقصوب اهـ (*) وفي حاشية مالفظة قوله ومن جهتين ليس قسماً لقوله كون الشيء الواحد بل هو قسم له فيكون المعنى وإن تعدد الشيء وكان واجباً حراماً من جهتين فإنه جائز لأن أتحد مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمه هذا ما أراد المؤلف وأما سيلان وغيره فأنهم جعلوا قوله ومن جهتين قسماً لقوله كون الشيء واجباً ثم اعترضوه فراجع اهـ أفاده السيد العلامة عبد القادر بن أحمد ومن خطه نقل (١) إشارة إلى أن هذا المثال على سبيل الفرض والأفوه من الأول ولذلك قال في الحواشي أنه غصب له فقد أتحد المتعلق اهـ (٢) في حاشية لاغيره فتصح صلاته اهـ (*) أي أكوأها الواقعة في الدار المقصوب «اعلم» أن الأمر تعلق بالصلوة والنهي تعلق بالغصب وكل منهما عام عند من أثبت العموم أو مطلق عند من لا يثبت بينهما عموم وخصوص من وجه لأنهما يجتمعان في أكوأ الصلوة في الدار المقصوبة ويقتزمان في غيرها فتوجد صلوة لاغصب معها ومقصوب لا صلوة معه فالتعارض بين الأمر والنهي إنما هو في مادة الاجتماع لأن النهي عن إحدى الصفتين نهى عن موصوفها والأمر بإحدى الصفتين أمر بموصوفها فمن رجح النهي على الأمر لزمه القول بأن تلك الأكوأ منهي عنها ولا يصح حينئذ أن تكون مأثوراً بها وإن اختلفت علة الأمر والنهي لانه يستلزم طلب جمع التقيضين وقد عرفت استحالة تصوره ثم قد عرفت أن الصحة موافقة الأمر كما سيأتي ولا أمر مع النهي لتناقضهما وكذا نقول لمن قال لا يصح أن نفي الصحة مبنى على بقاء النهي حال الأمر وهو محال فلا بد من إهدار واحد من الأمر أو النهي بترجيح أحدهما على الآخر اهـ شرح شتصر على الجلال (٣) إشارة إلى أن السكون هنا التعارف بين المتكلمين ومعناه حصول الجوهر في الخيز وليس مجازاً عن الفعل الملزوم له وهو القيام والقعود ونحوها اهـ (٤) قوله ولغصب أي وذاتي للغصب الخ وقوله فأتحد متعلق الأمر والنهي الذي هو السكون في الخيز اهـ (٥) في نسخة المنع وقد ضرب سيلان على الواو اهـ (٦) أي المطالبة ثابتة بالتأدية في الوقت والقضاء بعده اهـ (٧) أي ليست بطاعة اهـ فصول بدائع (٨) أي مغيراً اهـ وجوابه أن ذلك رفع الأهلية للفعل ما كلف به مع بقائها اهـ فصول البدائع

في الفصول عنهم المتن فيصح التمثيل بالأمر بالخياطة ثم قول المحشي فلو قال عليه السلام من جهتين أن أتحد المتعلق منظور فيه لضياح فائدة قيد أن أتحد اهـ سيدي عبد الله الوزير (قوله) فهي غير صحيحة مطلقاً، ولكن مع زيادة لم يشمل الصلاة الغاصب في الدار والأرض مع أن حكم غيره حكمه في الدار اهـ سيدي محمد بن زيد

(قوله) والسلف أجمعوا الخ ، يعني فاحتجج الى التوفيق بين الدليلين بالحكم بعدم صحتها والحكم بان سقوط التكليف لاهما ، ورد بان المسقط للطلب انما هو موافقة أمر الشارع فقط (قوله) كصلوة في مغضوب وقوله كصوم يوم النحر ، الأول مجرد تمثيل والثاني استدلال بطريق الالتزام فيكون إشارة الى قياس استثنائي كما حققه في الشرح بقوله فلو كفى الخ أي قالوا بطريق الالتزام لو كفى الخ (قوله) لتمدها ، أي الجهة لكونه مأموراً به من حيث أنه صوم اذا نذر يوماً وصام في يوم النحر أو قضى رمضان فيه ومنهياً عنه من حيث أنه في يوم النحر (قوله) واجيب بانه لا يكفي الخ ، هذا الجواب ذكره ابن الحاجب وشرحه كلامه رداً لكلام أصحابنا « وبيان » أن النهي عن صوم يوم النحر لم منه كون إحدى الجهتين أغنى جهة النهي وهي صوم يوم النحر مستلزماً للجهة الأخرى التي هي جهة الأمر أعني الصوم المطلق بخلاف الصلوة في الدار المغضوبة فلم ينع عنها كما عرفت « وحاصل هذا الجواب » تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك ﴿ ٣٧٢ ﴾ الجهتين فيه كما ذكره في شرح المختصر (قوله) مع كون إحدى الجهتين لازمة

حتى جن سقط عنه الفرض فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها لاعلى ما هو شأن خطاب التكليف من سقوط الطلب بالاثبات بالمأمور به ، هذا كلام الباقلاني ، والملجى له الى ذلك ، التوفيق بين الأدلة قال في المحصول لانا بينا بالدليل امتناع ورود الأمر بها (١) والسلف أجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة الموداة في الدور المغضوبة « لنا » انها (كصوم يوم النحر) في اتحاد متعلق الأمر والنهي واختلاف جهتهما لكونه مأموراً به من حيث انه صوم ومنهياً عنه من حيث انه في يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغضوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها (٢) « واجيب » بانه لا يكفي تعدد الجهة مع كون إحدى الجهتين لازمة للأخرى (١) أي بالصلوة في الدار المغضوبة اه (٢) واجيب بان صوم يوم النحر وصف غير منفك عن الصوم بوجه بل هو جزئي من الصوم لا وصف له ، وأما قوله فلا يتحقق فيها الجهتان فقد عرفت ان المراد بالجهة علة الأمر والنهي وجهة النهي عن صوم يوم النحر كونه مانعاً من سنة الترفيه على النفس لا كونه صوماً والمأنية كالمغضوبة كلاهما وصف منفك عن مطلق الصلوة والصوم فالصواب في الجواب هو ان الصوم المأمور به تام أو مطلق والنهي عنه خاص أو مقيد ولا تعارض بين عموم وخصوص مطلقين لوجوب تقديم الخاص على العام وانما يحصل التعارض بين عموم وخصوص من وجه في مادة واجتماعهما فلا يمكن التخصيص ولا التقيد وانما يمكن الترجيح أو التخيير لما حققناه آنفاً اه مختصر وشرحه للجلال مع حذف يسير (*) على أنه لا إجماع على عدم صحة صومه ومن صححه يمنع بطلان اللازم لانه يرى أن النهي للكرهية فهو لوصف منفك هو كون الصوم مانعاً عن سنة الترفيه على النفس والنهي لأمر خارج لا يقتضي الفساد اه شرح جلال

للأخرى ، هكذا عبارة السعد فالزوم من جانب واحد كاف في ابطال تأثير تعدد الجهتين كما في صوم النحر فانه قد حصل فيه الانفكاك من جانب واحد وهو انفكاك مطلق الصوم الذي هو واجب عن خصوصية كونه في يوم النحر لامن الجانب الآخر وهو صوم يوم النحر اذ لم ينفك عن مطلق الصوم هذا ما قضى به عبارة المؤلف والسعد « وأما بعض » أهل الحواشي فانه اشترط في عدم تأثير الجهتين أن يتلازما من الجانبين ولم يكتف بالزوم من جانب ومثل تلازمهما بان ينهاء عن صوم يوم النحر ويأمر بالصوم في غيره وتحقيق كلامه يؤخذ من حاشية

(قوله) والحكم بان سقوط

التكليف لاهما ، في المنتخب وشرحه للقرافي ما قلناه ، قوله ان ثبت الاجماع على سقوط القضاء وهو المطلوب وان لم يثبت وجب أن يسقط عندها لاهما ، معنى هذا الكلام انها اذا كانت مأموراً بها وصفت في مغضوبه بنعت الوجوب وصلحت سبباً لبراءة الذمة واسقاط القضاء فيكون القضاء بها لأن الباء لاسببية وان لم تكن مأموراً بها لم تصلح لبراءة الذمة فان ما ليس بواجب لا يبرى عن الواجب فلا يصلح أن يسقط القضاء بها بل يسقط القضاء عندها كما اتفق لاني برده لما ذبح جنساً من المعز أسقط الشرع عنه الاضحية عند ذبحه لانه فانه لا يصلح مسقطاً للاضحية فلذلك قال له لا تجزي أحداً بعدك اه ح (قوله) ومثل تلازمهما بان ينهاء الخ ، يحقق كلام بعض أهل الحواشي ويؤخذ من موضعه ان شاء الله تعالى اذ المراد التمثيل لما كان التلازم بين الجهتين من الجانبين وهذا المثال لا تلازم بينهما بل هما متباينان كما لا يخفى اه ح عن خط شيخة

على الحاشية « فان قيل » يلزم أصحابنا الصلوة المكروهة فانهم قائلون بصحة الصلوة المفروضة في أماكن الكراهة كالحمام ونحوه والاحكام كلها متضادة فالوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فتكون الصلوة الشخصية المكروهة كالصلوة الشخصية في الدار المغصوبة « وقد اجيب » بان النهي التنزيهي يرجع الى الوصف غالباً فذلك الوصف هو متعلق النهي، مثلاً النهي عن الصلوة في الحمام لكونه معرض الرشاش بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فان المأمور به والمنهي عنه هو الكون الذي هو جزء الصلوة « ودفع هذا الجواب » بان المكروه هو الكون الشخصي الذي هو جزء الصلوة فتعلق النهي هاهنا أيضاً ليس الا ما هو متعلق الأمر وهو الكون لا الوصف « غاية الأمر » أن الوصف سبب لانصاف ذلك الكون بالكراهة على أنه يفرض المثال في الصلوة في مواضع التهم اذ الكون في مواضع التهم مكروه مطلقاً والصلوة مطلقاً واجبة فينبغي عموم من وجه كالصلوة والغصب بخلاف الكون في الحمام فانه ليس مكروهاً فينبظر في الجواب من قبل أصحابنا والله أعلم (قوله) وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم الخ « بيانه » ان النهي عن صوم يوم النحر قد لازم منه كون احدي الجهتين لازمة للآخرى لأن صوم يوم النحر قد نهى عنه فهو لا ينفك عن الصوم بوجه لأن المضاف أعنى الصوم المقيد بالاضافة الى يوم النحر يستلزم المطلق وهو الصوم بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانه لم ينه عن الصلوة فيها وانما نهى عن الغصب وأمر بالصلوة والمكف هو الذي اختار جمعها في متعلق واحد مع امكان انفكاك كل منهما بدون الآخر، قال بعض أهل الحواشي ولهذا جمع ابن الحاجب وشرح كلامه بين القول بصحة الصلوة في المكان المغصوب وبين القول بان النهي يوجب الفساد « قلت » ومعنى الانفكاك عندهم كما يفهم من كلام شرح المختصر والجواهر كون كل واحدة من الجهتين معقولة بدون الاخرى (قوله) والفرق بالانفكاك، أي انفكاك ﴿ ٣٧٣ ﴾ الجهتين يعنى انفصال كل منهما عن

الاخرى « وقد يجاب » بأنهم أرادوا بالانفكاك كون كل واحدة منهما معقولة بدون الاخرى كما عرفت

لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا (١) (و) الجواب ان (الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة لا الصوم) انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس

(١) لا مكان كل بدون الآخر اه

(قوله) فان قيل يلزم الخ، والظاهر

عدم ورود هذا على أصحابنا من أصله اذ الخوض انما هو في منع تعلق الأمر والنهي بمتعلق واحد وكونه واجباً حراماً من جهتين لدفع كل منهما الآخر كما عرفت بخلاف الوجوب والكراهة إذ لا يمنع من كون الشيء الواحد واجباً مكروهاً اذ لا يدفع أحدهما حقيقة الآخر ولعل المراد من كون الاحكام كلها متضادة ان لكل واحد منها ماهية ولذا عرفت كل واحد منها بتعريف وقد يجتمع اثنان منها في شيء واحد كالوجوب والكراهة لعدم التناقض وقد يتنوع اجتماعهما للتناقض كما في الوجوب والخطأ « قول المحشي » بعد بخلاف الكون في الحمام الخ قد يقال على فرض صحة هذا الأثر اذ وحدة المتعلق في الصلاة في الحمام أظهر منها في الصلاة في موضع التهم اذ الكون في الحمام مع الصلاة هو متعلق الوجوب من حيث هو جزء الصلاة ومتعلق النهي من حيث هو في الحمام الذي هو معرض الرشاش مع كونه جزء الصلاة فهذا الكون الشخصي قد كان متعلق الوجوب والكراهة بخلاف الكون في موضع التهم فتعلق الوجوب هو الكون المطلق ومتعلق الكراهة الكون في موضع التهم في حال الصلوة وغيرها على ما بينه المحشي وان كان التحقيق ان متعلق الوجوب والكراهة هو الكون المخصوص كما حققه المؤلف رحمه الله في الصلاة في الدار المغصوبة في قوله والجواب ان الفرق بالانفكاك في مثال الصلاة الخ والله أعلم اه من خط سيدي حسين بن عبد الله الكبسي حماد الله ح، الظاهر ما ذكره سيلان فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فينبظر في الجواب من قبل أصحابنا، ولعله يقال أنه لا يتأتى عليه المنع وهو التكليف بالحال إلا فيما كان واجباً محرماً إذ هما كالتناقضين لاضدان من حيث يلزم من ذلك أن يتضمن الإيجاب جواز الفعل والتحريم عدمه كما مر بخلاف المكروه والواجب فلا يلزم من اتفاقهما تكليف بالحال اذ المكروه لا يتضمن الجواز اه سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله من خط العلامة احمد بن محمد (قوله مع انفكاك كل منهما بدون الآخر، لو قال فعل كل منهما بدون الآخر أو انفكاك كل منهما عن الآخر لكان أولى اه سيدي محمد بن زيد ح

(قوله) احتج القائلون بالصحة بأن السيد إذ أمر عبده بخياطة ثوب الخ ، كلام المؤلف عليه السلام هنا وفيما تقدم قاض بالاتفاق في مثال الخياطة على حصول الطاعة والامتثال بفعلها لكن ذلك عند أصحابنا لتعدد المتعلق ولذا جعله المؤلف عليه السلام فيما تقدم مثالا لتعدد باعتبار الجهتين وإن اتحد المتعلق شخصاً ولذا جعله المؤلف عليه السلام حجة لهم كما فعل ابن الحاجب لأنه عندهم أوضح في تصوير الامتثال من مثال الصلوة قالوا ولذلك يحسن من العبد أن يقول أن عسيبتك بالسكون في المكان المخصوص فقد أطلعتك فيما أمرتني به من الخياطة « وأجاب » المؤلف عليه السلام بأن المتعلق متعدد اعتماداً على ما ذكره بعض أهل الحواشي حيث فرق بين هذا المثال وبين الصلوة بأن الكون جزء الصلوة الواجبة فكان واجباً وفي الغصب هو منهبي عنه فيكون شخصاً واحداً متصفاً بالوجوب والحزمة بخلاف الخياطة فإن الواجب على العبد وهو المأمور به هو فعل الخياطة والسكون في المكان ليس ذاتياً لها « قلت » وأما صاحب الفصول فلم يجزم في هذا المثال باختلاف المتعلق بل قال كالأمر بالخياطة والنهي عن مكان مخصوص ثم فعلت فيه ان كانت الخياطة ليست بفصل للهوا ، قال الشيخ العلامة في شرحه كأنه أشار إلى أن هذا المثال على سبيل القرض والا فهو من قبيل الصلوة في الدار المغصوبة ولذلك قال في حواشي الفصول وظاهر المذهب أنه غصب له فقد اتحد المتعلق (قوله) لكأن لاتحاد المتعلق الخ ، هكذا استدلل ابن الحاجب وشرح كلامه لأصحابهم ، لكن يقال قد تقدم أن محل النزاع هو الواحد بالشخص فيصح أن يكون متعلقاً ﴿ ٣٧٤ ﴾ للإيجاب والتحرير عند الأشاعرة فكيف ذكرنا في هذا الاحتجاج أن المانع عن

الفصل وهو خارج عن محل النزاع لكنه (لا يتم) لهم (في) الصلوة (الشخصية) وهي الواقعة في الدار المغصوبة لأن الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع إنما هو في أمر واحد بالشخص « احتج » القائلون بالصحة بأن السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فأنقطع بانه مطيع عاص (١) بحيث لا امر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه « والجواب » أن متعلق (٢) الأمر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فتعلقهما (٣) إلا كوان « احتجوا » « أنيأبائها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق إذ لا مانع سواه اتفاقاً واللازم (١) أي فكذلك فيما نحن فيه يكون من حيث أنه صلاة مطيعاً ومن جهة أنه غاصب عاصياً اه متعصب (٢) كالخياطة وقوله مغاير لمتعلق النهي كالتعود في مكان مخصوص اه (٣) أي الأمر والنهي الا كوان أي السكون في الحيز اه

الصحة اتحاد المتعلق « والجواب » أنهم يفرقون بين اتحاد المتعلق واجتماع الإيجاب والتحرير في الواحد بالشخص الذي هو محل النزاع فيصح اجتماعهما فيه كما إذا قيل زيد مشكور لكرمه مذموم لفسقه فانه وإن اجتمع الشكر والذم في واحد بالشخص فهو صحيح لعدم اتحاد المتعلق ، ووجه الفرق عندهم أن الدليل على عدم الصحة هو ما ذكره المؤلف عليه السلام في التحصيل المتقدم من أنه يكون

تكليفاً محالاً أو تكليفاً بالحال لأنه يكون تناقضاً وقد تقدم بيانه والتناقض إنما يلزم مع اتحاد المتعلق لئتم شرط التناقض وهو اجتماع الوحدات المعروفة في المنطق وأما مجرد الاجتماع في واحد بالشخص فلا تناقض فيه باعتبار الجهتين لعدم تمام شرط التناقض وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا في تأويل كلام أبي هاشم فيمن خرج من منصوب تائباً كما يأتي حيث قال ووجودهما في جزئي لا يوجب اتحادهما فتأمل وإما أصحابنا فقد جعلوا مجرد اجتماع الإيجاب والتحرير في واحد بالشخص كاتحاد المتعلق في لزوم التناقض وكونه محالاً كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام في الجواب بقوله فإن من الموانع الخ وبقوله فيكون بعضها واجباً وبعضها حراماً الخ ونحو ذلك مما يقضي بالتناقض لكن هل يلزم التناقض من مجرد اجتماع الإيجاب والتحرير فيكون مانعاً عن الصحة أم لا لعدم تمام شرائط التناقض ينظر فالتقام محل تأمل ولذا لم يستدل المؤلف فيما تقدم على عدم الصحة بلزوم التناقض بل بالقياس على صوم يوم النحر (قوله) لا يوجب اتحادهما فتأمل ، بناء على أن المتعلقين مطلق الماهيتين واختلافهما كاف في تعدد المتعلق كما يأتي تحقيقه خلاف ما هنا اه حسن بن يحيى (قوله) وبعضها حراماً ، شكل عليه وعليه مالم يقطعه ، الأولى حذفها ولم تكن موجودة في عبارة المؤلف فيما سيأتي اه قال اه شيخنا المغربي عافاه الله (قوله) لعدم تمام شرائط التناقض ، يقال بل قد تم شرطه على تحقيق المؤلف أن محل النزاع هو الصلاة الشخصية التي جزؤها متعلق الأمر والنهي وهو السكون في الحيز ، الواجب من حيث أنه جزء الصلاة المحظور من حيث أنه نفس الغصب فتعلقهما إذاً متحد وهو السكون في الحيز فهو مأثور به من حيث الأمر بجميع الصلاة منهبي عنه من

(قوله) فاللازمة باطلة ، اذ لا يتعين أن يكون عدم الصحة لاتحاد المتعلق من جهة واحدة بل يجوز أن يكون لاتحاد المتعلق من جهتين أيضاً
 وحينئذ ما ذكره المخالف في بيان الملازمة من أنه لا مانع سواه أي سوى اتحاد المتعلق من جهة واحدة ممنوع فإن من الموانع كون
 الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي باعتبار جهتين (قوله) ما يشمل الأمرين أي ما اتحدت جهته وامتدعت مع اتحاد المتعلق
 (قوله) فلا نسلم بطلان اللازم ، وهو اتحاد المتعلق بل نقول هو متحد لكن المؤلف عليه السلام قد رتب بطلان اللازم على ما يشمل
 اتحاد الجهة وقد عرفت أن اللازم على تقدير اتحادها هو منع الملازمة لا بطلان اللازم إلا أن يقال هو مترتب على المجموع من حيث
 هو مجموع لاعلى خصوصية ما اتحدت جهته فلا تسامح فتأمل (قوله) وما نحن فيه من الثاني ، يعني مما كان الشيء الواحد متعلقاً باعتبار
 جهتين لكن قد عرفت أن اجتماعهما في شخصي لا يلزم منه التناقض . لا يقال إن المخالف بين بطلان اللازم بتعدد المتعلق حقيقة حيث
 ذكر أن متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغضب كما سبق وبين ذلك بعض المحققين من أهل الحواشي بأن متعلق الأمر في الحقيقة
 هو الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة أعم من أن يكون في الدار المغصوبة أو غيرها لا هذا الكون الخصوص بكونه في الدار
 المغصوبة وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار المغصوبة أعم من أن يكون جزء الصلوة أم لا فتعلق الأمر في الحقيقة هو
 المفهوم الكلي وكذا متعلق النهي مفهوم كلي انتهى «أذا عرفت» ما ذكرنا فالأول عليه السلام بين عدم بطلان اللازم باتحاد المتعلق مع
 تعدد الجهة وبني عليه كلامه في هذا الجواب جميعه والمخالف جعل المتعلق متعدداً وبين ذلك بطلان اللازم فلم يتوارد السكلمان على مقصد
 متحد فكان الأولى أن يتعرض المؤلف عليه السلام لا بطلان ما ذكره من تعدد المتعلق «لأننا نقول» ما ذكرته الأشعرية من بيان تنابر متعلق
 الإيجاب والتحرير بأن المطلوب هو المفهوم الكلي تكلف منهم لا عتاقهم في محل (٣٧٥) النزاع بأن متعلق الإيجاب والتحرير هو

باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق الأمر الصلوة ومتعلق النهي الغضب وكل منهما يتعلق
 انفصاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعها مع امكان عدمه وذلك لا يخرجها
 عن التعدد «والجواب» انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلق الأمر والنهي
 من جهة واحدة فاللازمة باطلة، قوله (١) اذ لا مانع سواه قلنا ممنوع فان من الموانع عندنا
 كون الشيء الواحد متعلقاً باعتبار جهتين (٢) وان اردت به ما يشمل الأمرين فلا نسلم
 بطلان اللازم (٣) وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة أحد اجزائها الكون
 (١) أي في بيان الملازمة اهـ (٢) وجوب الصلاة وحرمة الغضب اهـ (٣) ما اتحد المتعلق مع
 تعدد الجهتين اهـ

حيث انصب فكان واجباً وغير واجب والله أعلم اهـ حسن بن يحيى ، وقد صرح بذلك المحشي في مواضع عدة فهذا منه غفلة أو تغافل
 «نعم» وما ذكره مثلاً لافرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الإيجاب والتحرير من نحو مشكور مذموم بناء على أن محل النزاع هو
 الصلاة والغضب مطلقاً وحينئذ لا يتحد متعلقهما فلم يجعل من محل النزاع بأن يفرض اجتماعهما في شيء واحد شخصي من الفسق
 أو الكرم كما اجتمع الغضب والصلاة في جزئها وهو الكون في الحيز لا تمتنع اجتماعهما اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبيسي ح
 (قوله) قد رتب بطلان اللازم ، أي منعه اهـ (قوله) وبين ذلك بعض المحققين ، هو ميرزا جان اهـ ح (قوله) وكذا متعلق النهي
 هو مفهوم كلي انتهى ، ثم قال ميرزا جان بعد هذا وقد أشار الشارح المحقق إليه حيث قال وذلك لا يخرجها عن حقيقتيها اللتين هما
 متعلقا الأمر والنهي فلا تغفل وبين هذين المفهومين عموم من وجه إلا أن المكلف اختار اجتماعهما في مادة الاجتماع فترك المادة
 الخصوصية من حيث الخصوص ليست واجبة لجواز تركها ، وعدم ترك الصلاة المعينة بعد الشروع فيها يثبت بخطاب آخر ولا يدل عليه
 الخطاب الذي يثبت به وجوب الصلاة وهو ظاهر بل هو فرد لما هو الواجب وكذا ليس حراماً خصوصاً بل لأنه مشتمل على هيئة
 الغضب الذي هو حرام لذاته ففي الصورة المذكورة وإن اجتمع متعلقا الأمر والنهي لكن لا يتحدان والمحال هو الشأن
 دون الأول والذي فرض وهو أن متعلقهما واحد فأنما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيهما اهـ
 ميرزا جان

وسياتى في باب الامر ان شاء الله تعالى منع ذلك وان المختار ان المطلب انما يتعلق بالجزئيات مع أنه يلزمهم من القول بذلك أن لا تكون الصلوة الشخصية واجبة لأن متعلق الوجوب والامر غيرها والمسكف هو الذي جعلها متعلقاً للوجوب باختياره وحيث لا يجوز له تركها ولورود هذا الالتزام تكلف هذا البعض من أهل الحواشي لدفعه بأن تلك المسادة من حيث الخصوص وان كانت غير واجبة إلا أنه لا يجوز تركها بعد الشروع فيها لخطاب آخر غير الذي ثبت به وجوب الصلوة وان قولهم بأن متعلق الامر والنهي واحد انما هو بحسب الظاهر بناء على أن فرد المتعلقين كان واحداً فيها انتهى « إذا عرفت » ما ذكرنا فالؤلف عليه السلام لم يعول على التعرض لدفع ما ذكره في بيان بطلان الالتزام لبطلانه بل عدل الى ما هو الحق عند الفريقين من أن المتعلق هو الفعل الشخصي وبني عليه عدم بطلان الالتزام فكان المؤلف قال ما ذكرتموه في بيان بطلان الالتزام ممنوع بل المتعلق هو الفعل الشخصي وحيث فلا نسلم بطلان الالتزام الخ ولو قال كذلك لكان أظهر فتأمل فالتزام من المضائق ومن تأمل كلام الفريقين في هذه المسئلة لاح له الانضراب من الجانبين مع المحافظة على ما هو محل النزاع والله أعلم (قوله) وهذا الكون بعينه ، قد عرفت أن هذا مبني على ما هو الحق من أن الإيجاب والتحرير وان تعلق في الظاهر بالكون المطلق فتعلقه في الحقيقة هو الاكوان الجزئية وان قول المخالف بأن المطلق هو متعلقها حقيقة ممنوع (قوله) والصلوة مطلقاً أي غير مقيدة بكونها في المكان المنصوب أو غيره (قوله) وان انفكت الخ ، هذا رد لما أجاب به المخالف من أن المتعلق وان اتحد كما ذكره المؤلف فهو متعدد بالاعتبار لاجل الجهتين « وبيان ذلك » أن المؤلف عليه السلام كما عرفت بني الجواب على أن متعلق الإيجاب والتحرير هو الكون الشخصي وهو مقتضى استدلال أصحابنا على عدم صحة الصلوة في الدار المنصوبة على ما نقله ابن الحاجب عنهم . وقد عرفت أن ابن الحاجب وشرح كلامه أجابوا عن استدلالهم بأن المتعلق وان اتحد فهو متعدد باعتبار الجهتين المنفك كل منهما عن الأخرى فاحتاج المؤلف عليه السلام الى دفع ما ذكره من التعدد الاعتباري بأن جهة الصلوة ﴿ ٣٧٦ ﴾

مطلقاً وان انفكت عن الكون المعين الذي هو الفصب لكن الصلوة المعينة غير منفكة عن الكون المعين الذي هو الفصب اذ الكلام في المعين لما عرفت من أنه هو المتعلق حقيقة واذا لم تنفك الصلوة المعينة عن الكون المعين الذي هو الفصب فقد صار احدي الجهتين لازمة للأخرى كما في صوم يوم النحر سواء وهذا من المؤلف بناء على ان المراد بالانفكاك انفصال احدي الجهتين عن الأخرى وقد سبق ان المراد عندهم تعقل احدهما بدون الأخرى كما نقله المؤلف عليه السلام عنهم حيث قال وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الأخرى والانفكاك حاصل بهذا المعنى هذا تقرير مقصده المؤلف عليه السلام وظاهر العبارة ان قوله وان انفكت الخ رد لقولهم في الاحتجاج وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر ولا يخفى أنهم لم يذكروا ذلك بياناً لانفكاك جهتي المتحد شخصاً وانما ذكروا ذلك بياناً لانفكاك المتعلقين بناء منهم على تعددهما وتغايرهما (قوله) فنثبت الخ ، أي بما ذكره المؤلف عليه السلام من أن متعلق الإيجاب والتحرير هو الفعل الشخصي بناء على ما عرفت من بطلان تعلقها بالكون المطلق (قوله) تعدد الجهة فيها ، أي في الصلوة المعينة إشارة الى رد جوابهم بأن المتحد متعدد بالاعتبار نظراً الى تعدد الجهتين

(قوله) مع أنه يلزمهم من القول بذلك ، وحيث لا تكون هذه الصلوة واجبة محرمة وهو خلاف محل النزاع اه حسن بن يحيى ح (قوله) بل المتعلق هو الفعل الشخصي ، يدل عليه قوله عليه السلام في بيان عدم بطلانه وهذا الكون بعينه منهي عنه فأحد أجزاء هذه الصلوة الخ ، وقوله فيها أيضاً لكن الصلوة المعينة اه حسن بن يحيى ح (قوله) وان انفكت عن الكون المعين الخ ؛ يقال تعقل الانفكاك صادق على الانفصال مغاير لتعقل احدهما بدون الأخرى فلا يصح دعوى تعقل المؤلف اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) لا يفيد مع اتحاد المتعلق كما حققناه ، حيث بين المؤلف ان الصلوة الميمنة غير منفكة عن الغصب فتكون احدى الجهتين لازمة للآخرى كما في صوم يوم النحر عندهم (قوله) على ان تعدد الجهة الخ ، هذا وجه آخر لبيان عدم افادة تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق وهو اظهر في بيان عدم الافادة من الوجه الاول فلذا صدره المؤلف بلفظ على المشعرة بذلك « وبيان ذلك » لان حاصل الوجه الاول أن الجهتين لا تأثير لهما لعدم الالتصاق في الصلوة الشخصية وحاصل هذا الوجه ان الجهتين كالجهة الواحدة في استلزام الصحة للتكليف الخ فقوله كاتحادها اي المتعلق والجهة (قوله) بيانه ، أي بيان ما ذكرنا من أن المتعدد كالاتحاد في استلزام المحال ان الحركات والسكنات الخ « اعلم » انه لم يظهر من كلام المؤلف عليه السلام في هذا البيان جميعه كون الجهتين كالجهة اذ حاصله كالوجه الاول وهو بيان اجتماع الايجاب والتحرير في واحد بالشخص هو الصلوة او اجتماع الوجوب والتحرير في شخصي هو جزء الصلوة كما ستعرف ذلك وهذا لا يفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة (قوله) وشغل الحيز جزؤهما ، اي جزء الحركات والسكنات (قوله) إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز الخ ، جعل ﴿ ٣٧٧ ﴾ المؤلف عليه السلام الحركة والسكون

هنا نفس شغل الحيز وفيما سبق جعلها عبارة عن نفس السكون كما في عبارة السعد (قوله) بعد ان كان ، أي الجوهر في غيره أي غير الحيز والمراد ان الحركة عبارة عن مجموع الشغلين ليظهر بذلك تركب الحركة وسكون شغل الحيز جزء الحركة فيوافق ما ذكره السعد من ان الحركة عبارة عن مجموع السكونين « قلت » وكذا السكون (قوله) لان جزء الجزء ، هو شغل الحيز فانه جزء للحركة التي هي جزء الصلوة (قوله) وتكون اي الصلوة واجبة ، عطف على قوله لا تكون واجبة يعني وهذا تناقض (قوله) لان

(لا يفيد مع اتحاد المتعلق) كما حققناه على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادها في استلزام الصحة للتكليف المحال ، بيانه ان الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة في ماهيتها وشغل الحيز جزؤهما اذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله (١) أكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة لسكون جزئها حراماً لا تكون واجبة (٢) لان النهي عن الجزئ نهى عن الكل والنهي عنه لا يكون واجباً وتكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرماً وهو محال وايضاً لو صحت (٣) لوجب لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون

(١) في حاشية مالفظة ، المصدر بفتح الشين وبضمها الاسم بمعنى المصدر ذكره مناه في الصباح وشمس العلوم (٢) لان وجوبها ان استلزم وجوب جميع اجزائها يلزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف ما لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلاة وجوب جميع اجزائها كان الواجب بعض اجزاء الصلاة لانفسها لان الجزء مغاير للكل اه بدايع للاصفهاني (٣) ان قيل لا يلزم من صحتها في ذلك المكان وجوبها في غيره من الاماكن المباحة اه

الامر بالكل امر بالجزء ، لوقال لانها مأمور بها والامر بالكل امر بالجزء الخ لكان احسن (قوله) وأيضاً لو صحت ، أي الصلوة في الدار المغصوبة لوجب يريد في هذه الصورة المعينة المتنازع فيها خاصة ولذا بين المؤلف عليه السلام الملازمة بقوله لعدم القائل بالفصل يعني لين صحتها واللازم وهو وجوبها باطل لاستلزامه المحال المذكور فيبطل المزوم وهو صحتها « وحاصل » هذا الوجه ، كالذي قبله في استلزام الصحة للتكليف المحال الان هذا بواسطة لأن تقدير الكلام هنا لو صحت لوجب ولو وجبت لوجب جزؤها ولو وجب جزؤها وقد ثبت أنه حرام لاجتماع فيه الوجوب والتحرير وهو محال

(قوله) وهذا لا يفيد المطلوب أعني كون الجهتين كالجهة ، ولعله يقال أنه لما ظهر من البيان المذكور مع تعدد الجهة لزوم التناقض على قولهم بقوله فيه فهذه الصلوة لسكون جزئها حراماً لا تكون واجبة الخ الى أن قال ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها حراماً وهو محال يعني لأنه قد كان غير واجب كان وجود تعدد الجهة واتحادها على سواء في عدم لزوم التناقض فثبت حينئذ كون الجهتين كالجهة والله أعلم اه حسن بن يحيى

(قوله) لا يقال المجموع ، أي إيجاب المجموع ولعله سقط لفظ إيجاب من قلم الناسخ وقد وجد في نسخة تشكيك هذا السؤال وكأنه لتوهم عدم توجهه بناء على أنه قد ثبت للمجموع من حيث هو مجموع حكم لا يثبت لأفراده كما ذكرنا ذلك في حجية الاجماع « وقد يجاب » بأن ذلك في بعض الاحكام لافي بعضها كوجود المجموع فإنه يلزم منه وجود الافراد ونحو ذلك كما نحن فيه ، ولهذا أجاب المؤلف عليه السلام بقوله فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لانفسها لأن نفس الصلوة هي المشتمة على جميع الأجزاء فوجب نفس الصلوة انما يصدق بوجوب الأجزاء (قوله) اذا لم تكن الصلوة واجبة هذا بيان لبطالان اللازم في الملازمة السابقة أعني لوصحت لوجبت (قوله) فيما ذكرناه ، ﴿٣٧٨﴾ من الازام بصوم يوم النحر ومن استلزام الصحة للخلف المتقدم والمحال

(قوله) لما خفي عن الناظر للصحة ، أشار المؤلف عليه السلام بهذا الى أن ليس المراد بعدم صحة دعوى الاجماع مع مخالفة الناظر للصحة أنه لا ينعقد مع مخالفتهم لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم بل المراد ان الاجماع لو ثبت لعرفه فلم يخالفوا هكذا في شرح المختصر لكن قول المؤلف عليه السلام مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم ألح يشعر بأن المراد أن المخالفة تمنع الاعتقاد لا الخفاء اللهم إلا أن يقال هذا وجه آخر مستقل في ابطال دعوى الاجماع على الصحة وعبارة المؤلف كعبارة شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله (قوله) وقال في التنقيحات الخ ، هذا تشنيع على الغزالي رحمه الله تعالى حيث قال الاجماع حجة على أحمد ذكره في الحواشي

بعضها واجباً حراماً وهو محال ، لا يقال (١) المجموع لا يستلزم إيجاب جميع الأجزاء لأنه يقال فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لانفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجباً لتوقف الكل على الأجزاء فاذا وجب وجبت واذا لم يجب لم يجب واذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل « احتج » القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب اما على نفى الصحة فيما ذكرناه واما على سقوط الطلب فباجماع السلف من الامة وهلم جرا على الكف عن امر الظامة بقضاء الصلوات الموداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة (و) «الجواب» ان (دعوى الاجماع) الدال (على السقوط) للطلب (عندها) لا بها (لا يصح) اذ لو وجد اجماع لما خفي على الناظر للصحة القائلين ببقاء الطلب وكيف يدعي الاجماع مدع مع مخالفة من لا اعتداد مع مخالفتهم بقول قائل اعني العترة الطاهرة المعصومة جاعتهم عن الخطأ مع أنه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الاجماع ايضاً بقوله كان السلف متعمقون في التقوى يأمررون بالقضاء وقال في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد (٢) فاذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى أنه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد الوهم ثم ان احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قضية الاجماع في خراسان على قريب من خمسمائة سنة الى متوسط في النقلات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى اشد الناس بحثاً في النقلات المخالطة لحملة الانباء

(١) في حاشية على هذا ما لفظه ، ينظر ان شاء الله تعالى ، كذا في الام بخط المصنف قدس سره اه
(٢) يعني اذا منع احمد سقوط الطلب عندها الخ لا يتأتى تصحيح الاجماع اه

(قوله) وكأنه لتوهم عدم توجه الخ ، ينظر في جملة وجه التشكيك اذ هو مبنى السؤال فتأمل اه ح

عن خط شيخه ، لوجعل بناء حالاً من توجهه لاستقام فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) أشار المؤلف بهذا ، ينظر بما وقعت الإشارة الى ما ذكره المحشي وما المراد به اذ لا دخل له في المقام اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير المذكور اه (قوله) لجواز أن ينعقد في عصر بعدهم ، أو قباهم اه عضد ، وفي حاشية على قوله لجواز الخ ، وعلى هذا لا يجدي نقماً في المطلوب أعني ابطال دعوى الاجماع ولا يفيد الا عذر الناظر للصحة عن المخالفة وليس بمقصود والظاهر أنه أراد به ابطال دعوى الاجماع اذ المفروض وقوع اجماع السلف المتقدمين منهم ومن بعدهم كما هو صريح قوله ودعوى الاجماع لا يصح الخ فيكون آخر الكلام من تنمة أوله دليلاً واحداً والله أعلم اه سيدي حسن بن يحيى الكعبي عن خط العلامة احمد بن محمد السياني رحمه الله

(قوله) وأما الخروج الخ، قال الشيخ العلامة ما حاصله يعني أن هذا الكلام والخلاف المتقدم فيما إذا امكن الامتنال بدون وحدة المتعلق وإنما اتحاد المتعلق باختيار المكلف كما في الصلوة في الغصوب وأما إذا لم يمكن الامتنال إلا بوحدة المتعلق فقد ذكر حكمه بقوله وأما من خرج الخ وما ذكره الشيخ تبع فيه ما ذكره شارح المختصر وأما المؤلف عليه السلام فلم يتعرض له لأن ذلك لا يناسب ما سبق له عليه السلام من أن الانتكاف لا يفيد في الصلوة الشخصية (قوله) والقول باستصحاب حكم المعصية، هكذا عبارة الفصول وابن الحاجب والمراد بحكم المعصية هو العقوبة والظاهر من هذه العبارة أن المعصية ليست نفس الخروج لأنه مأمور به كما صرح به في الفصول وليس بمنهي عنه بل المعصية إنما حصلت عند الخروج بسبب الإلجاء وقد صرح بذلك الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال بل هو مطيع بالخروج وعاص أيضاً للأجل خروجه بل لأنه مستصحب عند الخروج حكم المعصية لأنه بدخوله الجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير إلى آخر ما سيأتي عن الإمام المهدي عليه السلام، هذا تحقيق عبارتهم في بيان مذهب الجويني لكن فيما نقله المؤلف عليه السلام عن البرهان ما يقضي بأن المعصية نفس الخروج حيث قال وليس خارجاً عن المدوان الخ وحيث جعل الخروج كالصلوة في الدار المغصوبة فينظر في تأويل ما نقله المؤلف عن البرهان ﴿٣٧٩﴾ «واعلم» أن صاحب الفصول جعل

مذهب أبي هاشم كذهب الجويني وهو مقتضى ما نقله المؤلف عليه السلام عن الإمام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم إذ هو يدل على أن أكوان الخروج ليست بمعصية وأما كونه عند الخروج مستصحباً لحكمها فأنما ذلك لأجل الإلجاء فتأمل والله أعلم (قوله) بعيد، قد عرفت أنهم إنما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن دوام حكم المعصية عند الجويني قد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري كما ذكره في حواشي شرح المختصر وخوجه بعد كلامه أنه في حال خروجه آت بالمأمور به على

في موطنهم هذا آخر الكلام في الصلوة في الدار المغصوبة (و) (أما) (الخروج من) موضع (مغصوب) (١) (توسط فيه بدخوله مختاراً ثم تاب فهو مختلف فيه، والجمهور على أنه) (بشرطه واجب) لأنه مأمور به فلا يكون منهياً عنه والالزام (٢) (الحال وشرطه السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضرراً) (والقول باستصحاب حكم المعصية) على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه (بعيد) إذ لا معصية إلا بفعل منهى عنه (٣) أو ترك مأمور به وهذا (١) في التحرير وشرحه لأن الإمام هذا وأما الخروج من الأرض المغصوبة بعد توسطها ففقهه أي فالحق عن حكمه بحث فرعي لأصلي لأن الأصولي يبحث عن أحوال الأدلة للأحكام لأن أحوال أفعال المكلفين فانه وظيفة الفقيه وهو أي الحكم الفرعي له وجوبه أي الخروج منها على قصد التوبة ونفي المعصية عن نفسه فقط أي لأحرمة كما هو قول أبي هاشم أنه مأمور به لأنه انفصال له عن المكث ومنهي عنه لأنه تصرف في ملك الغير اه (٢) يعني لزم التكليف الحال اه من خط سبدي العلامة عبد القادر بن أحمد (٣) قوله لا بفعل منهى عنه، يعني نهى تحريم أو ترك مأمور به يعني أمر بإيجاب اه (*) قوله أو ترك مأمور به والحصر عند الجويني ممنوع لجواز أن يكون بتسبب منهى عنه بالاختيار وهو أقرب من المعصية بفعل الغير اه فصول البدايع

(قوله) لأن ذلك لا يناسب ما سبق له، ينظر في هذا التعليل فانه غير ظاهر مع التأمل ولعل المؤلف لم يتعرض للفرق لظهوره والله أعلم اه عن خط شيخه (قوله) والمراد بحكم المعصية هو العقوبة، وفي شرح التحرير لابن الهمام ما لفظه، واستصحاب المعصية عبارة عن ابقاء حكمها عليه، مع إيجاب الخروج بناء على أن الاستيلاء على ملك الغير بالدخول لم يزل ما لم يتم الخروج اه (قوله) لأنه بدخوله الجأ نفسه الخ، قال المحقق الجلال وما قيل أنه بالدخول الجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليته عقاب ذلك الإلجاء مدفوع بانه هو الدخول نفسه ولا نزاع في الأثم به ولهذا افتقر إلى التوبة أما النزاع في الأثم بالخروج بعد التوبة وإن قيل فليعتبر في الخروج الجزئيات كالصلاة في الدار المغصوبة «اجيب» بالفرق باستحالة ترك الغضب بالخروج وعدم استحالة ترك الغضب بنفس الصلاة انتهى من شرح الفصول ح (قوله) فينظر في تأويل ما نقله المؤلف عن البرهان، ولعله يقال معنى قوله في البرهان عاص لبقائه من وجه، أنه عاص من حيث بقاء حكم العصيان عليه والا فالخروج ليس بعصيان كما صرح به الشيخ في قوله وعاص أيضاً للأجل خروجه بل لأنه الخ ويؤدي هذا الجواب قوله فان قيل الخ فتأمل والله أعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السياغي (قوله) قد يكون بفعل ما هو مسبب عن فعله الاختياري، قال الأبهري وإذا عصى المكلف بفعل شخص آخر هو مسبب عن فعله على ما قال صلى الله عليه وآله وسلم من سن سيئة قله وزها ووز من عمل بها لم تستبعد معصيته بفعل

وجهه فلا مساس له بالمعصية حالا ولا استصحابا لزاوها بالتوبة المتقدمة للخروج وقد صرحوا بصحة التوبة عن المسبب قبل وقوعه وبعد وقوع سببه « واعلم » ان هذا الكلام يوهم ان الجويني يقول باستصحاب نفس المعصية حال الخروج وليس كذلك فانه انما ذهب الى استصحاب حكم المعصية وهو العتوبة كما عرفت من تحقيق عبارتهم (قوله) وقد سلم انتفاء تعلق النهي به أي بالخروج حيث قال فيما يأتي وليس هو عندنا منهيًا عن الكون « وقد يجاب » بان الجويني لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به انما ذلك في ابتدائها خاصة بل ﴿ ٣٨٠ ﴾ قد تكون المعصية عنده بفعل ما هو مسبب عنه فعله الاختياري وهو الدخول كما يأتي

قول الجويني وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتقض الدليل عليه، قال في البرهان من تخطى أرضاً مغصوبة نظراً فان اعتمد ذلك متعدياً فهو مأمور بالخروج وليس خارجاً عن العسوان والمظامة لانه كائن في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممثلاً فلا امر وهذا يلتفت على مسألة الصلوة في الدار المغصوبة فانها تقع امتثالاً من وجه وعصياناً واعتداءً من وجه (١) فكذا اذا ذهب الى صوب الخروج ممثلاً من وجه عاص لبقائه من وجه « فان قيل » ادامة حكم العصيان عليه تعلق من ارتكابه نهياً والامكان معتبر في النهيات اعتباره في المأمورات فكيف الوجه في ادامة معصية فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه « قلنا » تسببه الى ما تورط فيه اخر سبب معصيته وليس هو عندنا منهيًا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك (٢) في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه (والقول بتحريمه) اي تحريم الخروج من المغصوب بشرطه (٣) (ابعد) مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم، وهذا القول مروى عن ابى هاشم نقل عنه انه قال تحريمه من حيث انه يجامع تصرفاته اضرار بالغير وافساد قبيح ثم قال وان تاب من ذلك فلا يمكنه ان لا يكون عاصياً بل هو عاص بعد، معلوم مذموم على مقامه

ولذا حكموا باستبعاد كلامه لاستحالة (قوله) في صوب الخروج ، صوب الشيء جهته (قوله) يلتفت ، أي يشابه (قوله) ممثل من وجهه ، لا امره بالخروج (قوله) عاص لبقائه من وجه ، أي لبقاء الخارج في ملك الغير ولذا قال في السابق وليس خارجاً عن المدوان والمظامة لانه كائن في البقعة المغصوبة فقله من وجه متعلق بعاص « وحاصل كلامه » ان فيه الجهتين كالصلوة، لكن قد عرفت الفرق بين الصلوة وبين ما نحن فيه ولذا قال في شرح المختصر اعتبار الجهتين غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف الصلوة فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكاف (قوله) اعتباره في المأمورات، أي كاعتباره في المأمورات (قوله) فيما لا يدخل في وسعه ، أي في فعل وهو الخروج لا يدخل في وسعه الخلاص منه أي من ذلك الفعل اذ لا يمكنه تفريغ ملك الغير الا بالخروج الذي هو تصرف فيه (قوله) قلنا

(١) فاعتبر امام الحرمين في الخروج جهة معصية وهي الانم بحصول الضرر بالشغل المذكور وجهة طاعة وهي امتثال الامر بقطع المسافة للخروج وان لزم الاولى الثانية اذ لا يتفك الامتثال المذكور عن الشغل المذكور وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال لو تعلق الامر والنهي معاً بالخروج، وتعلق النهي هنا منتف لا تقطع تكليف النهي اه ابن أبي شريف (٢) أي مشتبك اه محلي (*) لتسببه الى ما ارتبك فيه لالتعلق النهي بخروجه لانه واجب فلو كان منهيًا عنه لكان منهيًا عما ليس في وسعه اه أبهرى حتى لو وقع بالايجاب سقط عنه الغصب اه فصول بدائع (٣) من المعرفة الخ ما تقدم اه

تسببه الى ما تورط فيه آخر الخ، قد عرفت معنى هذا الكلام مما سبق ومعنى ورطه أو وقع في الورطة أي الهلاك ذكره في الصحاح (قوله) مرتبك ، ارتبك الرجل في الأمر نشب فيه ولم يكده يتخلص منه كذا في الصحاح (قوله) من محال التكليف، أي من التكليف المحال

له غير مكاف به هو مسبب عنه فعله الاختياري اه ح (قوله) وقد صرحوا بصحة التوبة الخ، كن تاب حال نفوذ السهم عن القوس وقبل وقوعه في المرمى اه شرح فصول الجلال ح (قوله) واعلم ان هذا الكلام يوهم الخ، الايهام فيما نقله المؤلف عن البرهان اذ فيما نقله عبارات تشعر باستصحاب نفس المعصية فتأمل اه ح من خط شيخه

(قوله) لمن لا يمكنه ان يخرج عنه ، أي عن الدم يعني بترك المنهي عنه وذلك لأنه لا يمكنه الخلاص الا بفعله (قوله) غير انه يجوز ، أي الزام الدم (قوله) لأنه ، أي من لا يمكنه الخروج (قوله) ورط نفسه فيه ، أي فيما يذم عليه فالضمير يعود الى ما دل عليه السياق (قوله) فعليه عقاب ذلك الاجاء ، اضاف العقاب الى الاجاء لأنه سبب له أي عقاب سببه الاجاء وقد عرفت مما سلف في أول البحث ان الخروج ليس هو المعصية لكن ما نقله المؤلف عليه السلام عن أبي هاشم مشعر بان الخروج نفسه هو المعصية حيث قال أنه يجامع تصرفاته اضرار بالغير واقساد قبيح وحيث قال مذموم على مقامه في أرض غيره وعلى خروجه عنها فينظر في وجه مناسبة ما ذكره الامام المهدي عليه السلام لما نقله المؤلف عن أبي هاشم (قوله) مع عقاب المعصية ، ﴿ ٣٨١ ﴾ يعني قبل التوبة كما يأتي

(قوله) وهذا واضح كما ترى ، هذا آخر المنقول عن الامام المهدي عليه السلام (قوله) بمثل مقالته ، أي بمثل ما ذكره الجويني لنفسه من أنه عند الخروج مستصحب حكم المعصية لأن الخروج نفسه معصية « واعلم » أن تأويل الجويني هو الذي اعتمدته في الفصول في تأويل كلام أبي هاشم كما عرفت وهو قريب مما نقله المؤلف عن الامام المهدي عليه السلام في تأويل كلام أبي هاشم فليس كلام الجويني مغايراً لما نقله المؤلف عليه السلام فلو جعل المؤلف عليه السلام كلام المهدي بياناً لتأويل الجويني وذكره بعد قوله وقد تأوله الجويني لكنا صواباً (قوله) من التأويلات ، المتقدم تأويل الجويني وتأويل المهدي عليه السلام فلو قال التأويلين بصيغة المثني لكان أولى (قوله) قريب الى الصواب ، لابد في تمام قرينه من حمل كلام أبي هاشم على ما يلائم هذا التأويل (قوله) يجامع التوبة يعني أن

في أرض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه (١) الزام الذم ان لا يمكنه ان يخرج عنه ، غير انه يجوز لأنه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه ، قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجأ نفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الاجاء مع عقاب المعصية فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة الجأته نفسه في الابتداء الى التصرف في النصب عند التوبة ، ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في تضمين ركب الفرس إذا تشمتست (٢) وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعد ضمن ما تلفت والا لم يضمن ما ذاك الاتعدي في ابتداء الامر ، وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالم بأنه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب النصب قبل التوبة وعقاب الجأته نفسه في الابتداء الى استعمال المغصوب عند التوبة فصار كالعامي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجأ نفسه الى ان لا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام أبي هاشم وهو واضح كما ترى ، وقد تأوله الجويني بمثل مقالته ولأجل ما ذكرنا من التأويلات (٣) كان الحكم عليه بأنه ابعد اقرب من نظمه في سلك الحال ، وما ذكره الامام المهدي عليه السلام من التأويل قريب الى الصواب الا انه لا عقاب في حال الخروج على الجأته نفسه في الابتداء لأجل التوبة ولا مساواة بينه وبين ركب الفرس وان اشتركا في التمدي في الابتداء لان الضمان يجامع التوبة بخلاف العقاب ، ويمكن ان يحمل

(١) لفظ يشبه زائدة هاهنا اذ هو نفس الزام الدم لا مشبهه ويدل على هذا قوله غير أنه يجوز الخ وهو ظاهره (٢) الشمس من الدواب التي لا تستقر اه من شمس العلوم (٣) تأويل الجويني وتأويل الامام المهدي ويحمل على قول من يرى ان أقل الجمع اثنان اه

ما ذكره اصحابنا من ضمان ما تلفت الفرس انما هو من قبيل ربط الاشياء بأسبابها ولذلك يضمن غير المكاف اذا فعل سبب الضمان وليس هذا من خطاب التكليف الذي يزول بالتوبة وأما التكليف بتسليم الضمان فعلى الاولياء (قوله) ويمكن أن يحمل ، يعني كلام أبي هاشم (قوله) لكن ما نقله المؤلف عن أبي هاشم الخ ، اذا تأملت قوله في البرهان فان قيل الخ عرفت وجه مناسبة كلام الامام لمقالة أبي هاشم اه حسن بن يحيى (قوله) مع عقاب المعصية الخ ، ينظر في هذا التقييد بقوله قبل التوبة وتأمل في مراد الامام المهدي اه ح عن خط شيخه وقد شكل على التنظير (قوله) فلو قال التأويلين الخ ، ولعله بي على ملاحظة جميع التأويلات الاول والاخر اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد ، الظاهر أنه أراد بجميع التأويلات ما تقدم للجويني والمهدي وما سيأتي له المؤلف من قوله ويمكن أن يحمل الخ اه

(قوله) قبل وقوعه ، أي المسبب كالتوبة عن القتل بعد خروج السهم وقبل الإصابة (قوله) وغايته الموافقة الخ ، لما كان الحمل المتقدم لا تندفع به الاستحالة لاجتماع الوجوب والتحريم في الخروج احتياج المؤلف عليه السلام الى اعتبار الجهتين في دفع الاستحالة بهذا لكن قد عرفت ان القائل بصحة الصلوة في الدار المغصوبة للجهتين لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه لعدم امكان الاتسكك كما عرفت من المنقول عن شرح الشيخ العلامة وشرح المختصر فلذا عدل المؤلف عليه السلام عنه الى قوله أو يحمل على أن الأمر الخ (قوله) مطلق التخلص و (قوله) مطلق التصرف الخ ، هذا التأويل قريب مما ذكرته الأشعرية في الصلوة في الدار المغصوبة من أن الواجب والمحرّم هو السكون ﴿٣٨٢﴾ المطلق وقد سبق ما فيه من الكلام ولما كان هذا التأويل لا يناسب المنقول

عن أبي هاشم كما عرفت فانه مشعر بأن المتصرف بالوجوب والتحريم هو الخروج الشخصي عدل المؤلف عن ذلك فقال أو يحمل على أنه يريد الخ (قوله) لا يستلزم اتحادهما ، أي الماهيتين هذا مؤيد لما سبق نقله في الصلوة في الدار المغصوبة من الفرق بين اتحاد المتعلق واجتماع الانجساب والتحريم في الواحد بالشخص له جبهتان فتذكر (قوله) يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله حاصياً ، يرد عليه أنه لم يتخلص بهذا عن لزوم المحال (قوله) لا يناسب هذا الاحتمال ، الظاهر أنه أراد الاحتمال الآخر وذلك ان قول أبي هاشم في المنقول عنه فلا يمكنه أن لا يكون حاصياً بل هو حاص وقوله لا يمكنه ان يخرج عنه أي عن التزم مصرح بتسمية فاعل الخروج حاصياً وقد عرفت أن قول أبي هاشم لا يلائم الاحتمال الذي قبله أيضاً (قوله) لكنها ، أي العبارة التي نقلناها عنه غير مجزوم بها لعدم وجدانها الخ فيكون هذا التأويل مبنياً على عدم صحتها

على ان له قولاً بعدم صحة التوبة من المسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل واحد منهما محظور يوجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته الا من سببه وهو الدخول فيكون مرفوعاً عنه اثمه غير تأيب من الخروج ولا مرفوعاً عنه اثمه لعدم حصوله فيكون محرماً لكونه تصرفاً في ملك الغير وواجباً لكونه تخلصاً عن ملك الغير ، وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها غير قليل (١) ، أو يحمل على ان الأمر متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على ان الأمر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول كثير من العلماء كما يجي ان شاء الله تعالى ولا شك في اختلاف الماهيتين وحيث لا يتحد المتعلقان ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما لجواز تركه (٢) من متعدد أو يحمل على أنه يريد ان الخروج يسمى عصياناً وان لم يسم فاعله حاصياً كما يقوله جمهور المعتزلة في من روى نبياً ثم تاب قبل إصابة النبي ان فعله يسمى كفراً ولا يسمى كافراً والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها لعدم وجدانها في كتب اصحاب المعتزلة والله اعلم (٣)

﴿مسئلة﴾ (المكروه) في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح (ما يندح تاركه) أي (١) لكن هناك جمعها متوقف على اختياره بخلاف ما هنا فتأمل اهـ (٢) أي الجزئي اهـ (٣) قيل «واعلم» أن مطلق الخروج أي غير مقيد بتقدم الدخول لاشك في قبضه اذ المرء منه عن التصرف في أرض الغير مطلقاً ولانه لو ابيح له مطلق الخروج لا يبيح له الدخول لانه لا يصح وجوده من دونه وأما الخروج المقيد بسبق الدخول فهو مباح بل واجب وكانه قيل له اذا دخلت فقد وجب عليك الخروج اذ لو وجب عليه الخروج مطلقاً لكان قد وجب عليه الدخول وبعد امعان النظر فيما حققناه يعرف دقة ما ذهب اليه أبو هاشم وأنه متفق عليه بعد التلخيص اهـ (*) قال الجويني وقد أكثر الأصوليون الكلام في تخطئته والرجل ممن لا يقع خله بالشئ اهـ

(قوله) لا يصحح اعتبار الجهتين فيما نحن فيه ، بل يصحح اعتبار الجهتين اللتين ذكرهما المؤلف فيما نحن فيه والاتسكك حاصل هنا كما يظهر من عبارة المؤلف وعدم امكان الاتسكك باعتبار الشخص فهو كمسئلة الصلاة سواء فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) كما عرفت من المنقول الخ ، الظاهر ان المانع عند الجمهور من اعتبار كونه واجباً محرماً عدم تحقق التحريم فيه مع التوبة كما صرح به المؤلف في قوله فلا يكون منهاً عنه والا فالتسكك الجهتين متحقق على ما حكاه المؤلف هنا والله أعلم اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد (قوله) له جبهتان فتذكر ، يقال هناك على تحقيق المؤلف لم يكن مطلق ماهيتين حتى يتلف المتعلق كاهنا فلا يتصور في الصلاة

فعل يمدح تاركه فالفعل جنس (١) للاحكام الخمسة وهو المعبر عنه بما ويمدح تاركه يخرج
الواجب والمندوب والمباح (ولا يذم فاعله) يخرج، الحرام لا يقال المباح قد يمدح تاركه ولا يذم
فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب
لانا نقول قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث أنه تاركه ومدحه
فيما ذكر من حيث انه فعل واجب او مندوباً لا من حيث ترك المكروه (٢) وهو
ظاهر (٣) (وقد يطلق) المكروه (على الحرام) كقول اصحابنا يكره النفل في الثلاثة
الاوليات (٤) (و) قد يطلق (على ترك الاولى) (٥) كاللندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد
مندوبات الاستطابة وكرهه ضد ذلك (٦) والخلاف في كونه منهياً عنه ومكافئاً كالندوب
فمن قال المندوب مأثور به قال المكروه منهى عنه ومن قال المندوب مكف به قال المكروه
مكف به ومن نفي ذنبك نفي هذين «مسئلة» (المباح) في اللغة عبارة عن الموسع (٧)
فيه وفي الاصطلاح (مالا يمدح على فعله) فيخرج الواجب والمندوب (و) لا يمدح على
(تركه) فيخرج الحرام والمكروه (ويرادفه الطلق) (٨) بكسر الطاء (والحلال والجائز) (٩)
فيقال هذا جائز اي لا مدح في فعله وتركه (وقد يطلق) الجائز (على غيره) اي غير
(١) الفعل ليس بجنس للاحكام وانما هو المحكوم فيه وهو متعلق بالاحكام اذ من افادته السيد العلامة
عبد القادر بن احمد في حاشية يقال الحكم وصف للفعل فتحقق جنسيته له اذ هو متعلق بالفعل كما تقدم
(*) يعني لمتعلقاتها اه (٢) قوله لا من حيث ترك المكروه ظن في نسخ بالمباح وهو الصواب اه
(٣) وبقيد الحيثية اي لا يرد ان الفاسق لا يستحق الثواب بفعل الواجب والمندوب ولا يترك
المحذور والمكروه لان عدم استحقة الثواب بذلك انما كان لانحباطه بتلاسه المعاصي لا من حيث
أنه فعل أو تركه اه شرح طبري دلي الكافر (٤) كونه الكراهة في هذه الاوقات للتعريم ذكره
بعض أهل المذهب وقدير جرح وقال الامام المهدي عليه السلام ظاهر كلام أهل المذهب ان الكراهة
للتترية اه (٥) والفرق بين المكروه وترك الاولى ما ذكره الازهرى في شرح الجمع ان الخطاب
ان اقتضى الترك لشيء اقتضاء غير جازم بنهي مخصوص بالشيء فكراهة أو بغير نهي مخصوص
بالشيء بان يكون النهي في ضمن الامر بضده كما سيأتي ان الامر بالشيء نهي عن ضده
أو يستلزمه على الخلاف الآتي فخلاف الاولى (٦) ذكره في التذكرة ومثله في الازهار في
كتاب الجنائز اه (٧) وفي المنتخب المباح لغة المعلن، أباح سره أي أعلنه، والمأذون أباحه
كذا أي اذن له، وشرعاً ما تعلق به الاباحة فهو ماورد فيه خطاب الشارع بالتخير بين الفعل
والترك من غير ترجيح اه (٨) قال الجلال ان دعوى الترادف ممنوعة لان الثلاثة لو كانت
مترادفة لكانت متساوية وتفاضل المتساوية متساوية ولا تساوى بين التفاضل هنا لان مفهوم
ماليس بمباح لا يساوى مفهوم ماليس بحلال لان الاول يشمل الواجب والمندوب لا الثاني اه
من شرحه نظام القصول «ويجاب عنه» بنوع عدم التساوى بين التفاضل وما قيل من أن
ماليس بحلال لا يصدق على الواجب، يقال ان الحلال المنفي ان كان المراد به ما يراد في المباح
صدق على الواجب والمندوب وهو المطلوب وان اريد به ما يصدق على الواجب والمندوب لم
يصح ولا يضر لانه تقيض غير المراد واستعمال الحلال على ما يعم الواجب شايع اه افاده القاضى
العلامة الحسين بن محمد العنبري رحمه الله تعالى (٩) كما يقال الترين بتياب الزينة جائز أي مباح اه

(قوله) فن قال المندوب مأثور
به قال المكروه منهى عنه ، لأنه
يقول النهي القول الطالب للترك
أو الكف مطلقاً (قوله) ومن
قال المندوب مكف به الخ ، لأنه
يقول التكليف طلب ما فيه كلفة
وذلك حاصل في المكروه (قوله)
ومن نفي ذنبك الخ ، اذ الاول
يقول النهي القول الطالب للترك
أو الكف مع المنع من الفعل والثاني
يقول التكليف الزام ما فيه كلفة
وذلك منتف في المكروه

الشخصية الا اتحاده والله أعلم اه
حسن بن يحيى عن خط السباعي

(قوله) وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب ، يعنى الواجب العقلي (قوله) والراجح عقلا ، وهو المندوب العقلي والمرجوح وهو المكروه العقلي ومتساوي الطرفين وهو المباح عقلا وسيأتى في باب الحظر والاباحة ان شاء الله تعالى وقد أغفل المؤلف عليه السلام القسم الرابع مما يطلق عليه الجائز وقد ذكره ابن الحاجب وشارحه وهو ما استوى الامر ان فيه وكان عليه السلام تركه لما ذكره السعد من أن ما استوى الامر ان فيه ﴿٣٨٤﴾ شرعوا للمباح فلا ينبغي أن يعد هذا قسما مستقلا ولكن قد دفع ما ذكره بان

المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعا (١) يقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه (٢) والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين ، وقد عد بعضهم للجائز ثمانية معان يطلق عليها بالاشتراك (والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على الاصح) وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الاولى (٣) لبعض المعتزلة ، قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل السمع فتكون الاباحة تقريرا للنفي الاصلي لا تغييرا فلا تكون من الشرع ، والحق ان الاباحة لا تكون دائما تقريرا للنفي الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به الشرع منها مقرر للنفي الاصلي ففيه ما سبقت الاشارة اليه من الخلاف (٤) ، واما الثانية فالخلاف فيها لا يبي اسحق الاسفرايينى وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقادها (٥) لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح فضلا عن المشقة والكلفة ﴿مسئلة﴾ (و) المباح (ليس مأمورا به) وهذا قول عامة العلماء وروى عن ابى القسم (٦) البلخي انه يقول بأنه مأمور به حقيقة وانه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحا فهو واجب مأمور به قال الامام يحيى هذه الرواية حكاه عنه الرازى وغيره وهي حكاية مغمورة لا تعرف مذهباً له ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه البصريون ثم قال وانما المحكي

هذا القسم اعم من المباح اذ المراد به ما استوى الامر ان فيه شرعا كالمباح أو عقلا كفعل الصبي (قوله) وعد بعضهم الخ ، كما ذكره في حواشي شرح المختصر وقد نقلناه في حاشية على الحاشية مع توضيح ما ذكره في شرح المختصر فان كلامه في هذا المقام خفي فتأملوه وهو بحث مفيد (قوله) ففيه ما سبقت الاشارة اليه من الخلاف ، يعنى في المقدمة عند قوله موضوعه أدلة الفقه فعمد أبى الحسين ان ما قرره الشرع مما يصح أن يغير من أحكام العقل شرعي (قوله) واما الثانية ، أي المسئلة الثانية وهي كون الاباحة غير تكليفي (قوله) لان التكليف ، علة لقوله وهو بعيد (قوله) بأنه مأمور به ، أي يسمى مأمورا به (قوله) حقيقة ، بناء على أن المباح واجب فيكون مأمورا به أمر إيجاب (قوله) اخوانه ، في شرح الشيخ العلامة أحزاب (قوله) وهو المندوب العقلي ، اطلاق المندوب والمكروه والمباح انما هو في الشرعي وأما العقلي فيعبر عنه بالراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين فقط كما ذكره المؤلف فينظر في كلام القاضي احم من خط شيخه (قوله) وقد أغفل المؤلف عليه السلام الخ ، تأمل في العضد وحاشية السعد كيف مبنى اعتراضه يعنى السعد فلعن المؤلف لم يذكر هذا القسم الا لما ذكره السعد من الاعتراض فتأمل في وجه انقاله احم عن خط شيخه (قوله) في شرح الشيخ العلامة أحزاب ، الذى رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ «اخوانه» وفي نسخة اخرى أيضاً لم تكن بخطه اخوانه ، فلعن القاضي رأى هذا في نسخة صحفها النسخ لعن الاخوان الى الاحزاب احم من خط سيدى احمد

(١) كما يقال الا كل بالشمال جائز أى لا مانع منه شرعا وفي حاشية كفعل الصبي وجعله العضد مثالا لما استوى فيه الامر ان عقلا له (٢) كراهة تنزيه احم (٣) هي قوله الاباحة حكم شرعي احم (٤) بين الشيخ أبى الحسين البصرى وانشيخ الحسن الرصاص احم (٥) لكن هذا فعل آخر مغاير لفعل الاباحة وكلا منافي نفس فعل الاباحة احم من بعض حواشي شرح العضد (٦) نقله عنه امام الحرمين وابن برهان والآمدى واختار ابن السبكي عنه ماسياتى من الرواية وقال كلام ابن الحاجب يدل عليه والله أعلم احم (*) تارة يقال له البلخي نسبة الى بلخ بفتح الباء الموحدة وسكون اللام بعدها خاء معجمة أحد مدن خراسان احم من تاريخ ابن خلكان وتاوة يقال له الكمي نسبة الى قبيلة كعب احم قسطاس

وتمساوي الطرفين فقط كما ذكره المؤلف فينظر في كلام القاضي احم من خط شيخه (قوله) وقد أغفل المؤلف عليه السلام الخ ، تأمل في العضد وحاشية السعد كيف مبنى اعتراضه يعنى السعد فلعن المؤلف لم يذكر هذا القسم الا لما ذكره السعد من الاعتراض فتأمل في وجه انقاله احم عن خط شيخه (قوله) في شرح الشيخ العلامة أحزاب ، الذى رأيناه في نسخة من شرح الفصول بخط الشيخ «اخوانه» وفي نسخة اخرى أيضاً لم تكن بخطه اخوانه ، فلعن القاضي رأى هذا في نسخة صحفها النسخ لعن الاخوان الى الاحزاب احم من خط سيدى احمد

(قوله) لكنه دون المندوب ، فعلى هذا ينبغي الخلاف على أن لفظ الأمر حقيقة في ماذا هل هو نهي الحرج عن الفعل أو الطلب إيجاباً أو نداءً أو في القدر المشترك بينهما فعلى الأول هو مأمور به أى مأذون فيه بخلاف الثانى (قوله) فهذا مع بطلانه ، وجه البطلان فيما هو المشهور أن الأمر حقيقة لا يستعمل بمعنى نهي الحرج أصلاً علم ذلك باستقراء لغة العرب كذا ذكره الشيخ العلامة (قوله) ترك حرام ، بيان ذلك أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في وقت ﴿ ٣٨٥ ﴾ واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين

فهو تارك له (قوله) وهو ، أى ترك الحرام واجب ببيانه بشيئين أحدهما أن مقدمة الواجب واجبة والثانى أن تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده (قوله) فإن قيل ليس تركاً للحرام ، أى ليس المباح عين ترك الحرام إذا السكون عن القتل ليس عين ترك القتل ونظيره ما ذكره من أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده (قوله) فإن قيل الفعل ينقسم الخ ، يعنى ان دليل الكعبى ودعواه مصادمة للاجماع فلا يسمع ذلك لأن الفعل الخ (قوله) بل هو ، أى فعل المباح أخص منه أى من ترك الحرام لا مكان ترك الحرام بفعله غير أى غير المباح فقد وجد ترك الحرام بدون فعل المباح فكان أعم (قوله) ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك ، المراد بالترك اما السكف أو فعل المضد (قوله) وان قلنا بالجواز أى جواز خلوه عنهما بأن لا يكون لقدرة أثر أصلاً كالمستلقي على ثقاه فانه خال عن الفعل والترك لأن سكونه ليس أثراً لقدرة بل لحصول مأمته عن الهواه

عنه قوله ان المباح مأمور به لسكنه دون المندوب كما ان المندوب مأمور به لسكنه دون الواجب فهنا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام محيى (١) « لنا » ان الامر طلب والطلب يتأفى الاباحة (للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين وليس له ان يمنع التساوى لانه خلاف الضرورة والاجماع (قيل) في الاحتجاج لما روى عن ابي القاسم البلخي كل مباح (فعلة ترك حرام) فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل (وهو) اي الترك (واجب (٢) فاللباح واجب «فان قيل» ليس تركاً للحرام غايته انه لا يحصل الابه «اجيب» بأن ما لا يتم الواجب الابه يجب بوجوبه «فان قيل» الفعل ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع (٣) ولا شيء من المباح بواجب «اجيب» بتأويل الاجماع (٤) بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمتنع كون الشيء مباحاً لذاته واجباً لما يستلزمه (قلنا) في الجواب عليه لان سلم ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام (بل) هو (أخص) منه (٥) (لا مكان) فعل (غيره) أى غير المباح من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الاتقاء

(١) نقله البرماوى عن القاضى ثم قال وقال فانه وان اطلق الامر على المباح فلا يسمى المباح واجباً ولا الاباحة إيجاباً وتبعه على ذلك الغزالي في المستصفى وابن القشيري في اصوله اه (٢) بيان الصغرى أن فاعل المباح لا يكون فاعلاً للحرام في آن واحد لأن فيه جمعاً بين الضدين فهو تارك له وبيان الكبرى من قاعدتين أحدهما مقدمة الواجب واجبة والثانية ان تحريم الشيء إيجاب لأحد أضداده اه (٣) قد تضمنت مقدمتين من الشكل الأول، وهما المباح قسيم الواجب ولا شيء من قسيم الواجب بواجب ينتج لاشيء من المباح بواجب (٤) في التحرر وشرحه تنمياً لدليل الكعبى ما لفظه انما أولناه لقطعية دليلنا المذكور جمعاً بينه وبين الدليل القطعي بقدر الامكان اذ الاصل في الادلة الاعمال لا الاهمال اه (٥) يعنى فعل المباح أخص من ترك الحرام وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لا مكان غيره ففعله أخص من ترك الحرام والأخص غير الاعمال اه

(قوله) فعدم الفعل كاف الخ ، فلا توقف على فعل المباح حينئذ وقد سبق تحقيق الكلام في بحث ما لا يتم الواجب الابه يكون واجباً خارجاً اليه ان شاء الله تعالى

(قوله) بيان ذلك ، هذا بيان للكبرى باعتبار اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فهو في الحقيقة بيان للصغرى اه عن خط شيخه (قوله) والمراد بالترك اما السكف أو فعل المضد ، شكل عليه وعليه ما لفظه تأمل فيه اه (قوله) وقد سبق تحقيق الكلام فيه وهو المنقول عن البرماوى اه

(قوله) قيل بخير ، يعني قد اجيب عن قولنا أن فعل المباح أخص من ترك الحرام الخ بأن فيه تسليم أن الواجب أحدها لا بعينه فما يفعل فهو واجب قطعاً غاية ذلك أنه واجب بخير لا معين والكعب لم يدع الأصل الوجوب (قوله) قلنا للتخير إنما يكون في أمور معينة بالاتفاق ، لم يذكر في حواشي شرح المختصر الاتفاق ولا بد من زيادته لينتمض الجواب (قوله) واجيب بأنه لا يكفي تعيين النوع الخ مقتضى كلام المؤلف عليه السلام أن تعيين النوع قد حصل ﴿٣٨٦﴾ بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً إلا أنه لا يكفي وليس ذلك هو المراد بل المراد

عن الحرام (قيل) بناء على امتناع الاتفاقك من الأخذ والترك (١) هو واجب (بخير) والمدعى أصل الوجوب لا كونه واجباً معيناً (قلنا) للتخير (أنما يكون في أمور معينة) (٢) بالاتفاق ، قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً (و) اجيب بأنه (لا يكفي تعيين النوع) بل لابد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتناق مثلاً ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة على أن التخير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لأن كل واحد منهما (٣) ضد للحرمان رفع حقيقة كل واحد منهما (٤) كما لا يخفى ﴿مسئلة﴾ يختلف في جنسية المباح للواجب (٥) فذهب كثير من العلماء إلى أنه جنس للواجب (٦) (و) المختارانه (ليس بجنس للواجب) وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما (والا) فلو كان

أن المفترض ادعى أن التعيين النوعي حاصل بكونه واجباً الخ ، فاجيب بمنع حصوله بذلك وإنما يحصل تعيين النوع بتعيين حقيقة الفعل من كونه صوماً أو اعتناقاً مثلاً لا بكونه واجباً أو مندوباً أو مكروهاً فان هذه اعراض عامة يدخل تحتها أنواع كثيرة من الأفعال وقد يرجع المؤلف عليه السلام في آخر كلامه إلى جعلها أعراضاً عامة بقوله ولا يحصل ذلك أي تعيين حقيقة الفعل بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة ، والذي في الحواشي «فإن قيل» يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً «قلنا» لابد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتناق مثلاً ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاعراض العامة وقد تقدم ما عرفت في تحقيق هذا المقام فارجع إليه (قوله) يرفع ، خبر أن التخير قدم عليه تعليله أعنى لأن كل واحد منها الخ ، وقد يجاب هنا بمثل ما تقدم من أن الحقيقة باقية بالنظر إلى ذات الفعل والوجوب بالنظر إلى ما يستلزم من كونه ترك حرام (قوله) حقيقة كل واحد منهما ، أي من المباح واحد الثلاثة التي هي الواجب أو المندوب أو المكروه

(١) وكلاهما فعل لأن الأخذ فعل مباشر والترك كف عند أبي علي وإلى القسم البلخي اه (٢) لأنه لا يتعقل وجوب في أمور غير معينة وقد قيل لامتناع في ذلك كما لو قال السيد لعبيده الدين لا يعلم أنهم أحياء أو أموات أفعوا فعلاً ما يعني من حركة أو سكون أو كلام أو غير ذلك أن كنتم أحياء لعلم حياتكم فظهر أن التقيد بالتعيين لما كان الأغلب على التخير أنه لا يكون إلا بين أمور معينة هذا ما قيل وفيه تأمل اه لعل وجه التأمل أن المطلوب في مسألة العبيد شيء واحد معين وهو ما تعلم به الحياة والله أعلم اه ﴿مسئلة﴾ وعبارة فصول البدايع اجيب عنه بأن التعيين يراد به الشخص خلاف الإجماع كما في خصال الكفارة ﴿مسئلة﴾ والنوعي حاصل لأنه اختياري أما واجب أو مندوب أو غيرهما واضطاري أما حركة أو سكون ورد بأن المعتبر تعيين الشارع حقائقها وتميز كل منها بما يخصه كالصوم والاعتناق مثلاً لا بالاعراض العامة ، واجيب بأنه حاصل لأن الشارع عين كل نوع من الفعل والفقهاء دونها والتعبير بالاعراض العامة للإغناء عن التفصيل المعلوم لا للجهل اه ﴿مسئلة﴾ فإن خصال كفارة العيّن ليست كذلك اه أبهرى (٣) تحليل لكون الوجوب ثابتاً بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح اه (٤) أي من المباح ومقابله من الواجب ونحوه اه (٥) «اعلم» أن معنى كون الشيء جنساً للشيء هو كونه جزئاً للأعم متركباً منه ومن غيره كالحيوان جنس للإنسان لأنه جزئاً للأعم لتركب الإنسان منه ومن الناطق وإن كان كل جزء من الأجزاء لا يملك الكل ولا عكس والمباح ليس بهذه المثابة لأنه لو كان جزءاً للواجب مع كون جواز الترك جزءاً من ماهيته لكان جواز الترك جزءاً من ماهية الواجب فالحق أن الواجب ليس بقسم منا وإنما هو قسم له وكلاهما قسم من مطلق الحكم اه نظام فصول (٦) لأن المأذون في الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه شيخ لطف الله

فصح تنقية الضمير فلو قال فياسبق بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح بإعادة لفظ بين لكان أظهر (قوله) ليس بجنس للواجب ، بل هما نوطان داخلان تحت جنس وهو الحكم «واعلم» أن المراد بالجنس والنوع ما هما ما هو مصطلح أهل المنطق لا ما هو مصطلح أهل الأصول فاعرف ذلك (قوله) قدم عليه تعليله ، الظاهر أنه علة للتخير في الوجوب فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) داخلان تحت جنس وهو الحكم ، كذا في العنود وفي جعل الحكم جنساً لها تسامح إذ جنسها الفعل ووجهه يعني التسامح كون الحكم جنساً لعرضهما وهو الوجوب

(قوله) مقوم للمباح الخ ، الذي ذكره المؤلف عليه السلام في المقدمة وهو المذكور في المنطق أن الفصل إذا نسب إلى الماهية سمي مقوماً لأنه جزء داخل في قوام الماهية وحصل لها وما هنا قد جعل المؤلف عليه السلام التخيير مقوماً للمباح وليس كذلك فإن التخيير في الفعل والترك تمام لماهية المباح كما سبق في التقسيم المذكور في أول فصل الحكم لأفضالاً للمباح اللهم إلا أن يقدر للإباحة جنس فيكون التخيير فصلاً فينظر (قوله) لاختصاصه بالقييد الزائد ، وهو المنع من الترك (قوله) والمباح بالمعنى الأول ، وهو ماخير في فعله وتركه من غير ترجيح فيكون المباح بهذا المعنى جنساً للمباح بالمعنى الأول (قوله) ويتفرع من هذا الخ ، ينظر في صحة تفرع مسألة هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب على الخلاف في كون المباح جنساً للواجب فإنه لا ارتباط لتلك المسألة بكون المباح جنساً للواجب أو غير جنس إذ المراد بالجواز في تلك المسألة هو بالمعنى (٣٨٧) الأعم لا بمعنى الإباحة مع أنه

المباح جنساً للواجب (استلزم الواجب التخيير (١) لأن التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لأنه جنسه فرضاً فيكون التخيير داخل في قوام الواجب وهو يرفع حقيقة الوجوب (قيل) في حجة المخالف اشتراك المباح والواجب في أنه (مأذون فيهما) أي في فعلهما (واختص الواجب) بالمنع من الترك والمأذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقييد الزائد ولا معنى للجنس إلا ذلك (قلنا) لأن ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه أيضاً كالواجب (و) اختص (المباح) بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو أنه مأذون في تركه من غير ترجيح لأحد الطرفين ، وقد تأول بعضهم هذا القول بأنه أريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز بأحد معانيه التي تقدمت (٢) وحينئذ يعود الخلاف لفظياً لأن من فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما أذن فيه جعله جنساً للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الأول أيضاً لاشتراك الكل في الإذن واختصاص كل منها بقييد مميز « ويتفرع من هذا الخلاف » خلاف فيما إذا نسخ الوجوب (٣) (١) لأنه من حقيقة الجنس ، والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر بطلانه اه عضد (٢) وهو مالا يمتنع من جهة الشرع والله أعلم اه (٣) وصورة السئلة أن يقول الشارع نسخ الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فلما إذا نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعاً اه من شرح الأسنوي على المنهاج

والإباحة اه عن خط شيخه بزيادة مفيدة (قوله) تمام لماهية المباح ، كلام المؤلف مستقيم لأن التخيير فصل للمباح وجنسه الفعل وهو معنى التخيير تمام ماهية المباح فتأمل في كلام القاضي اه عن خط شيخه بزيادة يسيرة للإيضاح (قوله) ينظر في صحة تفرع الخ ، قال سيدي اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله دافعاً لكلام المحشي مانهظه وقد استشكل القاضي العلامة سيلان في حاشيته تفريع الخلاف على ذلك وقال إن المانع لبقاء الجواز استدلالوا على أن الجواز جنس ويرتفع بارتفاع فصله وإن هذا الاستدلال يفيد أن ارتفاع الفصل مانع عن بقاء الجنس فلا يصح التفريع المذكور . هذا حاصل كلامه وهو عجيب فقد عرفت أن القائل ببقاء الجواز بعد النسخ لا يسلم ارتفاع الجنس الذي وقع الاشتراك فيه بارتفاع فصل الواجب ولا أن الفصل علة للجنس بل غاية الأمر أن يكون علة ناقصة كما هو مقرر في محله ولا يلزم من ارتفاعها ارتفاع الجنس ولو كان ملاحظة كلام الخصم على انفرادها مما يرتفع به الخلاف كما يقتضيه كلام المحشي رحمه الله لما تحقق خلاف في مسألة البتة اه ح

بالبقاء والمانع قائلون بجنسية الجواز للواجب لأنه ذكر أن الغزالي وهو ممن يقول بمنع بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب علل المنع بأن الجنس يرتفع بارتفاع الفصل لأنه علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس، والرازي وهو ممن يقول بالبقاء لا يسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة قال وتقريره مذكور في الكتب الكلامية . فالأولى أن يجعل تلك مسألة مستقلة لا تفرع لما على هذا الخلاف بل يجعل الخلاف فيها ثابت سواء اختلف في كون المباح جنساً للواجب أولاً وسواء فسر المباح بماخير في فعله وتركه من غير ترجيح ﴿٣٨٨﴾ أو فسر بما اذن فيه لما عرفت من ارتفاع الجنس بارتفاع الفصل (قوله) فروى

هل يبقى الجواز (١) أم لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن أحمد بن عثمان رحمه الله البقاء عن الهادي والناصر والمرتضى وإبي العباس وإبي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي عليهما السلام والمثني بالله وإبي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى، والحاصل أن من جعل الجواز جنساً للواجب يقول ببقائه فيكون الجواز حكماً شرعياً ومن لم يجعله جنساً لا يقول ببقائه (٢) بل يرجع الأمر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الأصلية أو التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كأن لم يكن فيكون الخلاف معنويًا ومن الناس من يقول بأن الخلاف لفظي وليس بصحيح كما ينهأ « احتج » القائلون بالبقاء بأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم رفع الأول « والجواب » أن الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا تسلم أن رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه (٣) ولو سلم فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيراً في تركه أم لا « احتج » السانعون بأنه لو بقي الجواز من دون منع من الترك قلما أن يبقى مجرداً (٤) أو مع فصل يخلف المرفوع والأول باطل لأنه جنس والجنس لا يوجد من دون فصل (١) كما بقي صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه اه قيل هذا وهم وإنما يبقى ما كان من أصل قبل الوجوب ولذلك لا يبقى جواز مثل ذبح اسمعيل ولا ثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوىاء بعد نسخ الوجوبين ونحو ذلك ماسياً في المانع من أن الأبوة قد رفعت وجوب القصاص ولم يبق جوازه وإنما بقي جواز صوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لآلانه جنس للواجب اه نظام الفصول (٢) إذ يتوجه التقي الى القيد وهو الوجوب ويبقى الجواز اه (٣) قال الشيخ لطف الله في شرح الفصول فإذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس اه لكن يقال رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم اه (٤) يريد في الخارج لافي العقل اه

الفقيه نجم الدين البقاء كما في جواز صوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه لكن إنما يبقى ما كان من الأصل قبل الوجوب ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام ولا ثبات المسلم الضعيف لعشرة كفار أقوىاء بعد نسخ الوجوبين وإنما بقي جواز صوم عاشوراء لأن الجواز هو الأصل لا لأنه جنس للواجب (قوله) وليس بصحيح، لما عرفت في الحاصل لكن هذا هو المذكور سابقاً المشار اليه بقوله وحينئذ يعود الخلاف لتطبيق فكان الأولى أن يبين عدم صحته فيما سبق (قوله) رفع للجزء الثاني، وهو المنع من الترك وفي شرح الشيخ والوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك إذ الترك يرتفع بارتفاع جزئه وقوله وهو أي رفع الجزء الثاني لا يستلزم رفع الأول وهو جواز الفصل (قوله) ولو سلم فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك، لكن هذا مرادف للمباح مركب من جنس وفصل يخرج به

الواجب فلم يكن قبل النسخ جنساً للواجب حتى يدعى بقاءه بعد النسخ (قوله) من دون فصل، أي في الخارج وأما في التعقل فيوجد كذا نقل لأن كل فصل علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس « واجب » بأن المخالف لا يسلم أن الفصل علة للجنس بل يقول هما معلولان لعلة واحدة، وتقرير ذلك مذكور في الكتب الحكيمة كذا في شرح الشيخ العلامة رحمه الله

(قوله) ولذلك لا يبقى الجواز في مثل ذبح اسمعيل عليه السلام، إلا أنه يقال لا نسخ في ذبح اسمعيل على الصحيح اه لي من هامش نظام الفصول (قوله) أي في الخارج، يقال وجود الفصل أيضاً إنما يوجد حصة من الماهية ولا وجود لها خارجاً إنما توجد خارجاً بوجود الشخصات فتأمل اه ح عن خط شيخه

والثاني باطل أيضاً لأن الفصل الخالف إما أن يكون الاذن في الترك على الإطلاق أو هو (١) مع الاستواء أو مع كونه راجعاً أو مع كونه مرجوحاً لاجاز أن يكون مطلقاً لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوباً (٢) ومكروهاً ومباحاً أو التحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالتدب وبعضها بالكراهة وبعضها بالإباحة وهو تخصيص من غير دليل (٣) إذ المفروض عدمه ولا جائز أن يكون واحداً من الثلاثة (٤) الآخر أيضاً للتحكم (٥) لعدم الدليل ﴿خاتمة﴾ للقدم التكيفي من الأحكام في بيان الرخصة والعزيمة ، والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر إذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما أفاده بقوله (الحكم الثابت (٦) على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة لعذر (٧) رخصة (٨)) وفي قولنا الثابت إشارة إلى أن الترخيص لا بد له من دليل والام لم يكن ثابتاً

(١) قوله أو هو يعني الاذن مع الاستواء كما في المباح أو مع كونه يعني الترك راجعاً كما في المكروه أو مرجوحاً كما في المندوب اهـ (٢) توضيحه أن الباقي حينئذ جواز الفعل مع الاذن في الترك مطلقاً أي أعم من أن يكون الترك مساوياً للفعل أو أرجح أو مرجوحاً ولا يخفى أن هذا اعني جواز الفعل مع مطلق الاذن في الترك يعم المندوب والمكروه والمباح فيكون الباقي على هذا مندوباً ومكروهاً ومباحاً وإن قيل بأنه أحدها كان تحكما الخ ما ذكره ابن الإمام رحمه الله (٣) قد يقال الخالف أحدها على التخيير ولا محذور اهـ (٤) أي معينة وقوله للتحكم ولو قيل واحداً لا بعينه لم يلزم التحكم اهـ (٥) نختار الأول يعني بقائه مجزئاً ، قولكم والجنس لا يوجد من دون فصل ، قلنا إن أردتم لا يوجد خارجاً فسلم ولا يضر وإن أردتم تعقلاً فمنوع بل قول يوجد من دون فصل عند العقل وهو كاف اهـ (٦) أعم من الفعل ككل الميتة والترك كما في صوم المسافر وصلاة الرابعة ولهذا عدل عما ذكره غيره وهو ما جاز فعله لغير عذر مع قيام السبب المحرم وإن جاز أن يؤخذ الفعل شاملاً للترك أيضاً على أنه كف اهـ من حاشية السعد (٧) في شرح المنهاج للاستوى وقوله لعذر احتراز عن التكليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل لأن براءة التهمة أصل ودليل لكنها ليست لعذر فإن المراد من العذر المشقة والحاجة فلا يسمى ذلك رخصة ، فإن قلت إذا كان للرخصة دليل وللعزيمة دليل آخر فدليل الرخصة أن كان راجعاً على دليل العزيمة فالعمل بالراجح لا يكون رخصة بل عزيمة وإن كان مساوياً فإن قلنا بتساقط الدليلين المتعارضين والرجوع إلى الأصل فلا رخصة أيضاً وإن كان دليل الرخصة مرجوحاً فالعمل بالمرجوح وترك الراجح كيف يجوز فهذا مشكل « قات » نختار أنه مرجوح في نفسه لكن العذر صيره راجعاً والرخصة بمعنى التيسير ولا بعد في العمل بالمرجوح لأجل التيسير والتسهيل فهذا معنى الرخصة اهـ (٨) قيل والعزيمة بخلاف الرخصة فهي مائترة لا مئذرة وليس بسديد لأن العذر عبارة عن علة الحكم ولا بد للعزيمة من علة كالرخصة فالحق أن الرخصة ليست إلا إباحة للمنع من فعل أو ترك وإن الوجوب والحرمة عزيمة مطلقاً وما عدا ذلك كالمندوب والمكروه ليس بعزيمة ولا رخصة إذ لم يتجدد على الرخصة حقيقة شرعية غير حقيقتها اللغوية المأخوذة من رخص السعر أي انحطاطه اهـ جلال على المختصر

(قوله) ولا جائز ، عطف على لاجاز أن يكون مطلقاً الخ

(قوله) لأن النسخ لا يسمى عذراً، العذر ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمة (قوله) لم يتناوله حقيقة، مقتضى هذا القيد أنه قد تناوله ظاهراً فيكون قوله فهو كالحكم المبتدأ يترتب على ما استفيد من هذا القيد بقوله بعده وإن قلنا أنه يتناوله بحسب الظاهر لا يتخلو عن قلق (قوله) فخروجه عن الرخصة ظاهر، لقوله دليل الوجوب أو الحرمة (قوله) وتدل عليه عبارة مختصر (٣٩٠) المنتهى، لقوله ما شرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر (قوله) والفصول،

بل الثابت غيره (١) وهو ما دل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب أو الحرمة الحكم المبتدأ ومنه وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقة لأنه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لأنه الواجب في حقه (٢) ابتداء بخلاف التيمم (٣) للخرج ونحوه فإنه من الرخصة وبقوله لعذر (٤) مانسخ وجوبه أو تحريمه لأن النسخ لا يسمى عذراً (٥) وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب أو التحريم لأن التخصيص مبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ « وإن قلنا » أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً، وأما ما ورد على خلاف دليل النذب أو الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر وتدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما يبيح فعله مع كونه حراماً (٦)، وقول آخر الرخصة ما لم يسلم موجبها

(١) الحكم ما علق شرعاً أو عقلاً بفعل المكلف الخ فالدليل معلوم منه فلا دليل عليه لم يدخل في جنس الحد فلا حاجة الى اخراجه بالثابت اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) فلا يسمى رخصة لعدم ورود التكليف بالوضوء لاستحالة التكليف بالحال اه من إغاية الوصول على المختصر (٣) لعل الوجه في جعل التيمم للخرج من الرخصة دون التيمم لعدم الماء مع اتحادهما في الكيفية اخذ التسهيل في مفهوم الرخصة الاصطلاحية لمناسبة المعنى اللغوي وهذا المعنى موجود في التيمم للخرج دون التيمم لعدم الماء اذ لا تخفيف فيما لا يمكن المكلف غيره لاسيما مع القول بوجود الطلب لهما والله أعلم اه من أنظار سيدي العلامة صفى الدين احمد بن اسحق رحمه الله (٤) المعنى وبقوله لعذر الباقي بعد مانسخ من الوجوب أو التحريم لأن النسخ الخ ولو قال كذلك لكان أولى والله أعلم اه سيدنا احمد (٥) يرد عليه الحكم الثابت بالنسخ لأجل المشقة لعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال ونحوه فانه حكم ثابت على خلاف دليل الوجوب لعذر المشقة فان اجيب بأنه لا يسمى عذراً الا على المجاز من باب اطلاق اسم المسبب على السبب قلنا وكذلك لا تسمى الرخصة عذراً الا بهذه العلاقة فلا يحصى عن دخول هذا القسم من النسخ في حد الرخصة وموافقة الحسية حيث قسموا الرخصة الى أربعة أقسام وجعلوا مانسخ عنها من الأحكام تخفيفاً واحداً منها ولو قيل بان المنسوخ لا يسمى دليلاً إلا مجازاً لخرج مانسخ وجوبه أو تحريمه من الحد من غير كلفة والله أعلم اه (٦) قال الاصفهاني وهو تناقض ظاهر اه

لقوله مع قيام المحرم أو الموجب الخ (قوله) ما يبيح فعله مع كونه حراماً، هذا غير موافق لما ذكره في معنى قولهم لولا العذر كما في الحواشي وشرح الفصول للشيخ رحمه الله حيث قالوا ومعنى قوله لولا العذر ان المحرم كان محرماً والموجب كان موجباً أي كان كل منهما مثبتاً لدلوه في حقه أيضاً لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم والوجوب لا للقيام اللهم الا أن يقال هنا المراد بقوله مع كونه حراماً يعني قبل الاباحة فينظر (قوله) ما لم يسلم موجبها، أي الرخصة وموجبها هو دليل الوجوب

(قوله) لا يتخلو عن قلق، حاصل ما أراده المؤلف عليه السلام في اخراج التخصيص أنه مبين أن العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ والرخصة هي حكم ثان حاصل عن دليل فخرج التخصيص اذ هو حكم أول. وإن قلنا أنه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذراً والعذر مأخوذ في حد الرخصة فعبارة المؤلف في غاية الحسن ولا قلق فيها ولعل القاضى رحمه الله حكم عليها بالقلق نظراً

منه أنه قد حصل المراد من اخراج التخصيص عند قوله فهو كالحكم الخ وقوله وإن قلنا أنه الخ تكرير لما قد فهم من قوله لم يتناوله حقيقة وقد عرفت ان المؤلف رتب عليه قوله فهو كالحكم المبتدأ ورتب على قوله وإن قلنا أنه الخ قوله والتخصيص لا يسمى عذراً فكانه جواب آخر مبني على تسليم الاول والله أعلم فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) لا للقيام، لم يظهر فرق بين جعل قوله لولا العذر قيداً لوصف التحريم والوجوب وبين جعله قيداً للقيام فتأمل اه ح عن خط شيخه وعلى قوله لم يظهر، تشكيل بخط ح اه

(قوله) عن المانع، وهو العذر فيفهم منه أنها واردة على خلاف دليل الوجوب لا الندب والكراهة ويرد هنا أيضاً أنه غير موافق لمعنى قولهم لولا العذر (قوله) جواز الإقدام، وجه الدلالة في هذا أن قيام المانع عن جواز الإقدام يدل على أن الرخصة وردت على خلاف دليل التحريم فخرج ماورد على دليل الندب والكراهة (قوله) وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالخ، هذه الحدود لا توافق ما ذكره في معنى لولا العذر كما عرفت (قوله) وقيل أنه لا يسمى، أي ماورد على خلاف دليل الندب والكراهة (قوله) لحصول السهولة في الجميع، أي في الندب والكراهة وخلافها (قوله) والمعتبر الاصطلاح، يعني وإن لم يساعد المعنى اللغوي (قوله) والمشهور إلى قوله وبه صرح الغزالي، وهو مقتضى ما في ﴿٣٩١﴾ المنتهى كما نقله السعد (قوله) ما لم

يلزم العباد ابتداء مطلقاً، لعذر أو لغير عذر (قوله) فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء، والذي عداها المندوب والمكروه والمباح إذا شرعت ابتداء فانه يصدق عليها حد الرخصة اذ هي لم تلزم العباد ابتداء (قوله) والمعنى الأول، أي ما لزم العباد ابتداء لم يذكر لأحد اذ لم يقل أحد ان الرخصة ماعدا الوجوب والتحريم بحيث يشمل المندوب والمكروه والمباح (قوله) خارج عنه، الا ان يؤول لزم ثبت كما ذكره السعد قال لكنه يخالف للاصطلاح (قوله) والتفسير، كذا في شرح المختصر وهو مستقيم على القول بأنها شرعت في الأصل أربعا وأما على ما هو المختار من أنها شرعت متى فقررت في السفر وزيدت في الحضر فلا (قوله) وبمباح كالفطر هكذا ذكره ابن الحاجب واعترضه في الحواشي بأن فطر المسافر أن تضر به فالفطر أحب

عن المانع، وقول آخر الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع قيام المانع، وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب، وقول آخر (١) ما رخص فيه مع كونه حراماً وقيل أنه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول السهولة في الجميع والمعتبر الاصطلاح، والمشهور في العزيمة أنها ما لزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل أو ترك وبه صرح الغزالي والآمدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة (٢) وإن الرخصة تقابلها بالمقابلة أما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء مطلقاً فيدخل فيها ماعدا الوجوب والتحريم ابتداء، وأما بمعنى أنها ما لم يلزم العباد ابتداء لعذر مع بقاء موجب لزوم لولا العذر والمعنى الأول لم يذكر لأحد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب والكراهة خارج عنه (٣) « واعترض » بتحريم الصلوة والصوم على الحائض (٤) فانه يصدق عليه تعريف الرخصة وليس منها فلا يكون مانعاً « وقد يجاب » بأن الحيض لا يسمى عذراً فإن العذر الذي شرعت لاجله الرخصة اما دفع تلف أو دفع مشقة أو دفع حاجة (٥) وترك الحائض للصلوة لا يدفع شيئاً من ذلك ولأن الرخصة عبارة عن الحكم المبني على أعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر والرخصة قد تكون واجبة كأكل الميتة للمضطر والقصر وقد تكون مندوبة ومباحة

(١) قال الاصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة وكان في معنى الأول اه أي ما يبيح فعله مع كونه حراماً اه (٢) عطف على قوله انها ما لزم اه منه (٣) اذ لا لزوم فيهما اه (٤) اذ ازيد في الحد الوجوب كما تقدم منع من دخولها ويكون هذا فائدة زيادته لانها قد نهيت عن فعل ذلك كما هو معروف اه (٥) كما في رخصة العرايا وقوله وترك الحائض للصلوة يعني والصوم اه

والا فالصوم أحب « وقد أجاب » بعضهم بأنه مباح عند بعض الفقهاء ويكتفي في التمثيل بإحتماله عنده « ثم أجاب » أيضاً بأن المندوب هو الافطار الذي علم ضرر الصوم مكانه وكذا عدم الافطار الذي علم عدم ضرره فاما الذي لم يعلم ضرره ولا علم ضرره فمباح وقد دفع الشيخ في شرح الفصول هذا الجواب بأن الظاهر ان الافطار مكروه فيما استوى عنده الافطار وعنده ثم قال فالاولى التمثيل لمباح من الرخصة برخصة العرايا فان فعلها وتركها سيان انتهى ولم يذكر المؤلف عليه السلام كون الرخصة مكروهة وقد ذكرها في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى ويكره اذا كان لا يتضرر

(قوله) والحكم الثابت عليهما، الأولى عليه بافراد الضمير اذ هو عائد الى الدليل « واعلم » ان كلام المؤلف عليه السلام مشعر بان الحكم لا ينحصر في العزيمة والرخصة اذ لا يدخل المندوب والمباح والمكروه في العزيمة بل ولا جميع الواجب ولا المحرم على ما قال التفتازاني ان الحق ان الفعل لا يتصف ﴿٣٩٢﴾ بالعزيمة مالم يقع في مقابلة الرخصة واما ابن الحاحب وشارحه فكلما

كالفطر في السفر بحسب تفاوت المشقة (١) (و) الحكم الثابت (عليهما) أي على دليل الوجوب أو الحرمة اذ لا يجتمعان يسمى (عزيمة) في الاصطلاح واما في اللغة فهي الجد في الامر والقطع عليه (وفي جعلها) أي الرخصة والعزيمة (من) القسم (الثاني) وهي الاحكام الوضعية (تكلف) والجاعل لهما من القسم الثاني هو الامد لان جعل أصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والممانعة والصحة والبطالان والسادس العزيمة والرخصة قليل في وجهه لان الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما وفيه أنهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام في موجهيهما، وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصة والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقاً زائداً على الاحكام الخمسة كما في الصحة والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه «النوع» (الثاني) من الحكم المبحوث عنه (ثلاثة اقسام) (٢) وهي السبب والشرط والممانع وسميت احكاماً وضعية (٣) لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية

يقضي بالانحصار فيها واعترضه التفتازاني بما ذكره (قوله) اذ لا يجتمعان ، أي الوجوب والحرمة فلذا عطف الحرمة بأو (قوله) وأما في اللغة الخ ، يقال لفلان عزيمة على كذا أي جد (قوله) نصب المشقة وخلافها علامة لهما ، أي للرخصة والعزيمة فأوجب الصيام مثلاً مع عدم المشقة ورفعها معها (قوله) وفيه أنهما ، أي المشقة وخلافها (قوله) ولا كلام فيهما ، أي لانه لا نزاع في كونهما من الاسباب (قوله) انما الكلام في موجهيهما ، بفتح الجيم أي موجب المشقة وخلافها وهو العزيمة والرخصة (قوله) تعلقاً ، أي تعلقاً بفعل المكلف زائداً على تعلق الأحكام وسيأتي بيان هذا في كلام المؤلف عليه السلام ان شاء الله تعالى فكونهما متعلقين حكم وضعي (قوله) ثلاثة أقسام الخ ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان أن الحصر استقرائي أو عقلي وكأنه للاحتيال عنده ففي الاصول وشرحه للشيخ رحمه الله انه استقرائي وفي الجواهر أنه عقلي وقد تعلقنا في حاشية على الحاشية (قوله) وضعها علامات لاحكام تكليفية ، ظاهر هذا ان شرط

(١) وجمع الصلاتين عند موجب التوقيت اه (٢) قال الشيخ لطف الله في شرحه للفصول مع عبارة الفصول وفائدته أي خطاب الوضع سهولة ما كافنا الله به من فعل أو ترك الى قوله الى ما لا نهاية له فخذ وفي شرح الشيخ مع الفصول أيضاً ويشترط في التكليف ما لا يشترط في الوضعي كالتكليف أي البلوغ والعقل وعلم المكلف بذلك الحكم لامتناع تكليف الغافل بخلاف الوضعي ومن ثم وجب الضمان على غير المكلف فوجب بالقتل وان صدر من الصبي والمجنون والتائم ووقع طلاق السكران ونحو ذلك كالتقصص عليه اه (٣) في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله ما نطقه ، واعترض بعض المتأخرين القدماء في تسمية ما عرف بخطاب الوضع حكماً وقال انما هو علامة الحكم ولا يسمى حكماً «مثلاً» كون الزنا موجباً لحد علامة على وجوبه وهو أي اعتراضه فاسد لان نصب الشارع له علامة حكم شرعي «بيان ذلك» ان في موجبة الزنا لحد ثلاثة امور ، وجوب الحد ولا اشكال في أنه من الاحكام ونفس الزنا وليس حكماً بل نزاع بل علامة عليه وجعل الشارع له علامة على وجوب الحد وهو المراد فكما ان وجوب الحد حكم شرعي أي مستفاد من الشرع فنصب الزنا له علامة حكم شرعي أيضاً فكل واقعة عرف حكمها بدلائلها أي بدلالة تلك الواقعة لا بدليل آخر فله تعالى فيها حكمان الحكم المعروف بها أي الذي عرفته والحكم عليها بكونها معروفة له «مثلاً» الزنا واقعة لها حكم وهو وجوب الحد وعرف ذلك بدلالة الزنا عليه أي بجعل الزنا علامة ودليلاً عليه فله تعالى فيه حكمان وجوب الحد عليه والحكم عليه بانه سبب لحد بخلاف ما عرف حكمها بدليل آخر كالصلوة مثلاً عرف حكمها بقوله تعالى أقيموا الصلوة فليس لله تعالى فيها الاحكام واحد وهو وجوبها انتهى بحروقه

الصحة ليس من البحث كالطهارة في صحة الصلوة وقد تقدم الكلام في أول بحث مقدمة الواجب . ومعنى كون الشرط علامة في عدم

(قوله) اذ هو عائد الى الدليل ، لعل تثنية الضمير باعتبار الدليلين اه مغربي ح (قوله) كالطهارة في صحة الصلوة ، فهذا ليست شرطاً يتوقف الوجوب عليها بل الوجوب مطلق بالنظر اليها وان قيد بشرط آخر كالتكليف مثلاً فهو علامة للحكم احسن بن يحيى من خط العلامة السيافى

الحكم ظاهر فان عدمه مستلزم لعدم الحكم وأما وجوده فلا يظهر فيه كونه علامة لعدم استلزامه وجود الحكم ولا عدمه (قوله) لأنه ان حكم على الشيء باستلزام حكم، أراد المؤلف عليه السلام بهذا الكلام الاتيان بأمر جامع للثلاثة كالضابط لها ثم تفصيل كل قسم منها بقوله فاما ان يحكم الخ لكن في دخول الشرط في قوله باستلزام حكم خفا اذ الشرط غير مستلزم لحكم انما المستلزم عدمه لعدم الحكم والمانع وجوده لا يستلزم حكما بل يستلزم عدم الحكم . لا يقال أنه أراد بالشيء أعم من الوجود أو العدم فيدخل في الأول السبب والمانع وفي الثاني الشرط وأراد بالحكم في قوله باستلزام حكم أعم من وجود الحكم كما في السبب أو عدمه كما في الشرط والمانع وأراد بالعدم ما يشمل عدم الحكم الوضعي ليشمل مانع السبب . لأنه يقال هذا التأويل لا يناسب قوله باستلزام وجوده وجود الحكم . ولا قوله باستلزام عدمه عدم الحكم اذ يكون المعنى حكم على وجود السبب مثلاً باستلزام وجوده الخ أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه . وقد يقال المراد حكم على الشيء نفسه وهو الثلاثة باستلزام حكم ويكون اسناد الاستلزام الذي هو لوجودها كما في السبب والمانع أو لعدمها كما في الشرط الى الثلاثة أنفسها ﴿٣٩٣﴾ مجازاً بقرينة إسناد الاستلزام

وجوداً (١) وانتفاء وانما كان هذا النوع ثلاثة اقسام (لأنه ان حكم على الشيء) باستلزام حكم (٢) فاما ان يحكم عليه) باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب (٣) اي فهو المسمى سبباً ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطاً (٤) لوجود حكم، كإزنا فانه حكم فيه بكونه سبباً لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد وقد تكون الاسباب وقتية كاللوك (٥) ومعنوية كالاسكار (٦) (او) يحكم على الشيء باستلزام وجوده (عدم حكم او) عدم (سبب) الحكم (فالمانع) اي فهو المسمى مانعاً فالمانع حينئذ قسمان أحدهما ما يستلزم (١) في الحواشي كالسبب والمانع وانتفاء كالشرط اه (٢) ظاهر هذا لا يشمل الشرط والمانع اه وفيه ما ذكره سيلان اه (٣) يرد عليه ان هذا حكم له وحكم الشيء موقوف على تصوره فلو توقف عليه تصوره لزم الدور ومثل هذا في شرح البرماوى عند تعريف السبب اه (٤) مفعول ثان ليجعل اه (٥) فانه اذا وجد زوال الشمس من كبد السماء وجد وجوب الصلاة وليس علة في وجوبها اذ لا مناسبة اه شرح فصول للشيخ لطف الله (*) في الجواهر ما لفظه ، وهو أى القسم الأول الذى هو السبب ينقسم بحكم الاستقراء الى وقتي وهو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم عليه باعثة على شرعية الحكم السبب عنه كزوال الشمس فانه يعرف وقت وجوب الظاهر ولا يكون مستلزماً لحكمة باعثة الى معنى وهو ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة كالاسكار المعروف لحمة التبيذ لا للخمر لتعرفه بالنص فانه أمر معنوى جعل علة للتحريم اه (٦) فانه أمر معنوى معرف للتحريم التبيذ اه سبكي والمراد بالمعنوية كونه مستلزماً لحكمة باعثة للشارع على شرع الحكم اه رفو (*) للحمة فاذا وجد وجدت واذا انتفى انتفت ومع ذلك هو العلة للتحريم له مناسبة الظاهرة اه شرح الشيخ لطف الله

(قوله) فلا يظهر فيه كونه علامة ، يحقق فالشرط علامة لوجود الحكم كالحول مثلاً والمانع علامة كالدين مثلاً اه حسن بن يحيى من خطه أيضاً (قوله) لكن في دخول الشرط في قوله الخ ، ليس كما ذكره المحشي رضي الله عنه فان المؤلف لم يرد باستلزام وجوده وجود حكم الا السبب لا غير ولم يرد ان ذلك جامع للثلاث فتأمل اه سيدي عبد القادر بن احمد هذا بالنظر الى عبارة الاصل والمحشي نظر الى مجموع عبارة الاصل والشرح (قوله) كما في السبب الخ ، كما صرح به المؤلف في قوله لاحكام تكليفية وجوداً وانتفاء اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد السبكي (قوله) أو حكم على عدم الشرط باستلزام عدمه ، غاية ما زم من هذا وضع الظاهر موضع الضمير ﴿٣٩٤﴾ وهو جائز مع أنه ههنا في التقدير لافي اللفظ اه اسمعيل بن محمد بن اسحق ح ﴿٣٩٥﴾ ان اعيد الضمير الى المضاف اليه لا الى المضاف كما هو الظاهر فلا يستقيم المعنى اه حسن بن يحيى ح

(قوله) فان كون الابن الخ، هكذا في شرح المختصر والكلام الخ بيان للحكمة كما لا يخفى وقد يتوهم أن قوله فان كون الابن سبباً بيان للسببية وقوله يقتضي الخ بيان للحكمة وليس كذلك وقد يتوهم أيضاً أن قوله فان كون الابن سبباً الخ بيان لحكمة السبب وان قوله يقتضي أن لا يكون الابن الخ بيان لنقيض الحكم ولا يخفى ضعفه (قوله) كالدين في الزكاة فالحكم وجوب الزكاة وسببه الغنى والحكمة فيه وفي سببه مواساة ﴿٣٩٤﴾ الفقراء والدين يستلزم عدم بقاء فضل يواسى به وهذه حكمة تخل بالمواساة

فيكون الدين مانعاً لاستلزامه حكمة تخل بحكمة السبب (قوله) عند من جعله مانعاً، وهم زيد بن علي وأبو عبد الله الداعي وأبو حنيفة (قوله) وهو وصف ظاهر منضبط الخ قد تقدم في حاشية على الحاشية في بحث ما لا يتم الواجب إلا به أن تعريف الشرط بهذا غير مانع لدخول السبب والعللة التامة وهما هنا كلام في حاشية على الحاشية مفيد فاعرفه ان شاء الله تعالى (قوله) فبالحقيقة عدمه، أي عدم الشرط (قوله) وذلك لحكمة، الإشارة الى كون عدمه مانعاً المدلول عليه فيكون عدم الشرط كالمانع الوجودي الذي يستلزم وجوده حكمة تقتضي تقيض الحكم كما تقدم وهما هنا عدم الشرط اشتمل على حكمة هي الاضرار بذوي المال تنافي حكمة الحكم وهي مواساة الفقراء وقد يتوهم أن الإشارة الى استلزام عدمه عدم الحكم وذلك باطل اذ الاستلزام لا يتوقف على حكمة انا المتوقف عليها اتصاف عدم الشرط بالمانعية

وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي تقيض الحكم كالأبوة في القصاص فان كون الابن سبباً لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سبباً لعدمه (١)، والثاني ما يستلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر (٢) منضبط يستلزم وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة عند من جعله مانعاً لوجوبها (٣) فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسى به (٤) (او يحكم على الشيء) (باستلزام عدمه عدم حكم أو عدم سبب فالشرط) أي فهو المسمى شرطاً، وهو أيضاً قسماً أحدهما ما يستلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع (٥) وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم (٦)

(١) فلا يحسن أن يكون هو سبباً لاعدامه مع بقاء حكمة السبب وهو حياة الانسان اه سيكي قد يعترض هذا بأن السبب في عدمه القتل الذي هو فعله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اه من حاشية اللقاني على شرح الجمع (٢) أي لا يخفى كمشقة الأب، منضبط لا للتفاوت المضطرب كاحسان الأب بالتربية فانها ليست بمنضبطة اه (٣) فحكمة الدين وهي براءة الذمة وستر العرض مخلة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير فكان رعاية تلك الحكمة أولى من رعاية هذه الحكمة لان فيها البداية بالنفس وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ابدأ بنفسك الخبراه فصول وشرحه للمسيد صلاح (٤) ويكون راجعاً على سبب الحكم ولعل من هذا على مذهبنا تحريم النكاح على العاجز عن الوطء من تعصي لتركه وعن القيام بالحقوق ونحو ذلك فسبب النكاح هو التحصن والتسنن ونحو ذلك وكون ذلك النكاح سبباً في فعل قبيح أو اخلال بواجب مانع راجع على الاول فيصير مفسدة والله أعلم اه (٥) وذلك لانه قد سبق ان المانع انما يكون مانعاً لما فيه من حكمة تخل بحكمة الحكم أو السبب فكذا كون عدم الوصف مانعاً يكون لما فيه من حكمة تنافي حكمة الحكم أو السبب اه سعد (٦) عبارة العبد تنافي حكمة الحكم أو السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهي اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلوة اه قال السعد ويلزم من هذا أن يكون في عدم القدرة على التسليم حكمة منافية لحكمة حكم البيع اذ تنافي الوازم يستلزم تنافي المزمومات اه ولفظ ميرزا جان في هذا المقام فالحكم هاهنا صحة البيع وحكمته اباحة الانتفاع والشرط القدرة على التسليم وعدمها يستلزم حكمة هي عدم الانتفاع وهذه الحكمة تنافي صحة البيع وحكمتها اه

(قوله) فان كون الابن سبباً بيان للسببية، الظاهر أن يقول للمانعية اذ لسببية هنا اه ح عن خط شيخه وهذا وجه التشكيل

الموجود في بعض النسخ اه (قوله) بيان لحكمة السبب، صوابه المانع اه ح (قوله) وهذه حكمة تخل بالمواساة، كونها في الدين براءة الذمة كما في الفصول أولى فانه اذا كان المال يفضل عن قضاء الدين لم يخل بالمواساة والله أعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) لدخول السبب والعللة التامة، يتأمل ماسر ان شاء الله فلم يظهر دخولها في الشرط فتأمل فيه اه ح عن خط شيخه (قوله) اشتمل على حكمة هي الاضرار بذوي المال، ينظر في هذا اذ عدم الشرط وهو عدم الحول حكته عدم الاضرار بذوي المال

(قوله) كالحول، هو الشرط والحكم وجوب الزكاة وحكمة المواساة الفقراء ذكره في الحواشي وقد تقدم نقله (قوله) فان وجوبها من دونه، أي دون الشرط «فائدة» اعلم ان ظاهر عبارتهم أن المانع وعدم الشرط باتسهما وبمجردهما يقتضيان حكمة وليس كذلك بل لابد من ملاحظة الحكم معهما في اقتضاؤهما الحكمة، ونظير ذلك الاسكان فان رعاية المصلحة لا ترتب على مجردة بل المصلحة تحصل من ترتيب الحكم عليه وهو التحريم فلما ذكرنا أورد المؤلف عليه السلام مع عدم الحول وجوب الزكاة فقال فان وجوبها من دونه أي دون الحول ليظهر ذلك الترتيب وبين المؤلف عليه السلام معنى الوجوب بدون الحول بأحد شيئين إما دوام الوجوب أو بفعلها وينظر هل الاضرار بذى المال مناف لحكمة الحكم وهي المواساة أم لا فقد عرفت أنه لابد من المنافة بين حكمة المانع وعدم الشرط وبين حكمة الحكم أو السبب وإما الاضرار بالفقراء فنافاه لمواساتهم ظاهرة وقد قلنا في حاشية على الحاشية كلاماً عن شرح المختصر غير مذكوره المؤلف فاعرفه بمعوة الله (قوله) كذلك، أي القسم الأول في هذا الاستلزام لكن لما كان هذا يستلزم عدم السبب والاول يستلزم عدم الحكم والحكمة في ذلك تنافي حكمة الحكم وفي هذا تنافي حكمة السبب. قال وحاصله أي حاصل التشبيه أنهما سيان في المنافة للحكم وان كان هذا بواسطة منافاته للسبب وذلك بغير واسطة ويحتمل أن يكون التشبيه في كون كل منهما كالمانع وان كان الاول مانع الحكم وهذا كمانع السبب المتقدم ويحتمل ان التشبيه بمانع السبب المتقدم وتدل على ذلك الاشارة بما للبعيد (قوله) ان في عدمه حكمة وهي كثرة الاتلاف تنافي حكمة السبب وهي الزجر (قوله) كالاحصان؛ فانه شرط في كون الزنا سبباً يلزم من عدمه عدم كون الزنا سبباً للرجم وقد عرفت ان عدمه مانع فيستلزم حكمة تنافي حكمة السبب فلا بد من بيان حكمتين حكمة في السبب وهو الزنا وقد بينا المؤلف عليه السلام بانها الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب وحكمة في عدم الشرط تنافي حكمة السبب ولم يظهر من كلامه عليه السلام بيان الحكمة في عدم الشرط المنافية لحكمة السبب ولا بد من ذلك وأما قوله ولو اعتبرت أي سببية الزنا من دون احصان الخ فانما هو بيان لتوقف سببية الزنا على شرطه وهو الاحصان

كالحول في وجوب الزكاة فان وجوبها من دونه يؤدي الى الاضرار بذى المال ان وجبت دائماً وبالفقراء ان وجبت مرة فقط، والثاني ما استلزم عدمه (١) عدم سبب الحكم كذلك (٢) وحاصله «ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان (١) أي وصف ظاهر الخ، وقوله وحاصله أي حاصل كون الثاني كذلك

في الصلوة قالوا فالحكم وجوب الصلوة وسببه تعظيم الباري وحكمة السبب رعاية حق الأدب والشرط الطهارة وعدمها مشتمل على حكمة وهو سوء الأدب وهذه الحكمة تنافي تعظيم الباري وحكمته «قلت» وكأن المؤلف لم يستحسن هذا المثال لأن الطهارة شرط في الصحة وهي أمر عقلي لا في الوجوب اذ لا ينتفي وجوب الصلوة بانتفاءها فلذا تجب على المحدث بل على الكافر فان المختار أنه مخاطب بالشرعيات فينظر في مثاله والله أعلم وهي تقتضي عدم الاخراج وهو تقيض الحكم والمنافة على هذا ظاهرة فلا وجه لتنظير القاضي في القولة الثانية احم عن خط شيخه (قوله) وهي كثرة الاتلاف، ينظر في جعله لكثرة الاتلاف حكمة لعدم الشرط اذ هي ما يلزم من جعل الزنا سبباً من غير شرطية الاحصان له من المفسدة فالظاهر أن يقول وهي عدم كثرة الاتلاف مع كونه غير تقيض لحكمة السبب وهي الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب وأيضاً الحكمة شأنها أن تكون مقصودة ومراعاة للشارع كما في مثل الابوة المانعة من قتل الاب بالابن فان حكمتها وهي كون الاب سبباً لوجود الابن تقتضي ان لا يكون الابن سبباً لعدم مقصودة للشارع وأيضاً لو كان عدم الكثرة حكمة لعدم الاحصان لتوجه النفي المستفاد من عدم الى القيد الزائد وهو كثرة الاتلاف وبقي الاتلاف ولا اتلاف مع عدم الاحصان قال شيخنا حماد الله مامعناه أنه لو قيل في هذا مثال الزجر ان الزنا المشروط بالاحصان سبب لوجوب الزجر وحكمته ان الزاني المحصن مع الاحصان داعي الشهوة معنه ضعيف بالنسبة الى غير المحصن فاذا وقع منه الزنا زجر بابلغ زجر وهو القتل على وجه بليغ في العقوبة وهو الزجر فاذا عدم شرط السبب وهو الاحصان كان مانعاً لسببية الزنا للرجم واقتضى حكمة وهي ان الزنا مع عدم الاحصان داعي الشهوة معه قوي فيزجر زجراً غير بليغ وهو الضرب ولا خفا في أن هذه الحكمة تقيضة لتلك الحكمة فتأمل فكلام القاضي لا يخلو عن إشكال احم عن خط شيخه (قوله) وقد عرفت أن عدمه مانعاً الخ، يقال اذا كن عدم الشرط مانعاً عن الوجوب فهو حكم حكته تنافي الوجوب بعدم الحول مانع عن الوجوب حكته الاضرار بذى المال لتنافي مواساة الفقراء اذ تحققها من حيث

(قوله) في سببية الزجر ، كذا (٣٩٦) وجد والاولى في سببته أي الزنا بزيادة هاء الضمير كما وجد ذلك في نسخة

صحيحة فلا اعتراض (قوله) ولو
اعتبرت ، أي سببية الزنا وهي
الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط
الأنساب (قوله) من دون احصان ،
أي من دون شرطه وهو الاحصان
لأدى الى كثرة اتلاف النفوس
يعنى بالرجم (قوله) ترتب الآثار
جميعاً ، هذا القيد يفهم منه عدم
ترادف البطلان والفساد في
العبادات والمعاملات اذ البطلان
عدم ترتب شيء منها والفساد
ترتب البعض دون البعض « واعلم »
أن المؤلف عليه السلام اعتمد في
تعريف الصحة والبطلان ما في شرح
المختصر فلم يرد عليه ما ورد على
ما ذكره ابن الحاجب « ويبان »
ذلك ان ابن الحاجب اطلق أولاً
الصحة والبطلان عن التقييد
بالعبادات والمعاملات حيث قال
وأما الصحة والبطلان فأمر عقلي
ثم فسر ما أطلقه بما هو مختص
بالعبادات حيث قال لأنها اما كون
الفعل مسقطاً للقضاء وأما موافقة
أمر الشارع والبطلان نقيضها
فورد عليه أنه عرف مطلق الصحة
بالأخص أعني بما يختص بالعبادات
فتأوله في شرحه بتقييد الصحة
بالعبادات حيث قال اما في العبادات
الحج ثم قال وأما في المعاملات الحج
لاضرار بندي المال هذا ما أفاده
كلام المؤلف اه حسن بن يحيى اه
من خط العلامة احمد بن محمد
(قوله) وهي الزجر عن ارتكاب النجس ،
ليس الزجر هو السببية اه حسن
بن يحيى

في سببية الزنا للرجم فان الحكمة في سببية الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الأنساب (١)
ولواعتبرت من دون احصان لأدى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي الشهوة من غير
الحصن **مسئلة** الصحة والبطلان يوصف بهما العبادات تارة عقود المعاملات اخرى
وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمان عقليين أم من الشرع
فيكونان حكمان شرعيين وضعيين (قيل الحكم بالصحة (٢) والبطلان) ووصف الشيء
بهما أمر (عقلي (٣)) وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول ومن وافقهما
(وقيل) بل هو (شرعي وضعي (٤)) وهو اختيار الأمدى ومن قال بقوله
وسند ذكر وجه كل قول بعد بيان معناه (و) الصحة (هي ترتب الآثار (٥)) جميعاً
(١) وحكمة اعتبار الاحصان لتقليل اتلاف النفوس وحكمة عدم اعتبار الاحصان ترك مفسدة
ذكرها الشارع بقوله كثرة اتلاف النفوس والحكمة الاولى قد فهمت من الشرطية أي
لكنها لم تعتبر من دون احصان فلم يؤد الى كثرة اتلاف النفوس ولسلان هنا اعتراض غير
وارد اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) في الفصول وشرحه للشيخ وانما
يوصف بها أي بالصحة ما كان له وجهان أي ما يحصل وقوعه على وجهين أحدهما معتد به شرعاً
لكونه مستجماً للشرائط المعتبرة فيوصف بالصحة والاخر غير معتد به لانتفاء شرط من
شروطه فيوصف بعدم الصحة فاما الذي لا يقع الا على وجه واحد فلا يوصف بالصحة وعدمها
كالقتل مثلاً فانه لا يوصف بالصحة وعدمها اذ لا يقع الا على وجه واحد وهو كونه ازهافاً
للروح اه (٣) اذ بعد ورود أمر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً
أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل وعدمه لاحتياج الى توقيف أمر
الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء سواء فلا يكون
حصوله في نفسه ولا حكماً به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد
وكذا اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأحكامه فالعقل يحكم بكونه موصلاً اليه
عند تحققها وغير موصّل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصلباً أو غير مصل
وذلك عقلي مجرد لا شرعي وضعي اه شرح الشيخ على الفصول (٤) بمعنى أن الشارع نصب
استكمال شرائط المأمور به علامة للصحة وعدم ذلك علامة للبطلان اه فصول (٥) اعلم ان
المصنف رحمه الله أراد حد الصحة والبطلان في المعاملات وجعلها نفس ترتب الأثر وعدمه
وكان يجب عليه ان يفهم الأثر بما يشمل العبادات والمعاملات وقد اقتصر في المتن على تفسير
أثر العبادات وبالجملة فكلام المصنف رحمه الله في هذا المقام قاصر الى آخر البحث اه سيدنا
حسين المغربي (*) رجح في العبد ان الصحة ترتب الأثر المطلوب منها في العبادات والمعاملات
وان الخلاف راجع الى ثمرتها لا الى الصحة نفسها وأشار الى ان ثمرتها موافقة أمر الشارع
واسقاط القضاء لاحصول الثواب ليرد اعتراض العلامة بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة
الصحيحة فيحتاج الى جوابه بان المراد جواز ترتب الأثر لا وجوبه ولما رجح المؤلف ذلك جعل الخلاف
راجعاً الى الأثر وجعل ثمره الأثر في العبادات الموافقة والمقنونة كما في عبارة الاصوليين يذكر ان
تفسيراً للصحة في العبادات لا ثمره لها حسن من المؤلف للاقتصار على تفسير ثمره العبادات بما نصحه بحكمه
بالمقصود ولا يرد ما ذكر من الاعتراض بأنه لا وجه للاقتصار على تفسير ثمره العبادات دون المعاملات
وأيضاً لا غبار عليه في تفسير الصحة بترتب الأثر فان ذلك هو تفسير الصحة في المعاملات في كتب
الاصوليين وتفسير العبد للصحة في العبادات والمعاملات وانما الاعتراض على ما ذكره في الشرع من

« قورد عليه » ان هذا التأويل خلاف الظاهر من العبارة مع لزوم كونه الصحة والبطلان مشتركاً لفظياً بين العبادات والمعاملات والراجع هو الاشتراك المعنوي دون اللفظي لقلة الوضع وعدم الاحتياج الى القرينة وأيضاً يرد عليه أن موافقة الأمر وسقوط القضاء ثمة الصحة لانفسها فهو تعريف بالمباين فلاجل ما ذكرنا استحسن المؤلف عليه السلام وشارح المختصر تفسير الصحة والبطلان في العبادات والمعاملات بترتب الأثر المطلوب منها عليها وجملاً الخلاف في تعيين الأثر لا في تفسير الصحة فالتساكُمون يجعلون الأثر في العبادات موافقة الأمر والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء « وأما في » (٣٩٧) المعاملات » فالمراد بالأثر ما يترتب

(وهو) أى البطلان (تقيضها) (١) فهو عدم ترتب شيء من الآثار (والأثر) للشيء ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات (موافقة الأمر عند التسكّمين) وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم في الوقت بعدمها لحصول الامتنال مع ظنها (وسقوط القضاء عند الفقهاء) فلا يوصف الفصل بالصحة إلا إذا كان مسقطاً للقضاء (فالصلوة بظن الطهارة صحيحة على الاول (٢) لا الثانى) لا يقال السقوط يفهم أن هناك أمراً ثابتاً أسقطه الفعل والقضاء لم يجب فكيف يسقط ، لانا نقول المعنى (٣) دفع وجوبه وهو مناقشة لفظية « واذ قد عرفت » ان الصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه أثره في العبادات والمعاملات فوجه القول بأنهما من الأحكام العقلية اما في العبادات فللعلم الضروري بأن العبادة اذا اشتملت على أركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين (٤) سواء حكم الشارع بها أم لا (٥) ، وأما في المعاملات فلان العقد مثلاً

أن الصحة كون الشيء الخ هذا ما ظهر لي بعد تصفح العضد وحاشية المعد وشرح الشيخ لطف الله اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (١) أى تقيض الصحة بكل من الحدين المذكورين في العبادات والمعاملات فهو في العبادات عبارة عن كون الفعل غير مسقط للقضاء أو عدم موافقة أمر الشارع وفي المعاملات عن عدم ترتب عرائتها عليها المقصودة منها اه شيخ لطف الله (٢) قال ابن دقيق العيد هذا البناء فيه نظر لأن من قال موافقة الأمر ان أراد الأمر الأصلي فلم يسقط أو الأمر بالعمل بالظن بعد تبين فساد الظن فيلزم أن لا يكون صحيحة كما من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي ولا الأمر بالعمل بالظن وما قاله ظاهر اه من شرح البرماوى (٣) في بعض النسخ المعنى بصيغة اسم المفعول اه (٤) أى المقصود من قولهم الصحة سقوط القضاء دفع وجوب قضائه وهو لا يقتضى سبق تحققه ، لارفعه المقتضى لسبق تحققه وهذا يشعر بأن القضاء انما يكون ملالاً وجوب كما أشار اليه في تعريف القضاء بقوله استدراكاً لما سبق له وجوب وأما من لا يرى اختصاص القضاء بما له وجوب فايراد السؤال على مذهبه أن يقال القضاء حينئذ لم يثبت فكيف يسقط والجواب ان المراد بسقوط القضاء دفع ثبوته لارفعه ويمكن أن يقال الوجوب في السؤال والجواب بمعناه اللغوى وهو الثبوت فيتناول المذهبين اه حاشية أبهرى (٤) أى كون الفعل موافقاً للأمر أو كون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء بالفعل اه (٥) وفيه نظر فان كون الفعل موافقاً لأمر الشارع يتوقف على ثبوت الأمر اه حاشية على المختصر

العقلية لا على ما ذكره بعض أهل الحواشي من اختصاص كونها من الأحكام العقلية بالعبادات قال اذ كونهما من أحكام الوضع في المعاملات ليس مما ينازع فيه وجعل هذا الاختصاص وجهاً لتفسير ابن الحاجب الصحة بما يخص العبادات بناء منه على ان ابن الحاجب اقتصر على ما فيه النزاع وهو الصحة في العبادات وضعف صاحب الجواهر ما ذكره هذا البعض بما ذكره المؤلف عليه السلام من قوله اما في العبادات الخ . وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكره هذا البعض الى تضييق كلامه بقوله وقيل ان الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية الخ (قوله) بكل من التفسيرين ، لعله أراد تفسيرى الأثر وأما الصحة فلم يتقدم لها الا تفسير واحد كما عرفت

(قوله) بعد اطلاق ان الصحة والبطلان ترتب الخ ، الاولى بعد اطلاق ان الصحة ترتب الآثار والبطلان تقيضها فتأمل اه عن خط شيخه

(قوله) أنهما حكم الخ، أي أن الصحة والبطلان حكم أي حكم من الشارع بتعلق شيء بشيء الخ قال في التلويح يعني أن الشارع حكم بتعلق شيء بشيء الخ (قوله) وهو، أي التعلق الذي لا بد منه في كل حكم تعلقه أي الحكم بالحكم عليه وبه وإنما كان هذا التعلق لا بد منه لأن الحكم

﴿٣٩٨﴾

حاشية التلويح من عدم ذكره بوجه غير نافع فتركناه (قوله) وذلك لأن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل الخ يعني فهذا التعلق الخاص بفعل دون فعل ليس هو التعلق الذي لا بد منه إذا يتوقف تعقل الحكم على هذا التخصيص أنا يتوقف على التعلق بحكمه عليه ومحكوم به مطلقاً كما عرفت فلذا كان هذا التعلق الخاص حكماً وضعياً (قوله) لاشبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية، هذا ممنوع لما ذكره المؤلف سابقاً وذلك لاشتراك العبادات والمعاملات في أنهما إذا استجمعا الأركان والشرائط حكم العقل بترتب الآثار عليهما من غير فرق وقد فرق بينهما بأن الشارع جعل صحة عقد البيع علامة محل الانتفاع ولا يستقيم هذا في العبادات إذ لم يجعل صحة الصلوة مثلاً لعلامة امتثال الأمر بل ذلك يدركه العقل بخلاف الحل لكن هذا الفرق غير مفيد إذ المراد عدم الفرق بينهما فيما هو المقصود من الصحة أعنى ترتب الآثار وقد عرفت أن لافرق بينهما في ذلك (قوله) قيل والفساد يرادف البطلان في العبادات اتفاقاً، هذا لا يناسب ماسياً فإن الحنفية لا يقولون بأن الفساد في العبادات يرادف البطلان بل لانه صحيح عندهم كما سيأتي توضيحه (قوله) في غير الحج، فمن فسد بالطه قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الاتمام ويقضي بخلاف الباطل (قوله) وغيرها، السلم

إذا كان مشتملاً على الأسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب آثاره عليه سواء حكم الشارع بها أم لا فالاستفاد من الشرع ليس إلا كون العقد مثلاً مستجمعاً لشرائطه أو غير مستجمع ووجه القول الآخر أنهما حكم بتعلق شيء بشيء تعلقاً زائداً على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالحكم عليه وبه وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذلك «وقيل» أن الصحة والبطلان في المعاملات ليسا من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع لانه لاشبهة في كونهما من جملة الأحكام الوضعية فيها إذا لا يستراب في أن كون عقودها مستتبعة لآثارها المطلوبة منها متوقف (١) على توقيف من الشارع (٢) بخلاف الصحة والبطلان في العبادات فإنهما ليسا من جملة الأحكام الوضعية بل هما من الأمور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع (٣) قيل والفساد يرادف البطلان (٤) في العبادات اتفاقاً (٥) في غير الحج (٦) وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادي عليه السلام (٦)، والصحيح عند الشافعية أن الترادف مخصوص بالصلوة والبيع. وأما الحج والعارة والكتابة وغيرها فيفرقون بين الفاسد والباطل منها (وقيل لا) يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور أئمتنا

(١) قوله متوقف خبر أن وخبر كون مستتبعة اهـ (٢) وذلك لأن كون التلفظ بصيغة بع ترتب عليه إباحة الانتفاع إنما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع أهميراجان (*) بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات إذ غرضه أن يذكر كونهما من أحكام الوضع، والانتكار يعني على ابن الحاجب أنما يتوجه إذا كان في العبادات لافي المعاملات، فظهر أنه لا خلل في كلام المصنف والشارح رحمه الله في هذا المقام بذكر القيود وتركها بل كل ذلك بالنظر إلى اعتبار أمر يقتضيه المقام اللهم إلا أن يكون من سوء فهم الناظر فيه وقلة التدبر عصنا الله تعالى منها ووقانا اهـ أبهرى (٣) فلا فرق عندهم بين الفاسد والباطل فلا واسطة بين الصحيح والباطل اهـ شرح فصول للشيخ لطف الله (٤) لعله قصد الاتفاق بين جماعة خصوصاً والافانحنفية يفرقون في الجميع والله أعلم اهـ من خط القاضي العلامة حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٥) يريد رحمه الله أنه يجب الاستمرار في الفاسد منه لكنه يقال هو في الحكم كالباطل إذ لا يجوز فاعله ويجب عليه قضاءه والاستمرار في فاسده بالدليل والله أعلم اهـ وللفظ حاشية، الفساد في الحج الوطء قبل التحلل والمبطل الارتداد ونقض السيد لأحرام عبده اهـ (٦) رواه في شرح الابانة اهـ جلال اما في غير النكاح كالبيع فالرواية عنه غير ظاهرة اهـ

لا يقولون بأن الفساد في العبادات يرادف البطلان بل يقولون بأن ما تنصف بشرع الأصل لا الوصف ليس بواسطة لكن لا لكونه يرادف البطلان بل لانه صحيح عندهم كما سيأتي توضيحه (قوله) في غير الحج، فمن فسد بالطه قبل التحلل بالرمي وقبل مضي وقته يلزم فيه الاتمام ويقضي بخلاف الباطل (قوله) وغيرها، السلم

(قوله) في المعاملات ، قيد بذلك لما عرفت من الاتفاق على الترادف في العبادات وفيه ما تقدم ولو قال وهو في المعاملات مغلل لكان أحسن (قوله) وما ذكره أصحابنا منها ، أي من الآثار (قوله) أثر ، خبر لقوله ما ذكره أصحابنا (قوله) لتسليط متعلق بأثر أي هو مترتب على التسليط وعلى الوطء مع الجهل لأنه مترتب على العقد وهذا تأويل من المؤلف عليه السلام يندفع به هذا الاشكال فإن الشيخ العلامة أوردته ولم يجب عنه (قوله) والفساد عند الحنفية في المعاملات الخ ، « اعلم » أنه قد يظن ان في كلام المؤلف عليه السلام في شرح هذا المقام تنافياً من حيث أنه قيد أولاً هذا الحد بالمعاملات فأشعر بعدم صدقه على الفساد في العبادات ثم قال بعد ذلك ولو كان شيء منها أي من العبادات مشروعاً بأصله لا وصفه فجعل هذا الحد صادقاً على العبادات ومن حيث أنه صرح أولاً بفساد صوم يوم النحر ثم قال في آخر كلامه عليه السلام بل هو صحيح عندهم مع أن السعد أطلق القول بقساده « والجواب » أن هذا الظن يضمنحل بتوضيح ما قصده المؤلف عليه السلام « فنقول » أما وجه التقييد بالمعاملات فليس لاجراخ الفساد في العبادات عن صدق هذا الحد عليه فإن الفساد في العبادات يصدق عليه أنه شرع الاصل ﴿ ٣٩٩ ﴾ لا الوصف كما صرح بذلك حيث

قال ولو كان شيء منها الخ بل وجه التقييد هو التنبيه على أن الكلام هنا فيما هو واسطة وهو المعاملات وأما العبادات فإنها وإن كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فإنه ليس بواسطة بل صحيح عند الحنفية لكن لا بهذا المعنى أغنى شرع الاصل لا الوصف بل بمعنى آخر وهو اسقاطه للقضاء كما ستعرف ذلك في صوم يوم النحر عندهم « وتحقيق المقام » ان ابن الحاجب أطلق تفسير الحنفية للفساد حيث قال « العنفية » الفساد المشروع بأصله الممنوع بوصفه وقيد شارحه بالمعاملات حيث قال « العنفية » الباطل في المعاملات هو الا مشروع بأصله ووصفه كبيع الملاحيق والفساد

عليهم السلام ولكنهم اختلفوا (١) في معناه (فهو عند جمهور أئمتنا مغلل في المعاملات يوجب عدم ترتب بعض الآثار) عليها مثلاً البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم الملك إلا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن (٢) وتلك ليست إلا نثار المقصودة من البيع فإن المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ (٣) وجوب الثمن (٤) بخلاف الباطل فإنه لا يترتب عليه شيء من الآثار وما ذكره أصحابنا منها في باطل البيع والشكاح أو لتسليط المالك وللوطء مع الجهل لا للعقد (٥) والفساد (عند الحنفية) في المعاملات

(١) قال في المعيار وشرحه ﴿ مسألة ﴾ قال أهل المذهب والحنفية والفاصد من المقود هو المشروع بأصله الممنوع بوصفه وذلك ما اختلف فيه شرط ظني لا قطعي كالبيع الفاسد لشرط قارنه يختلف في صحة العقد معه فإن أصله مشروع بدليل « وأحل الله البيع » إلا أن تكون تجارة عن تراض « وهو ممنوع من جهة الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كل شرط ليس في القرآن فهو باطل اه » وكذلك عبارة المنهاج وغيره وعبارة الفصول وجمهور أئمتنا والحنفية وهو خلل فيها يوجب في حال عدم ترتب ثمرتها عليها المقصودة منها فظاهر هذه العبارة أنه لا خلاف في المعنى بين جمهور أئمتنا والحنفية فينظر فيما ذكره مولانا الحسين بن القاسم عليه السلام اه (٢) ولا يحل به الوطء ولا مقدماته ولا يقع فيه على المختار اه (٣) إلا بالتراضي اه شيخ لطف الله (٤) عبارة الشيخ لطف الله وان ليس للبايع إلا الثمن لا القيمة اه (٥) ولا بد من ملاحظة العقد فله دخل فيما يترتب من الاحكام لا مجرد الجهل اه

المشروع بأصله دون وصفه كارباً فالمؤلف عليه السلام قيد أولاً بالمعاملات كما في شرح المختصر وصرح ثانياً بصحة اتصاف العبادات بذلك كما هو مقتضى اطلاق ابن الحاجب إشارة الى أنه لا خلل في التقييد ولا في الاطلاق فعبارة عليه السلام كذلك لا خلل فيها « أما الاطلاق » فلصحة اتصاف الفساد في العبادات بشروعية الاصل لا الوصف وأما التقييد فلان الخلاف في كون الفساد واسطة انما هو في المعاملات لا في العبادات لان المشروع بأصله لا وصفه فيها ليس بواسطة بل هو صحيح عند الحنفية لترتب سقوط القضاء وبهذا يعرف حكم المؤلف عليه السلام هنا بفساد صوم يوم النحر أولاً وبصحته عندهم ثانياً . اما الفساد فعنايه اتصافه بكونه مشروعاً بأصله لا وصفه وأما الصحة فعناها ترتب سقوط القضاء عليه وما ذكرناه هو خلاصة ما في الجواهر وذلك ان شارح المختصر لما قيد كلام ابن الحاجب بالمعاملات اعترضه السعد بأنه لا يخلو عن خلل حيث أطلق ابن الحاجب تفسير الحنفية للفساد وخصه الشارح بالمعاملات فدفع صاحب الجواهر هذا الاعتراض بأن الصحة عند الحنفية ان كانت في العبادات تقصر بكون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرعاً قال والشافعية يوافقونهم في هذا الاصطلاح قال وربما فبروا الصحة بالمشروع بأصله ووصفه وهذا التعريف جامع لصحة

الأحكام في العبادات والمعاملات ولا خلاف في أن الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على هذا الأصل أعنى شرع الأصل لا الوصف إنما الخلاف في كونه واسطة بينهما على الاصطلاح المتوافق عليه أعنى كون الفعل سبباً لترتب ثمراته عليه شرطاً قال فنفى الشافعية ليس واسطة بينهما بل الفساد يرادف البطلان وعند الحنفية واسطة بينهما في المعاملات خاصة كالبيع الفاسد لكونه مشتملاً على زيادة في أحد الطرفين في الرويات أو مشروطاً بما لا يقتضيه العقد فإنه ليس باطلاً لانعقاده إلى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام وآخره قوله ومسقط لقضائه . ثم قال في الجواهر فقيد الشارح الفاسد بالمعاملات تنبهاً على أنها محل الخلاف في كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان بالنظر إلى الاصطلاح المتفق عليه أعنى ترتب الآثار ولما توقف كون الفساد واسطة بين الصحة والبطلان على تفسير الصحة في المعاملات ذكر الشارح تفسيرها فظهر بما ذكرنا أنه لا دخل في كلام المصنف والمحقق في هذا المقام بذكر القيد كما فعل المحقق وتركه كما فعل ابن الحاجب بل كل من التقييد والاطلاق بالنظر إلى اعتبار ما يقتضيه المقام انتهى « والحاصل » أن الصحة إن فسرت بشرع الأصل والوصف فلا خلاف في أن الفساد واسطة وإنما الخلاف فيما اتصف بشرع الأصل لا الوصف هل يكون في المعاملات بالنظر إلى التفسير ﴿ ٤٠٠ ﴾ الأول للصحة أعنى ترتب الآثار واسطة أولاً فقالت الشافعية لا يكون واسطة

(شرع الأصل) أي كون الأصل مشروعاً (لا الوصف) كما في البيع المشتمل على زيادة في أحد الطرفين في الرويات (١) والمشروط بما لا يقتضيه العقد (٢) فإنه ليس باطلاً لانعقاده ولا صحيحاً لكونه غير مفيد إباحة الانتفاع ولو اسقطت الزيادة والشرط لصح (٣) فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شيء منها مشروعاً بأصله لا وصفه فلا يكون واسطة كمنذر صوم يوم العيد فإنه فاسد عندهم (٤)

(١) كبيع درهم بدرهمين فإن العوضين قابلان للبيع ولكن جاء الخلل من قبل الزيادة والباطل ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الميتة بالدم فإنها غير قابلين للبيع أه سبكي قال ثم الفساد عند الحنفية إذا أمره بالقبض أو أقال ملكاً حيناً والباطل لا يفيد شيئاً أه عنه (٢) المراد الشروط التي تخالف موجب العقد لأنها هي التي تفسد العقد نحو أن يبيع منه على أن لا ينتفع بالمبيع أه غيث (٣) ولم يحتاج إلى تجديد عقد وإن ثبت لهم ذلك لم تناقضهم في التسمية أه عضد ولفظ حاشية عقود الربا عندنا باطلة ولو اسقطت الزيادة فلنثال على مذهبنا جهالة المبيع أو الثمن أه (٤) يحقق مع قوله بعد بل هو صحيح اللهم إلا أن يقال المعنى أنه في مرتبة فاسد المعاملات لكونه مشروعاً بأصله لا بوصفه مع أنه ليس بواسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح بدليل إسقاطه للقضاء عندهم والله أعلم أه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي (*) أي يتصف بمشروعية الأصل لا الوصف والا فهو عندهم صحيح كما سيأتي قالوا واسطة عندهم بين الصحيح والباطل في المعاملات فقط أه (*) وعندنا فاسد بمعنى باطل للترادف أه

بل يكون باطلاً لا يترتب عليه شيء وقالت الحنفية ما اتصف بذلك إن كان في المعاملات فهو واسطة بالنظر إلى التفسير الأول وهو المراد بقول المؤلف عليه السلام تقلاً عن الجواهر كما في البيع المشتمل على زيادة الخ وإن كان في العبادات فليس بواسطة اتفاقاً لكن عند الحنفية لكونه صحيحاً بالتفسير الأول للصحة أعنى ترتب الآثار وعند الشافعية لكونه باطلاً كما عند جمهور أئمتنا عليهم السلام فظهر معنى قول المؤلف عليه السلام ولو كان شيء منها الخ يعني ولو وجد في شيء منها الانصاف بمشروعية الأصل لا الوصف . وظهر أن المراد بقوله عليه السلام فإنه فاسد

أنه متصف بمشروعية الأصل لا الوصف وأشار إلى ذلك تقلاً عن الجواهر بقوله لكونه مشروعاً بأصله الخ فلا ينافي قول المؤلف عليه السلام بعد ذلك بل هو صحيح الخ وأما إطلاق السعد لفساد الأيام المنهية فإراد اتصافها بمشروعية الأصل لا الوصف ولم يذكر كونها صحيحة بمعنى ترتب الآثار عليها لعدم تعرض شارح المختصر لتفسير الصحة به حتى يحكم بأنها صحيحة باعتباره عند الحنفية فتأمل فالمقام من مزالق هذا الكتاب والله أعلم (قوله) كمنذر صوم يوم العيد ، في الجواهر لأن صوم يوم العيد لو نذر فاسد وهو أظهر إذ المتصف بالفساد هو الصوم لا المنذر

(قوله) أعنى شرع الأصل لا الوصف ، الظاهر أن يقول والوصف فتأمل أه ح عن خط شيخه (قوله) بذكر القيد كما فعل المحقق الخ قلت أو بالجمع بين التقييد والاطلاق كما فعل المؤلف عليه السلام أه منه ح

(قوله) فهو أخص منها مطلقاً ، أي من كل وجه ويحتمل أن المراد أن الأجزاء أخص من الصحة المقيدة بكونها في العبادات وهذا هو الذي يستقيم به المعنى فإن الأجزاء ليس أخص منها بل هو مساو لها لكن ظاهر العبارة عود الضمير إلى الصحة المقيدة فلوقال فهو أخص من مطلق الصحة لكان أظهر (قوله) فلا يوصف ، بيان لكونه أخص (قوله) والاعتراض ، مبتدأ خبره قوله مردود و (قوله) على التفسير ، أي تفسير الأجزاء و (قوله) بسقوط ، متعلق ﴿ ٤٠١ ﴾ بالتفسير و (قوله) بتعميل ، متعلق بالاعتراض و (قوله) إذ يقال ،

لكونه مشروعاً باصلاً وهو الصوم لأنه امتسك عن المفطرات الثلاثة نهائياً مع النية وهو حسن لذاته ومشروع ، وغير مشروع لو صفه وهو كونه اعتراضاً عن ضيافة الله ذلك اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم وسقط لفظه (١) (والأجزاء (٢)) في اللغة النيابة والاعتناء وفي الاصطلاح (كالصحة في العبادات) فهو أخص منها مطلقاً فلا يوصف به إلا العبادات من أداء أو إعادة أو قضاء فهو ترتب الآثار المفصلة بموافقة الأمر أو سقوط القضاء ، والاعتراض (٣) على التفسير بسقوط القضاء بتعميل السقوط بالأجزاء إذ يقال سقط قضاؤه لأنه أجزاء والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الأجزاء بما هو مغاير له مردود بأن التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب ﴿ فصل ﴾ (والمحكوم فيه الأفعال (٤)) المكلف بها وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الأحكام وفيه أربع مسائل

(١) وإن الأول أن يفطر في ذلك اليوم ويصوم يوماً آخر بدله اه إهرى (*) حاصل ما أفاده المؤلف في نقل مذهب الحنفية أن الفساد في المعاملات واسطة بين الصحة والبطان وفي العبادات ليس واسطة بل القاسد عندهم يوصف بالصحة وسقط للقضاء ، قيل والمؤلف أخذ هذا النقل عنهم من جواهر التحقيق والله أعلم اه عن خط سيدي العلامة أحمد بن محمد وهو عن خط السيد العلامة صلاح الأختف رحمه الله (٢) مبتدأ وكالصحة خبره وفي العبادات متعلق بالأجزاء والتقدير والأجزاء في العبادات كالصحة التي تعم العبادات والمعاملات ووجه الشبه أن كلا من الصحة والأجزاء يرسم بترتيب الآثار اه سيدي عبد القادر بن أحمد رحمه الله (*) في القاموس في باب الهزرة وفصل الجيم وأجزاء عنك مجزأ فلان ومجزأته وبضمان اغنيت عنك مغناه وفيه أيضاً في باب الواو والياء وفصل الجيم وأجزى عنه مجزى مجزى فلان ومجزأته بضمهما وفتحهما أغنى عنه لغة في الهزرة اه (٣) الاعتراض إنما يرد لو فسرت الصحة والأجزاء بسقوط القضاء كما فسر الصحة ابن الحاجب وأما على ما اختاره من أنها ترتب الآخر وسقوط القضاء إنما هو تفسير للآخر فلا وجود له رأساً ولا حاجة إلى الجواب بما ذكر اه من خط انقاضي حسين بن محمد المغربي رحمه الله (٤) إنما أطلقوا على الأفعال المحكوم فيها دون المحكوم به لأن المحكوم به متعلق به الحكم والخطاب فهو الوجوب المحكوم به والحرمة مثلاً وأما الأفعال فهي المحكوم فيها بمعنى أن الخطاب يتعلق بما فيها كالوجوب والحرمة اه ميرزا جان (*) قوله والمحكوم فيه الأفعال يعني المحكوم فيه حكماً تكليفياً وأما الوضعي فقد يكون في

الأصول وعلى هذا لا يكون المحرم كالربا محكوماً فيه إذ ليس مكلفاً به بل مكلفاً بتركه إلا أن يقال المراد بالمكلف به ما كلف بفعله أو تركه (قوله) والحمل شرط في التعريف ، قيل أصل الاعتراض غلط لجملة سقوط القضاء نفس الصحة والأجزاء وليس كذلك إنما هو تفسير آثارها فهو مندفع من أصله اه حسين بن محمد المغربي ينظر في هذا اه حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السبائي (قوله) وعلى هذا لا يكون المحرم الخ ، ينظر في هذا فإن آخر القولة معنى أو ذا يظهر بالتأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه، أي فيما لا يطاق، في الفصول تصريح بالاجماع على أن الإيمان من الكافر ممكن لذاته قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه وإن علم الله عدم وقوعه فلا تأثير لامتناعه لعارض باختيار المكلف عند الجميع وفي شرح المختصر وإن ظن قوم أنه ممتنع لغيره وكأن المؤلف ﴿٤٠٢﴾ عليه السلام نسبته إلى جمهورهم الزاماً مما ذكره المؤلف من قولهم باقلا ب علمه تعالى

﴿مسألة﴾ في التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه، وتحرير محل النزاع أنه لا يخلو إما أن يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل أولاً، فالأول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وإن علم الله أنه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالإيمان والطاعة وهذا غير داخل فيما لا يطاق وإن أدخله جمهور الأشاعرة فيه (١)، قالوا لو آمن الكافر واطاع العاصي لا تقلب علم الله جهلاً، وأدخل فيه الأشعري أيضاً جميع التكليف لا تنفائ القدرة حال التكليف كما يجبي أن شاء الله تعالى، والثاني وهو المعنى بما لا يطاق (٢) وفيه النزاع أمانان يكون مستحيلاً بالنظر إلى نفس مفهومه كالجمع بين الضدين (٣) والنقيضين وإعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين أو لا يكون كذلك وإنما استحالة لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الأجسام أو عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم أو لظرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي، إذا عرفت ذلك فالخلاف على

جهلاً أو آمن الكافر واطاع العاصي فإن الظاهر من كلام أصحابنا عنهم في الكتب الكلامية أن القول بالانقلاب لجمهورهم فيحصل التوفيق بين هذا وبين ما في شرح المختصر وينظر في التوفيق بينه وبين ما في الفصول من دعوى الاجماع (قوله) لا تنفائ القدرة حال التكليف كما يجبي أن شاء الله تعالى لأن الأشعري يقول لا قدرة له إلا حال الفعل وهو حال الفعل غير مكاف لأن معنى التكليف استدعاء الفعل وهو لا يتصور الا قبل الفعل فهو حال التكليف غير مستطيع وهذا الكلام من المؤلف بناء على غير ما رواه عنه فيما يأتي من أن التكليف إنما هو حال الفعل لا قبله وقد نبه المؤلف فيما يأتي على أن ما ذكره هنا مخالف لما يأتي (قوله) لذاتها، أي لذات القدرة بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلاً و (قوله) أو عادة، أي امتنع تعلق قدرة المكلف بالذات القدرة بأن يكون من جنس ما يتعلق به القدرة لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران فإن هذا الصنف من الحمل والطيران لا يتعلق

غير فعل كالحكم على الدولك بالسببية والحكم على الآبوة بالممانعة وقوله المكلف بها باعتبار الأغلب والا فقد يكون الحكم في فعل غير مكلف به كالأبوة وكذا الذنوب والمكروه على القول بأنهما غير مكلف بهما قوله الأفعال الخ أو التروك وكأنه تركه بأعلى أن التروك أفعال لكن حصر المحكوم فيه على الأفعال تبع فيه غيره لأن الحكم كما عرفت تكليفي ووضعي والوضعي قد لا يكون في فعل كسببية الزوال وممانعة الآبوة وشرطية الحول فالأولى أن يقال المحكوم فيه متعلق بالحكم فعلاً أو تركاً أو وضعاً أه نظام فصول (١) قال سعد الدين في شرح العقائد وأما ما امتنع بناء على أن الله علم خلافه وأراد خلافه كما عان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه أه (٢) قال سعد الدين في شرح العقائد ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» والأمر في قوله تعالى «أنبئني بأسماء هؤلاء» لا لتحجيز دون التكليف وقوله «ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به» ليس المراد بالتحميل التكليف بل إيصال ما لا يطاق إليهم وإنما النزاع في الجواز فمنه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزة الأشعري لأنه لا يقبح من الله شيء أه (*) قال السيد حسن الجلال في شرح الفصول وأعلم أن الخلاف في هذه المسئلة ينبني على الخلاف فيما إذا يصير به الأمر أمراً بالمعترلة ومن تبعهم على أن الأمر إنما يصير أمراً بإرادة المأمور به والأشاعرة ومن تبعهم على أنه يصير أمراً بإرادة كونه أمراً فقط وقد تقدم الخلاف في ذلك ثم تكلم بهذه الكلام اعترض عليه بعض المحققين رحمه الله فكان الاقتصار هنا على ما سلم من الحفاء والأشكال فراجعته أن شئت أه (٣) كالسواد والبياض والنقيضين كالزوجية وعدمها وكما سيأتي في احتجاجهم بتكليف أبي لهب أه

به القدرة الحادثة لكن تتعلق بجنس الحمل والطيران

(قوله) وينظر في التوفيق بينه الخ: يقال كلام المؤلف لا ينافي ما في الفصول فقد صرح المؤلف بالاتفاق على جواز وقوعه، وذكره إدخال جمهور الأشاعرة فيه فيما لا يطاق إنما هو باعتبار امتناعه لغيره وهو لا ينافي إمكانه لذاته فتأمل أه سيدي حسن الكبجي ح

اقوال ثلاثة ، الاول المنع مطلقا وهو قول عامة العدلية والغزالي (١) وابن الحاجب من الاشاعرة والشافعي من الفقهاء (٢) ، الثاني الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعرة ، الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز (٣) في غيره وهو اختيار الآمدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب ، احدها نفيه مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا ، ثانيها إثباته مطلقا وهو اختيار الرازي ، ثالثها النفي فيما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف قتل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه ، وقد شمل ماعدا التفصيلين (٤) من هذه الاقوال قوله (يتمتع التكليف بما لا يطاق وقيل جائز غير واقع وقيل واقع) ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة (٥) فلا يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال ، فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لاجناح له بالطيران عد تكليفه سفهاً وسخفاً وذم عند العقلاء وما ذاك إلا لكونه تكليفاً بما لا يطاق فيجب قبحه ايضاً في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه ، قال الحاكم (٦) التكليف

(قوله) وابن الحاجب ، علم الجواز عند ابن الحاجب انما هو في الممتنع لذاته وأما غيره فلم يتعرض لذكره في هذا المقام وانما ذكره بعض شراح كلامه ونسب جواز التكليف به الى جمهورهم ولا يبعد أن يكون ابن الحاجب من ذلك الجمهور (قوله) وهو قول جمهور الاشاعرة ، ومثل هذا في الفصول والذي في حواشي شرح المختصر نقلاً عن المواقف أن النزاع المشهور بين جمهور الاشاعرة والمعتزلة انما هو فيما لا يطاق عادة واما المحال لذاته فانما جوزه بعضهم (قوله) فقال الاولون الخ ، هذا الاستدلال مبني على التحسين والغزالي وابن الحاجب لا يقولان به فيكون المراد بالاولين من لا يقول به

(قوله) انما هو في الممتنع لذاته ، الذي يظهر من كلام ابن الحاجب في المختصر عدم الجواز في الممتنع لذاته ولغيره كما نقله عنه ابن الامام قدس سره حيث قال في أول البحث شرط المطلوب الامكان ثم ساق الخلافات فيه والأدلة والله أعلم اهـ احمد بن اسحق رحمه الله ح

(١) في شرح البرماوى ان الغزالي كالأمدى في القول بالامتناع في المحال لذاته والجواز في المحال للعادة قال صرح به في المستصفى واختاره تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح العنوان فمن نقل عنه أو عن الغزالي أنهما منعا مطلقا ليس بمصيب اهـ منه (٢) والشيخ ابي حامد الاسفرائيني وابن دقيق العيد ذكرهما في جمع الجوامع ولم يذكر الشافعي وابن الحاجب لكن مختصر المنتهى مصرح بذلك وان أوهم سيلان خلافه اهـ سيدى عبد القادر بن احمد (٣) قال في المواقف فهذا أى التكليف بما لا يطاق عادة يجوزنه نحن وان لم يقع بالاستقراء فضعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم وبما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في ايمان أبي هب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اهـ ميرزا جان (٤) الذين هما مذهب الآمدي في الجواز ومذهب الجمهور في الوقوع اهـ (٥) وهو قول أبي الحسين البصرى وغيره اهـ قد يقال كيف يقولون أنه معلوم بالضرورة لا يحتاج الى الاستدلال وقد استدلو عليه بقوله فقال الاولون الخ اذ هو استدلال منهم على قبحه فهذا تناقض ويمكن أن يقال ان قوله فقال الاولون الخ بيان وتوضيح لما حصل بالعلم الضروري والله أعلم (*) في حاشية شرح العقائد قيل ان العقل كالنقل يدل على أن التكليف بما ليس في الوسع غير جائز لأن فائدة وجوبه اما الأداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا ولا يتصور الأداء والابتلاء في العاجز اما الاداء فظاهر واما الابتلاء فانما يتصور في أمر لو اتى به ثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يتصور في الممكن دون الممتنع اهـ (٦) هو الحسن بن كرامة الجشمي اهـ

(قوله) واحتج الآخرون ، أي (قوله) التحسين (قوله) منها ان المحال :
 أراد بالمحال هنا ما امتنع لذاته
 أوليقيه لينطبق هذا الدليل على
 الدعوى (قوله) ومنها ما احتج به
 ابن الحاجب ، وهو قوله لنا لوصح
 التكليف بالمستحيل لكأن
 المستحيل مستدعي الحصول واللازم
 باطل الخ وسيدكره المؤلف عليه
 السلام في حجة المقتضين (قوله)
 ولكنه ، أي ما احتج به لا يوافق
 عموم الدعوى لأن احتجاجة
 خاص بالمستحيل ودعواه عام له
 وللمتنع لغيره بناء على ان ابن
 الحاجب قائل بأنه لا يجوز التكليف
 بالمتنوع مطلقاً سواء كان مستحيلاً
 أو ممتنعاً للغير كما هو مقتضى رواية
 المؤلف عنه سابقاً وقد عرفت
 ان ابن الحاجب إنما يقول بعدم
 جواز التكليف بالمستحيل فدلّله
 مطابق لدعواه (قوله) وقد استدلل
 هنا بالسمع ، المستدل هو صاحب
 التنقيح

(قوله) لا يوافق عموم الدعوى ،
 قول ابن الامام لا يوافق عموم
 الدعوى وذلك لان ابن الحاجب
 قال شرط المطلوب الامكان ثم ساق
 الأقوال ثم قال لنا ثم ساق الدليل
 الذي ذكره المؤلف ههنا فما ذكره
 القاضي حسن سيلان رحمه الله من أن
 احتجاج ابن الحاجب مطابق لدعواه
 إذ هو لم يمنع إلا التكليف بالمتنوع
 لذاته مدفوع إذ هو مصرح بأن شرط
 المطلوب الامكان وأنت خير بان
 المتنوع لغيره غير ممكن والله اعلم اه
 لسيدى احمد بن اسحق رحمه الله ح

﴿ ٤٠٤ ﴾

القائلون باحتجاجة الى الاستدلال وهذا الاستدلال أيضاً مبني على

بما لا يطاق على سبيل الجملة معلوم قبجه ضرورة، واشتباهه على بعض العقلاء في بعض
 الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه « واحتج »
 الآخرون بأدلة ، منها ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف (١) وكل
 ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب فالحال لا يطلب ، اما الصغرى
 فضرورية ، واما الكبرى فلان الطلب عبث فيصح لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في
 مسألة الحسن والقبح ، ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه
 لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى ، وقد استدلل هنا بالسمع مثل قوله تعالى « لا يكلف
 الله نفساً إلا وسعها (٢) » ، ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها » وهو وهم لان السمع إنما ينفي
 الوقوع لا الجواز العقلي (٣) « احتج » القائلون بالجواز مطلقاً بأنه لو امتنع (٤) لكان لتعذر
 حصوله إذ لا مانع يقدر سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى لأنه إنما امتنع الامر
 بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الامر حصول الأمور به وحكمه تعالى
 لا يستدعي غرضاً البتة فورود الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعاً لذاته فلا امر
 به للاعلام بأنه معاقب لاحالة لان له تعالى ان يعذب من يشاء وان كان ممتنعاً لغيره

(١) ينظر في وجه التقييد بقوله من المكلف اه قد يقال والله أعلم أنه لما كان
 البحث هاهنا في طلب الفعل من المكلف ، وإيجاده إياه لا في إيجاده مطلقاً حسن التقييد بما
 ذكره كان عليه حينئذ ان يقول في كبرى الشكل والنتيجة وكما لا يمكن وجوده في الخارج
 من المكلف لا يطلب من المكلف فالحال لا يطلب من المكلف ويصرح بذلك والله أعلم اه
 (٢) قال السيوطي في الاكابر لا يطلب من المكلف فالحال لا يطلب من المكلف وقد استدلل
 بقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » على نفي الجواز وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزم
 من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة المزموم تحقيقاً لمعنى الزوم
 لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله وهو محال اه وقد اعترف الرازي في تفسيره ان الآية تدل
 على نفي الجواز في آخر سورة البقرة فلا وهم اه (٣) ذكر في التلويح أن التكليف بالإلحاق
 غير جائز لوجبه أحدهما ان التكليف بالشيء واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفة فلا
 يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين ، والثاني أنه من أخبر الله بعدم وقوعه في آيات
 كثيرة كقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وما جعل عليكم في الدين من حرج »
 وكل ما أخبر الله بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والا لزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال
 محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم
 الوقوع دون عدم الجواز اه كلام التلويح ، أقول لعل المصنف لم يلتفت الى هذا التوجيه لأنه
 مبني على كون الممكن يخرج عن الامكان بأخبار الله بعدم وقوعه وهو باطل كما أوضحه المؤلف
 فيما بعد وقرره وأقر به المضد في شرح المختصر وأتباعه واعترف به السعد أيضاً في التلويح
 حيث قال « واجب » بأن علم الله تعالى بعدم إيمان أبي لهب لا يخرج عن الامكان الى آخر
 كلامه اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله (٤) يعني التكليف بالإلحاق اه

(قوله) تسليم ان المانع التعذر الخ، أي تسليم الملازمة وما ذكر في بيانها أيضاً لكن ما ذكر في بيان بطلان اللازم من أن التعذر غير مانع لأنه إما يكون مانعاً لو كان للأمر فرض الخ ممنوع بأنه ان اريد لاغرض يعود اليه تعالى الخ وحينئذ تتم الملازمة القائلة بأنه لو امتنع لكان لتعذر حصوله فان تعذر الحصول مانع إذ لاغرض يعود الى ﴿٤٠٥﴾ الأمور مع تعذر الحصول، وأحكامه

تعالى مراعى فيها المصالح وهذا مبنى على التحسين أيضاً ولذا قال المؤلف عليه السلام وبالجملة فهذا الاحتجاج الخ (قوله) وكل مطلوب حصوله متصور الخ، هذه كبرى الشكل الأول ونتيجته قوله فكل مكاف به متصور (قوله) ولا شيء من المستحيل لذاته متصور، هذه كبرى الشكل الثاني وصغرى نتيجة الشكل الأول فقد بين هذا الاستدلال بالضرب الأول من الشكل الأول بالضرب الأول من الشكل الثاني إذ الضرب الأول من الشكل الأول من موجبتين كليتين فنتج موجبة كلية وهي فكل مكاف به متصور ثم تجعل هذه النتيجة صغرى للضرب الأول من الشكل الثاني فيكون من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية. وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الأول فينتج ما ذكره المؤلف عليه السلام بأن نقول كل مكاف به متصور ولا شيء من المتصور بمستحيل ينتج ما ذكره وهو لا شيء من المكاف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب فبان قول المؤلف عليه السلام أما كبرى الشكل الأول وقوله أما كبرى الشكل الثاني الخ وبان وجه انتاجه ما ذكره (قوله) مع عدم ما يلزم ذاته لذاته، وهو عدم

فالأمر به لفائدة الأخذ في المقدمات «والجواب» تسليم ان المانع التعذر ولا مانع سواء وأما كون حكمه تعالى لا يستدعي غرضاً البتة، فان اردت به غرضاً يعود على الأمر من تقع او دفع فهو مسلم ولا يضرنا، وان اردت به ما يعود على الأمور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح، وبالجملة فهذا الاحتجاج مبنى على إبطال التحسين والتقييد وقد عرفت ثبوتها، وما كانت هذه المسئلة ومستنداتها مبنية على مسئلة التحسين والتقييد إثباتاً ونفيًا حسن اهل المتن اما اوردناه هنا من الاستدلال «احتج» المفصلون، اما على الجواز في الممتنع لنيره فيما احتج به المحيزون مطلقاً (١)، واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكاف به مطلوب حصوله (٢) ضرورة وكل مطلوب حصوله متصور فكل مكاف به متصور ولا شيء من المستحيل لذاته بمتصور (٣) فلا شيء من المكاف به بمستحيل لذاته وهو المطلوب، اما كبرى الشكل الأول (٤) فلان طلب الشيء مفرع عن تصوره قطعاً واذا انتفى الاصل انتفى ما يفرع عليه ضرورة، واما كبرى الشكل الثاني (٥) فلانه لو تصور لتصور مثبتاً ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعاً لذاته فما يكون ثابتاً متصوراً فهو غير (٦) ماهيته وحاصله ان تصوره ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق «وتوضيحه» انا لو تصورنا اربعة ليست بزواج وكلما ليس بزواج ليس بأربعة فقد تصورنا اربعة ليست بأربعة هذا خلف، وما يقال من ان الحكم على اجتماع الضدين بالاستحالة (٧)

(١) من أن الامر به لفائدة الأخذ في المقدمات اه (٢) هذا هو الدليل الذي استدل به ابن الحاجب على امتناع التكليف بالا يطاق سواء كان ممتنعاً لذاته أولاً وقد عرفت أنه لا ينطبق على الدعوى كما ذكره المؤلف اه (٣) لا يقال لاحجر في التصور فيجوز أن يتصور وقوع الحال لأن المراد تصوره على وجه يجوز وقوعه في الخارج لا على سبيل فرض الحال اه شرح التحرير (٤) الشكل الأول هو الذي يكون الحد الاوسط محمول الصغرى وهو موضوع الكبرى ونتيجته هي أخذ محمول الاولى وموضوع الثانية اه (٥) الشكل الثاني هو الذي يكون الحد الاوسط محمولاً فيهما ونتيجته هي أخذ موضوعهما ولا تكون إلا سالبة اه وصغره هنا نتيجة الشكل الأول أعنى قول المؤلف فكل مكاف به متصور اه (٦) إشارة الى أنه لا ينتقض بما علم الله أنه لا يقع إذ لا يلزم من تصوره مثبتاً تصور الامر على خلاف ماهيته اه سعد (٧) ذكر في المواقف نقلاً عن الفقهاء ان المستحيل لا تحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع التقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل

تصوره فانه لازم له مستحيل لذاته (قوله) وما يقال من أن الحكم الخ، أورد ابن الحاجب وشرح كلامه على هذا الاستدلال سؤالين أحدهما ما ذكره المؤلف عليه السلام ولم يتعرض المؤلف عليه السلام للسؤال الآخر لطول مباحثه وحقائقها

(قوله) يستلزم تصوره ، أي تصور اجتماع الضدين فيكون الحكم بالاستحالة ملزوم وتصور الاجتماع لازم فقوله لأن الحكم بثبوت شيء هو الاستحالة وقوله لشيء هو اجتماع الضدين « واعلم » أن الحكم في عبارة المؤلف عليه السلام مراد به العلم أي التصديق وكذا في عبارة الجواهر حيث قال اذ الحكم بثبوت صفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء فتكون عبارتهما كعبارة شرح المختصر حيث قال والعلم بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ذلك الشيء لأن المؤلف عليه السلام زاد لفظ تصوره الأول أي تصور ثبوت شيء لشيء يعني تصور النسبة وهي الثبوت ولو حذفه كما في عبارة شرح المختصر والجواهر لم يحتل الاستدلال لكنه عليه السلام أوردته زيادة تقرير من حيث أن القرعية حصلت لأمرين أحدهما التصديق بثبوت شيء لشيء « والثاني » تصور ذلك الثبوت أعنى النسبة إذ لا يحصل تصورها إلا بعد تصور طرفيها فضمير تصوره عائد إلى الثبوت لا إلى شيء الأول الذي هو عبارة عن الاستحالة كما لا يخفى ولا إلى شيء الآخر الذي هو عبارة عن اجتماع الضدين لأنه يلزم منه تفرع الشيء على نفسه فتأمل وقد زاد المؤلف عليه السلام أيضاً على عبارتهما (قوله) لثبوت ذلك الشيء ، والمراد اجتماع الضدين في الواقع من غير ملاحظة تصوره ولو حذف هذه الزيادة لكان أولى لعدم الحاجة إليها والله أعلم (قوله) مدفوع الخ ، تقرير هذا الدفع متوقف على إيراد عبارة شراح كلام ابن الحاجب في هذا السؤال « وبيان ذلك » أنهم قالوا لو لم يتصور اجتماع الضدين لم يكن الحكم باستحالة الجمع بينهما وبينها هذه الملازمة بما ذكره ﴿ ٤٠٦ ﴾ المؤلف عليه السلام من قوله لأن الحكم الخ لكن قد بطل اللزوم لأننا

يستلزم تصوره لأن الحكم بثبوت (١) شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء وتصوره قطعاً مدفوع بأنه تصور واقعاً على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين (٢) كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بأن التقيضين لا يمكن أن يثبت لهما مفهوم أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وبالجملة لا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات اه سعد وهنأ قد جمع بين الطريقين وخلق أحدهما بالآخرى على ما هو ظاهر المتن اه سعد وكذا المؤلف عليه السلام هنا اه مبرني (١) كالاستحالة هنا لشيء كاجتماع الضدين وقوله بأنه تصور أي المستحيل وعبارة انسعد بأنه تصور تصوراً واقعاً الخ اه (٢) والحاصل أن الذي لا وجود له في الخارج وأنت قصدت الحكم عليه بنفي الوجود مثلاً لا يحتاج إلى تصور مورد النفي على وجه يجوز ثبوته في الخارج بل يكفيك تصوره على وجه الفرض فاذا قصدت أن تحكم على الضدين بنفي الاجتماع تتصور لهما اجتماعاً كاجتماع المختلفات الغير المتضادة ثم تنفيه اه شرح تحرير

حكناً بالاستحالة فيلزم بطلان المزوم « فقول » المؤلف عليه السلام من أن الحكم على اجتماع الضدين الخ إشارة إلى بطلان اللزوم في تلك الملازمة وقوله لأن الحكم الخ إشارة إلى ما ذكره في بيان تلك الملازمة فيكون حاصل هذا الدفع كما أشار إليه في الجواهر تسليم الملازمة في قولهم لو لم يتصور لم يمكن الحكم باستحالة الجمع بين الضدين أو منع بطلان اللزوم « وتحقيقه » أن المتنوع هو

تصور المستحيل واقعاً لاقتضائه تصور ماهيته فيلزم الخلف كما عرفت وأما تصوره للحكم عليه بالاستحالة فليس بمنتهى إذ لا يقتضي إلا تصوره باعتبار من الاعتبارات وذلك بأن يتصوره على طريق التشبيه كما ذكره المؤلف عليه السلام فقوله لو لم يتصور الخ ان أرادوا تصوره بماهيته منعنا الملازمة وان أرادوا تصوره ولو باعتبار من الاعتبارات فالملازمة مسامة وبطلان اللزوم ممنوع إذ تصوره للحكم انما هو باعتبار من الاعتبارات . فقول المؤلف عليه السلام بأنه أي المستحيل تصور واقعاً لم يرد به أنه تصور ثابتاً في نفسه لأنه يلزم منه الخلف المذكور فينافيه التقييد بقوله على طريق التشبيه ذن ثبوته على طريق التشبيه ليس مقتضياً لثبوت ماهيته واقعاً بل أراد ان تصوره كائناً على طريق التشبيه الخ فهو بمنأى قولهم أنه تصور باعتبار من الاعتبارات (قوله) فهو بالحقيقة حكم الخ ، يعني ليس المراد بالجمع المنفي عن الضدين اجتماع ماهيتهما حقيقة بل الجمع المنفي عنهما هو المفهوم المشبه بمفهوم اجتماع المختلفين وذلك متصور (قوله) بأن التقيضين ، الكلام مسوق في الضدين فلو قال ان الضدين لكن أنسب

(قوله) من حيث ان القرعية حصلت الخ ، أما مع تفسير الحكم بالعالم التصديقي فلا يخفى عدم الفائدة فيه اذ لا يحصل التصديق الا بعد تصور الطرفين والنسبة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) كما في الجواهر الخ ، ينظر ما في الجواهر فان آخر كلام القاضي هنا يشعر بأن حاصل الدفع اما تسليم الملازمة مع منع بطلان اللزوم أو منع الملازمة فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فالملازمة مسامة ، يعني ولا يضرنا التسليم اذ لم تمنع الا تصوره بماهيته لا بأي اعتبار اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

(قوله) والمثبتون بقوله الخ، ظاهره ان هذا التقرير شامل لصحبة القائلين بالوقوع مطلقا في الممتنع لذاته ولغيره وقد صرح المؤلف بذلك فيما يأتي حيث قال وهذه الشبهة يشترك فيها الخ وليس كذلك في هذا التقرير أعني كون تكليف أبي لهب من الجمع بين النقيضين انما هو في الممتنع لذاته « لا يقال » اذا ثبت الوقوع في الممتنع لذاته ثبت في ﴿٤٠٧﴾ الممتنع لغيره بالاولى « لا نقول »

الاولوية لا يثبت بها الوقوع كما لا يخفى انما يثبت بها اولوية الوقوع فقط (قوله) أي يؤمن به ، تفسير لمجموع قوله بان يصدقه في أن لا يصدقه في جميع ما جاء به (قوله) وانما يحصل التصديق بذلك ، أي بان لا يصدقه في جميع ما جاء به اذا لم يؤمن لان ما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم أن أبا لهب لا يؤمن به وما كان وجوده مستلزما لعدمه فهو محال فلذا قال المؤلف عليه السلام فصار مكلفا الخ (قوله) على اختلاف الرايين ، يعنى في المطلوب بالنهي هل الكفر أو عدم الفعل وكأن وجه تسمية الكفر عن الايمان ضد الايمان صحة ارتفاعها عن المكلف وكأنه مبنى على أنه قد يتخلو عنهما والله أعلم

(قوله) وليس كذلك ، بناء الاشتراك الذي مبنى عليه المؤلف على اختلاف الاعتبار اهـ ح عن خط شيخه كما صرح به بقوله فالاولون الخ والآخرون الخ ولعل المحشي غفل عن آخر الكلام اهـ وفي حاشية لاربيب في صحة ما ذكره الشارح عليه السلام من اشتراك الفريقين في هذه الشبهة وانما اختلفوا في وجه الاستدلال فالقائلون بالوقوع مطلقا قالوا لانه

كفهوم اجتماع المختلفين واما ما استدلل به المختلفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى « لا يكف الله نفسا إلا وسعها (١) » ووجه الدلالة ظاهره والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله تعالى نفي وقوع التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق مما فيه حرج وضيق، والمثبتون بنحو قوله (لتكليف أبي لهب (٢) بتصديقه ﴿٤٠٧﴾ في جميع ما جاء به ومنه ((٣)) أي مما جاء به (أن لا يصدقه) فقد صار أبو لهب مأمورا بان يصدقه في انه لا يصدقه أي يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين او بأنه يؤمن وبالكفر عن الايمان وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرايين (ورد) بمنع انزال الله تعالى في حق أبي لهب انه لا يؤمن ، واما قوله تعالى « ثبت يدا أبي لهب » فلا تدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان متلبسا به حال الكفر ، واما قوله تعالى « سيصلى ناراً ذات لهب » فكذلك لاحتمال ان يكون صليبه باقتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام ، واما قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم (١) » الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه أي لا يكفها الا ما يتسع طوقه فيه ولا يخرج فيه وهذا اخبار عن عدل الله ورحمته كقوله « يريد الله بكم اليسر » لانه كان في امكان الانسان وطاقته أن يصلي أكثر من الخمس ويصوم أكثر من الشهر ويحج أكثر من حجة اهـ كشاف (٢) جواب الشبهة لأبي لهب في المختصر وشرحه الجواب أنهم كفوا بتصديقه وانه ممكن في نفسه مقصود وقوعه الا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه فعلمه بالعاصين واخبره لرسوله كاخبره لنوح بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لانه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان لعلم أو خبر « نعم » لو كفوا بالايمان بعد علمهم باخبره بانهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف انتفاء وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه وجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالة منهم لما ذكرتم ولذلك لو علموا السقط عنهم التكليف اهـ (*) قال ابن الهمام في التحرير قولهم وقع ، كف أبو لهب بالتصديق بما أخبر واخبر أنه لا يصدقه وهو محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه ، غلط بل هو مما علم عدم وقوعه فهو كغيره كف بتصديقه قبل علمه أو بعده فهو تشكيك بعد القاطع لا يكف الله الآية فهو معلوم البطلان اهـ بحروقه (٣) عبارة شرح المحلي ومنه أي مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فمفهوم الممتنع لذاته اهـ

جمع بين نقيضين أو ضدين والقائلون بالوقوع في الممتنع لغيره منعوا كونه كذلك يعني جمعا الخ وقالوا هو ممتنع لغيره وقالوا لانه تعالى لما اخبر عنه الخ ما ذكره في الشرح فظهر اشتراكهما فيها اهـ لسيدى احمد بن اسحق رحمه الله ح (قوله) يعنى في المطلوب بالنهي الخ، ويمكن أن يراد بالرايين ما ذكره السعدي في شرحه على التلخيص في الجامع بين الجملتين فانه ذكر هنالك ان الحق ان الكفر والايمان قبيضان خلاف ما اختاره القزويني والله أعلم

ام لم تنذرهم لايؤمنون» فهي لا تدل على دخول ابي لهب فيها، سلمنا نزول ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين الضدين وانما كلف بالتصديق بانه لا يؤمن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقيحات (١)، سلمنا انه اريد بالغوي فالتناقض مدفوع (بمنعه) اي التكليف بتصديقه (في الكل) مما جاء به عليه السلام بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه (٢) اذ لا يجب التبليغ بما انزل الا الى من له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك (٣) وهذه الشبهة يشترك فيها (٤) من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا غير فالاولون لانه تكليف بالجمع بين التقيضين أو الضدين والاخرون بمنعون كونه جمعاً بين التقيضين أو الضدين ويجعلونه ممتنعاً

(١) يقال اما هذا الجواب فيؤدي الى تبديل إشكال بإشكال فيوجب الكفر على ما منه فر لأن المؤلف عليه السلام من يقول بان الكفار مخاطبون بالشرعيات وذلك أيضاً ثابت بالدليل الصحيح كما ستقف عليه قريباً فحينئذ أبو لهب مأثور بفعل الطاعات وقد كلف بالتصديق بانه لا يقع منه فعل الطاعات وانما يحصل التصديق بذلك مع ترك فعل الطاعات اذ لو فعل ذلك نافي لتصديقه بانه لا يفعل اه لا يقال اذا كان مذهب الرازي أن الكفار غير مكلفين بالفروع فلا يتم هذا الاستدلال لأننا نقول انه يورد ذلك على خصامة على طريق الاكراه، ويمكن الجواب عن جميع ما أورده الرازي بجواب عام ينسفع به هذا الاشكال الذي أورده وبسائر ما قرر في الاحتجاجات وهو بان الاخبار بانه لا يؤمن انما هو اخبار عن اختياره عدم الايمان مع أن القدرة على الايمان وعلى عدمه قائمة به فأمره بالايمان بعد الاخبار باختياره عدمه ليس من باب تكليفه بالحال لأن القدرة على فعله حاصلة وانما هو من باب قوله عز وجل «فاما تمشد فهديتهم فاستجبوا العبي على الهدى» لأن أفعال المكلفين جميعاً وتركهم موكولة الى اختيارهم والا لزم الجبر ومحل النزاع انما هو عند انتفاء القدرة على الفعل ولا يلزم من تكليفه بالفعل تكليفه بالاختيار لان الاختيار موكول الى فاعله اه سيدى احمد بن زيد الكسبي رحمه الله تعالى (٢) ولو سلمنا ذلك لم يضرنا فان غاية الاخبار من عالم الغيب بالواقع من اختياره لترجيح جنة الكفر على جنة الايمان وذلك لا ينافي التمكن والاختيار اه من خط قال عن خط الامام المتوكل على الله اسمعيل حماد الله تعالى (٣) والمشهور في التواريخ أنها بلغت السورة اه (٤) جعل المحلي في شرح الجمع هذه الشبهة أعنى تكليف مثل أبي لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للقائل بوقوع الممتنع بالذات وقرره بالتقرير السابق وأما القائل بوقوع الممتنع بالغير فذكر في حجته أنه تعالى كاف القليل بالايمان وقال «وما أكرم الناس ولو حرصت بمؤمنين» فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره ولما كان هذا التقرير مما يمكن اجراؤه في جانب أبي لهب بان يقال أنه تعالى كلفه بالايمان وقد علم عدمه منه جعل مولانا شرف الاسلام هذه الشبهة شاملة للتريقين ومنطبعة على الذهبين باختلاف التقريرين روماً للاختصار وعدولاً عن التطويل بتخصيص كل فريق بشبهة وانما اقتصر في متن الكتاب على التقرير الاول المختص بالامتناع بالذات لما فيه من الدقة واحتياجاً في الجواب عنه الى مزيد رعاية فتأمل ذلك والله الموفق وهو سبحانه أعلم اه من خط السيد صلاح بن الحسين الأخفش رحمه الله

(قوله) الايمان الشرعي الخ، فحينئذ لم يجتمع في هذا التكليف الضدان أو التقيضان اذ الاول مجرد الاعتقاد والثاني فعل الطاعات والمراد بالطاعات ما يشمل الاعتقاد ليحصل مجموع الايمان الشرعي

(قوله) الكافر مكلف بالفروع ، جعل المؤلف عليه السلام هذه المسئلة في تكليف الكافر وهو كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول « واعترض » ذلك الشيخ في شرح الفصول بان ما ذكره مسئلة فرعية انما فرضها الاصوليون مثالا للقاعدة الاصولية وهي أن حصول الشرط الشرعي هل يشترط في صحة التكليف كالمعقل أم لا ﴿ ٤٠٩ ﴾ ولم يذكر الآمدي وابن الحاجب

الا المسئلة الاصولية وفرضاها في بعض الصور الجزئية وهي تكليف الكافر بالفروع تقريباً لفهم وتسهيلاً للنظر والمراد بالشرط صحة الفعل كالايمان للطاعات لا بشرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الاول شرطي في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه « قال » السعد وهو في الاوامر ظاهر دون النواهي اذ لا معنى لكون الايمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته « وأجاب » بعض أهل الجواشي بان قوله تعالى « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً » إشارة الى المحرمات فيمكن أن يقال اذا كان المطلوب في النهي هو الكف فلا يبعد أن يشترط في إيجاب الكف من الزنا الا ان « نعم » اذا جعل المطلوب النهي لم يكن الايمان شرطاً شرعياً لصحته على أنه يمكن أن يقال صحة ترك الزنا بان يترتب عليه الثواب انما يحصل بعد الايمان ويراد بالصحة هنا غير المعنى الاصطلاحي قال وفيه تكلف « فائدة » والمراد بالشرط ما يكون الوجوب غير مقيد به فالمعنى أنه لا يشترط في التكليف بالواجب المطلق حصول ما هو مقدمة له فهو لاء المنازعون توهموا أن وجوب المكلف به يقيد بحصول الشرط الشرعي ذكر معنا هذا البعض من أهل الجواشي

لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بأنه لا يؤمن استحالة ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايمان والحال هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً لغيره (١) كما يقولون في من علم الله تعالى أنه لا يؤمن وستطلع ان شاء الله تعالى على بطلان عده في المحال « مسئلة » اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان فقال أصحابنا والجمهور (الكافر مكلف بالفروع (٢)) للايمان ومخاطب بها كما أنه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقاً والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرائيني من الشافعية قيل هو أبو اسحق وقيل هو أبو حامد (٣) وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي (٤)

(١) قال ابن السبكي ألا ترى أن الصادق اذا أخبر بان زيدا سيكفر غداً يجب عليك تصديقه ثم يحرم عليك أن تجعل زيدا كافراً فابو جهل والحال هذه انما كف بان يصدق بأنه لا يؤمن سواء كان على الجملة أو على التفصيل لا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم ايمان نفسه اه من شرحه المختصر (٢) قال ابن القشيري والقائلون بانهم غير مخاطبين انقسموا فمنهم من قال مستحيل عقلاً ومنهم من قال شرطاً ومعنى ذلك أن المكلف بما هو مشروط بشرط مع نهي عن ايقاعه في حالة عدم الشرط يصير سكتاً بان يفعل وان لا يفعل وهذا محال عقلاً والقائل بالمنع الشرعي يقول أنهم لما لم يجبروا عليها واذا اسلموا فلا شيء عليهم فيما مضى فلا تكليف شرعاً وجوابها ظاهر اما الاول فلانه ما كف أن يفعله بلا شرط بل ان يوقع الشرط ثم المشروط وسيأتي فيه تحقيق من كلام امام الحرمين وغيره وأما الثاني فجوابه ان عدم قضائهم تخفيف اه من شرح البرماوى (٣) قال الامام في المحصول هو ابو حامد وفي المنتخب هو أبو اسحق اه قال في النبلاء الامام العلامة الاوحد الاستاذ أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم مهران الاسفرائيني الشافعي الملقب ركن الدين أحد المجتهدين في عصره وصاحب المصنفات الباهرة ثم قال توفي يوم عاشوراء سنة ٤١٨ هـ بنيسابور اه ثم نقل الى اسفراين اه ابن خلكان (٤) في شرح البرماوى نعم قطع بعضهم بانهم مكلفون بالمناهي وإن الخلاف انما هو في الاوامر وجرى عليه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني في اصوله فقال لا خلاف بين المسلمين ان خطاب الزواجر من الزنا والتدفع متوجه عليهم كالمسلمين قال الشيخ تقي الدين وهي طريقة جيدة اه (*) واعلم ان ابن المرحل في كتاب الاشباه والنظائر قد انعكس عليه هذا المذهب فعكس أنهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي ويرده حكاية الاستاذ الاجماع كما سبق اه من شرح البرماوى « فان قلت » قد استشكل الفرق بين قول الأكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف وقولهم في المسئلة السابقة في مقدمة الواجب بأنه اذا وجب وجب تحصيل الشرط « قلت » الكلام في حصول الشرط الشرعي بالنسبة الى الصحة فعدنا لا نتوقف صحة التكليف على حصوله والمسئلة المتقدمة بالنسبة الى الواجب نفسه اذا توقف على أمر آخر شرطاً أو غيره هل يوجب المقدمة فهنا امران لا تعلق لاحدهما بالآخر اه تصنيف السامع

(قوله) لترك الزنا أو لصحته ، أي صحة الزنا حتى يكون الكافر الزاني والمؤمن التارك لازماً سواء في الحكم اه علي ح (قوله) اذا جعل المطلوب النهي ، كان في الاصل النهي ثم ضرب عليه وصحح ما ترى اه ح

دون الا وامر وقد قيل ان هذا (١) الخلاف في غير المرتد فاما هو فافتق على أنه مخاطب بالفروع وقيل أنه فيما عدا الجهاد (٢) من الفروع وأما هو فافتق على عدم التكليف به لا امتناع قتالهم أنفسهم « واعلم » أنه لا أثر لهذا الخلاف في الاحكام الذنبوية (٣) الاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما أثره في الاحكام الاخرية فالتأولون مخاطبه بمنزلة من يعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقاباً زائداً على ترك الايمان « احتج » المثبتون بما أشار اليه بقوله (لتنالوا الامر العامة) كقوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وقوله « ولله على الناس حج البيت » وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لا يصلح مانعاً من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحديث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق (٤) لان المحدث متمكن من ازالته « احتجوا » نائياً بقوله (ولا يات الوعيد) للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة (كويل للمشركين) الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى «والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق » الى قوله

(قوله) دون الأوامر ، سيأتي وجه الفرق بينهما عندهم (قوله) وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد ، ذكره في الفصول قال الشيخ رحمه الله تعالى لا التزامه احكام الاسلام ولهذا يجب عليه قضاء ما فاتته من الصلوة في رده قال والمذهب ان حكمه في القضاء حكم الأصلي وانها تسقط عنه بالاسلام فلا فرق (قوله) كالحديث النخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره في الحواشي من أن نزاع الحنفية ليس الا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلوة على المحدث وصرح بذلك الشيخ في شرح الفصول حيث قال الظاهر أنه ليس خلاف الحنفية في كل شرط شرعي بل في الايمان فقط فلذا قال المؤلف اتفاقاً واعتراض ذلك بعض أهل الحواشي بأن الذي يلوح من دليل الحنفية التعميم لكل شرط

(١) قوله ان هذا الخلاف في غير المرتد (٢) قال الأنصوي وذكر الامام في الحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن المخلص للقاضي عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه أيضاً (٣) لأنها قد تعلقت به أحكام الاسلام ولهذا لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف اه نظام (٢) في شرح البرماوى بعد حكاية الاقوال الخمسة المذكورة هنا والسادس الوقف لتعارض الأدلة حكمه سليم في التقریب عن بعض الأشاعرة وأبو حامد الاسفرايينى عن الاشعرى نفسه وفي المدارك لامام الحرمين يعزى للشافعي ترديد القول في خطاب الكفار بالفروع ونصه في الرسالة أنهم يخاطبون فيحتمل أنه أشار بالترديد الى الوقف ويحتمل أنه أشار الى أن له قولين اه (٣) أى الشرعية اه (*) مثله في منهاج البیضاوى قال الأنصوي في شرحه دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد ، منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك ، ومنها اذا قتل الحربى مسلماً فى وجوب الدية أو القود خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعي ، ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضاً وان كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ، ومنها اذا دخل كافر الحرم وقتل سيدياً فان المعروف لزوم الضمان قال في المذهب ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد مبناه على القاعدة ، ومنها فروع كثيرة نقل القاضى عن محمد بن الحسن عليه السلام الوجوب فيها تعليلاً بذلك ومذهبنا الوجوب لعدم دم الاساءة على الكافر اذا جاوز اليقات ثم أسلم فأحرم وجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده المسلم وجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت المسلم اه (٤) قد يقال فرق بين المحدث والكافر فان المحدث يمكن القعل بعد رفعه والكافر لا يمكن القعل لامع بقاءه ولا بعد رفعه وامكان القعل شرط في التكليف فينظر اه وأقول هذا فرق من وراء الجمع لأنه يعنى الفرق بين المزيلين أعنى الفصل والاسلام وهو لا يضر لأن القياس من المؤلف فيما بين الوصفين المانعين وهما الكفر والمحدث ولم يبد بينهما فرقاً اه سيدى احمد بن زيد رحمه الله تعالى

« ومن يفعل ذلك يلق أنما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً (١) » قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى (ماسلككم في سقر) قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ، وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكاة ، ولا يقال أنه تعالى إنما حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكاة ومن الجائز أن يكون تعليلاً بخلاف الواقع كحكايته عنهم في قوله تعالى « والله ربنا ما كنا مشركين » وقوله تعالى « ما كنا نعمل من سوء » ونحوها ومن المعلوم أنهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم في شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب ، لانه يحجب (٢) بوقوع التكذيب في قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ولو سلم قترك التكذيب لا يحسن هاهنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكاة كذباً لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاهها الله تعالى عنهم فانه لا يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها (٣) وتكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة وأما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض أصلاً فتكون الآية عريّة عن

(قوله) ومن يفعل ذلك يلق أنما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً (١) فانه إشارة لما سبق من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلاً عدول عن الظاهر وفيه دليل على حرمة الكل لانه لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب وبالجملة لا بد أن يكون لكل من المذكورات مدخل في استحقاق العذاب ولا نفي بالحرام سوى هذا (قوله) وفيها دلالة على أنهم يعاقبون على ترك الصلوة، لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لذلك ليظهر في كلامه توجه السؤال الآتي إذ لو ذكره هنا لم يتوجه بعده السؤال (قوله) لا يحسن هاهنا ، أي في قوله « ماسلككم » الآية

(١) وجه الاستدلال ان قوله ومن يفعل ذلك عام للعقلاء سواء كانوا كفاراً أو غير كفار وان قوله ذلك إشارة الى جميع ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا لأن جعله إشارة الى البعض كالشرك مثلاً خلاف الظاهر وإذا جعل إشارة الى جميع ما تقدم كان الكل حراماً إذ لا معنى لضم غير الحرام الى الحرام في استحقاق العقاب وإذا كان كل واحد من المذكورات حراماً كان لكل منها مدخل في استحقاق العقاب فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالتقوى لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات ، ولقائل أن يقول هذه الآية لا تكون حجة على القائلين بالتفصيل بين الأوامر والنواهي اه جواهر (٢) قوله لأنه يحجب ، متعلق بقوله لا يقال الخ وإذا كان السؤال في غاية الضعف قبل فيه لا يقال كما انه اذا كان قوياً قيل ورد عليه أو نحو ذلك ، وحاصل هذا الجواب ان قولكم لم يكذبهم في شيء منه مردود فانهم لما قالوا « والله ربنا ما كنا مشركين » كذبهم الله عقيب ذلك بقوله « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » ولما قالوا ما كنا نعمل من سوء كذبهم عقب ذلك فقال « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » ومعنى بلى كنتم تعملون السوء وإذا كذبهم فيما يعلم العقل كذبهم فيه وجب تكذيبهم فيما يحتمل الصدق والكذب وهو قولهم لم نك من المصلين ولم يكذبهم فيه بل أقر كلامهم فدل على صدقه ، وقوله ولو سلم يعني ولو سلم أنه لم يكذبهم في الآيتين المذكورتين بان يقال يحتمل انه تأخر نزول قوله تعالى « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » وقوله تعالى « بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون » عن نزول الآيتين قبلهما فترك التكذيب هنا أي في قولهم « لم نك من المصلين » لا يحسن الخ اه لسيدى عبدالقادر بن احمد (٣) عبارة السعد لأن في تقرير الحكاية وترك الانكار تصديقاً لهم وإنما يترك الانكار حيث يستقل العقل بمعرفة وهي أخصر وأوضح كما لا يخفى اه

(قوله) ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب ، أي التكذيب بيوم الدين الذي هو عدم الايمان (قوله) عديدة الأثر ، أي الفائدة في اقتضاء هذا الحكم ﴿٤١٢﴾ وهو سلوك سقر (قوله) تأويل المصلين بأهل الصلوة ، أي يحمل المصلين على

الفائدة ولا يصح أن يكون الوعيد على مجرد التكذيب لاستلزام كون سائر القيود (١) عديدة الأثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثاً (٢) ولا يفيد تأويل المصلين بأهل الصلوة لغنا (٣) « ولم نك نطعم المسكين » في ثبوت المدعى « احتج » النافون بأن الكفر مانع عن الايمان بالفروع فلا يمكن الامتنال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتنال إما في حال الكفر ولا يمكن واما بعده ولا يمكن أيضاً لسقوط الامر عنه (٤) والامتنال فرع (٥) ، (و) الجواب لان تسليم ان (الكفر) مانع عن الايمان بالفروع وانما يكون مانعاً لو كان رفعه مستحيلاً لكنه (غير مانع لامكان رفعه) بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتنال حال الكفر يلزم مثله في المحدث ، والجواب الجواب والحق ان ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع (٦) والضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي (٧) « احتج » المفسلون بان النهي يقتضي ترك النهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتنال والامتنال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتنال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة (و) الجواب أنه (يستوي الفعل والترك) في

المسامين بأن يراد بالمصلين أهل الصلوة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم نهيت عن قتل المصلين (قوله) لغنا قوله ولم نك نطعم المسكين ، هذا التأويل انما يتم على تقدير تسليم ان المراد بالمصلين المسلمين وهو غير مسلم لفوات المناسبة مع هذا التأويل في قوله « ولم نك نطعم المسكين » بانه عبارة عن الزكوة لانه الاطعام الواجب ولانه اذا كان التعذيب على ترك الاسلام لم يجب عليهم الزكوة عند المخالف فلا يصح التعذيب على تركها فينافي هذا التأويل كما ذكره في شرح المختصر وحواشيه (قوله) لسقوط الامر عنه ، لعدم وجوب القضاء اتفاقاً (قوله) فرعه ، أي فرع الامر (قوله) والحق ، لما كان الجواب الأول الزامياً أجاب المؤلف عليه السلام بما تنصل به الشبهة فقال والحق ان ذلك أي عدم امكان الامتنال ضرورة بشرط وصف الموضوع لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافراً كما ذكره بعض أهل الحواشي (قوله) لا ينافي الامكان الذاتي ، فالامتنال حال الكفر ممكن بمعنى ان عدمه ليس بضروري لان الكفر الذي لأجله امتنع الامتنال ليس بضروري فعدم الامتنال التابع له ليس بضروري بالاولى (قوله) ويستوي الفعل

(١) وهي نك « من المصلين الخ (٢) وذلك باطل لان الله تعالى رتب الحكم عليها أولاً في قوله تعالى « لم نك نطعم المصلين ، ولم نك نطعم المسكين » فان قيل اذا وجد الامر بالمستقل لم يحز احالة الحكم على غيره ، قلنا لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان مجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سبباً لدخول مطلق الجحيم اه محصول باكثر اللفظ (٣) قال الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام لقوات المناسبة في قوله « ولم نك نطعم المسكين » اذ هو عبارة عن الزكوة لانها الاطعام الواجب فيحمل على ان المراد فاعل الصلاة ليتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة اه قال الامام المهدي عليه السلام لان الظاهر خلاف ذلك ، سلمنا فهذا لا يستقيم لهم في قوله « ولم نك نطعم المسكين ، وكنا نخوض مع الخائضين » فان هذين مصرحان بان عقابهم بالاخلاق بذلك لا يترك الاسلام قطعاً فهما على ما يقتضيه النطق لا المقهور اه (٤) بالاسلام لان الاسلام يجب ما قبله اه (٥) يعني الامر كالامر بالكتابة والقلم حاضر يمكنه تناوله اه برماوى (٦) بان يقال الكفر مانع من الايمان بالفروع مادام كافراً لادائماً ، وقوله بالضرورة الوصفية يعني المقيدة بقوله مادام كافراً اه من خط سيلان (٧) قال سعد الدين وتحقيقه ان الكفر الذي لأجله امتناع الامتنال ليس بضروري فكيف امتناع الامتنال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لاتنافي الامكان الذاتي وفي تسميتها بالضرورة بشرط وصفية المحمول نوع تسامح وكأنه شبه ثبوت الوصف العنوانى للذاتي بثبوت المحمول للموضوع اه « قلت » وكأن المؤلف عليه السلام عدل هنا الى قوله ضرورة بشرط وصف الموضوع لأجل هذا التسامح والله أعلم اه

والترك ، هذا اشارة الى مذهب المفسلين وشبهتهم والجواب عنها ، فالظاهر أنه معطوف على قوله والكفر غير مانع

(قوله) هذا اشارة الخ ، بل الظاهر انه استثناف اذ قوله الكفر الخ سيق ليبيان القول الثاني وقوله ويستوي الخ بيان للقول الثالث

إمكانهما من الكافر كما يبينه فلا يحتاج إلى إعادته ﴿مسئلة﴾ في بيان المكاف به (١) واختلاف فيه (قيل المكاف به في النهي فعل هو الكف) للنفس عن الفعل (٢) وهذا قول جمهور الأشعرية وأبي علي الجبائي وأبي القاسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القاسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول والدنا المنصور بالله قدس الله روحه (لأنه) أي الفعل هو (المقدور لا نقى) الفعل (لأنه عدم محض فليس أثراً للقدرة) ولأن عدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها أثراً لها، قال أبو علي وأبو القاسم ولأن العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكاف به نقياً محضاً

و (قوله) كما يبينه ، إشارة إلى ما سبق من الاستدلال على التكليف بالأوامر العامة وآيات الوعيد ومن أنه يمكنه دفعه بأن يعلم الخ (قوله) هو الكف ، وقيل فعل الضد كذا في الجمع فلو قال المؤلف عليه السلام هو فعل الضد لعمل الكف وفعل الضد فإن المؤلف عليه السلام قد أطلق الضد على الكف كما تقدم وفيه ما عرفت وسيأتي الاكتفاء بفعل الضد في قول المؤلف فيتوجه الخطاب إلى فعل الضد (قوله) عدم محض ، يعني والقدرة أثرها الإيجاد فليس عدم الفعل أثراً وكان المؤلف عليه السلام إنما قال عدم محض ليخرج مثل امتنع وأبي فانهما وإن كانا عديمين لكن ليسا بعدم محض والله أعلم

فتأمل والله أعلم اهـ عن خط شيخه (قوله) إشارة إلى ما سبق ، هو إشارة إلى قوله يمكنه دفعه بأن يعلم الخ فتأمل اهـ عن خط شيخه

(١) أي في النهي وكأنه ترك التقيد لظهوره من السياق اهـ (٢) وفي صحيح مسلم في بيان اسم الصدقة يقع على كل نوع ﴿حدثنا﴾ أبو بكر بن أبي شيبة ﴿حدثنا﴾ أبو اسامة عن شعبة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال على كل مسلم صدقة ، قال أ رأيت أن لم يجد قال يعتزل بيده فينقع نفسه ويتصدق قال أ رأيت أن لم يستطع قال يمشي في طلب الصدقة قال أ رأيت أن لم يفعل قال يسكنك عن الشر فانها صدقة اهـ من خط سيدى العلامة عبد القادر بن أحمد (*) قال السبكي في طبقاته أقول لقد وقعت على ثلاثة أدلة تدل على أن الكف فعل لم أر أحداً عن عليهما أحدهما قوله تعالى وقال الرسول يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً فتأمل إلى أن قال والحاصل أن الأخذ التناول والمهجور المتروك فصار المعنى تناولوه متروكا أي فعلوا تركه وهو واضح على جمل اتخذ في الآية متمدياً إلى اثنين فانهما مهجوراً وهو الواقع فيها ولا يجوز أن يكون متمدياً إلى واحد لكلا يتخل المعنى إذ يلزم أن يكون القوم اتخذوا القرآن ويكون مهجوراً حالاً فيلزم اتخذه في حال كونه مهجوراً وهو عكس المعنى فانهم اتخذوا هجره ولم يتخذوا اقامته إلى أن قال فتبين كون اتخذه هنا متمدياً وهو واضح متعين في هذه الآية وفي قوله تعالى واتخذ الله إبراهيم خليلاً لأن المعنى على أنه اتخذه خلاته لانه اتخذه ذاته في حال خلاته وفي قوله تعالى «أفأرأيت من اتخذ إلهه هواه» وأنا أقول في الآية دليلان لمسئلتين مسئلة من علم الأصول وهي أن الترك فعل كما أوضحت لك ومسئلة من علم النحو وهي الرد على القرافي في دعواه ان الثاني من مفعولي ظننت وأخواتها حال لا مفعول ثان وقد رد عليه النجاة بوقوعه مضرباً نحو ظننتك ولو كان حالاً لم يجوز لأن المضمرات معارف والاحوال نكرات وفيما تلوت من الآيات الثلاث رد عليه فانه يلزمه اختلال المعنى ، والثاني حديث أبي جحيفة وساق سنده إلى أبي جحيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «أي الأعمال أحب إلى الله» قال فسكتوا فلم يجبه أحد «فقال حفظ اللسان» ، والثالث قول قائل المسلمين من الانصار رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل بنفسه في بناء مسجده لئن قعدنا والنبي يعمل * لذلك منا العمل المضلل اهـ المراد نقله باختصار ذكره في خطبة كتابه في الكلام على الايمان والحق انه احتجاج غير ناهض فان الترك هنا مستمر لفعل فان ترك القرآن انما هو ترك أحكامه كما أشارت إليه عبارة الكشف ، من لا يحل شيئاً فيحرمونه ويحرم شيئاً فيحلونه ومثل ذلك فعل قطعاً فإيقاع فعل الاتخاذ على الترك وصحة حمل أحدهما على الآخر لا يتعين أن يكون للتصادق لجواز أن يكون لاستنزام الترك فيما نحن فيه الفعل وهو ظاهر اهـ من أنظار حسام المحققين زيد بن محمد قدس سره

(قوله) وإن لم يشأ لم يفعل «حاصله» أنا لا تقصر القادر بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أو لم يشأ الفعل لم يفعل لأنه فعل العدم «قلت» فيظهر قول المؤلف عليه السلام فيدخل في المقذور عدم الخ (قوله) وكان الفعل ما يصح ترتيبه الخ، هذا دفع لما قيل أنه يصدق على عدم الفعل من وجب منه الفعل بالذات أنه لم يشأ فلم يفعل وليس عدم فعله أثراً لقدرته بالاتفاق - ووجه الدفع أنه قد اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعل وهذا ما أراده بقوله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية وبه يظهر قوله عليه السلام ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك (قوله) إذ يمكنه أن يفعل فيستمر الخ، قال بعض أهل الحواشي فيصير الحال أن كون العدم أثراً للقدره إنما هو بالعرض بمعنى أن القدرة لا ترفعها ﴿٤١٤﴾ لا بمعنى أن القدرة تفعله وتوقعه كما في الوجود فالمراد بكون الفعل مكلفاً

به هو هذا المعنى وهو أن العبد مكلف بأنه لم يرفع استمراره

(قوله) حاصله أنا لا تقصر الخ، أقول فيه بحث أما أولاً فلأن كلامه رحمه الله مشعر بأن ترك الفعل مما لم تتعلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل قد يترتب على إرادة العدم وقد يترتب على عدم إرادة الوجود على ما هو مصرح به في الكتب الكلامية وأما ثانياً فلأن تفسير القادر بما ذكر تفسير منسوب إلى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة أثبتوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بأن هذا المعنى ليس معنى الاختيار ولا ينافي بالإيجاب فالاصوب أن يقال أنا لا تقصر القادر بالذي إن شاء فعل وجود الفعل وإن شاء أو لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذي يصلح منه الفعل إن شاء فعل وجوده ويصلح منه الترك إن

لاستحالته فيتوجه الخطاب إلى فعل الضد (١) (وقيل) بل المكلف به في النهي (نفي الفعل) وهذا قول أبي هاشم وجهور المعتزلة والغزالي واحد قولي القاضي أبي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي أحمد بن يحيى عليهما السلام (٢) لانه واقف على اختيار العبد للقطع بأن القادر المختار هو من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل (٣) فيدخل في المقذور عدم الفعل إذا ترتب على عدم مشية الفعل وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية ويخرج عنه من العدم ما ليس كذلك (ولا نسلم انه) أي النفي (ليس أثراً) للقدره (فإن استمراره يصلح لذلك) أي لكونه أثراً إذ يمكنه أن لا يفعل فيستمر النفي (٤)

(١) وفيه نظر لأن النهي قسم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً ولكان النهي من الأمر، وقسم الشيء لا يكون قسماً منه أنه زركشي على الجمع، وتقاتل أن يقول إنما كان الضد مطلوباً بطريق الاستلزام للنهي فالقسام بالقصد متميزة (٢) والسيدان م بالله وأبي طوص بالله والسيد مانكديم والأمير الحسين ونسبه في الأصول إلى جمهور أئمتنا (٣) هذا محل بحث ونظر فليراجع في حاشية ميرزاجان فقد أطال فيه وأطاب (٤) وقد نقلنا هنا في الحاشية التي على سيلان من حاشية ميرزاجان ما فيه الكفاية فطالعاه وفي نجاح الطالب أبحاث هنا نفيسة (٤) فالحق أن نذهب إلى أن عدم الفعل مقدور لا بمعنى أن في قدرتنا أن نفعله ونحده حتى يقال أنه عدم وأزلي لا يصلح لذلك بل بمعنى أن في قدرتنا إبقاؤه على حاله بأن لا نفعل وأن تقطع استمراره بالآتيان بالفعل وعلى ما قررناه يظهر الجواب عن قول الكعبي في نفي المباح إذ لا يتوقف ترك الحرام على فعل وجودي مضاد له حتى يكون ذلك واجباً لأنه مقدمة الواجب فتأمل «والحاصل» أنا نعم بالرجوع إلى الوجدان في مثل تلك الصورة أنه لا يصدر من المكلف فعل وجودي بل إنما يحصل باستمرار العدم فإن أريد بالمكلف به ما يقابل العدم فلا وجه للعُدول وإن أريد فعل وجودي غير ذلك فقد عرفت عدمه اه ميرزاجان

شاء أو لم يشأ فلم يفعل شيئاً لأنه فعل العدم. وأما ما قيل عليه من أنه لا يكفي في كون العدم أثراً بمجرد أنه لم يشأ فلم يفعل لأن ما لم يفعل الموجب بالذات يصدق عليه أنه لم يشأ فلم يفعل وليس أثراً للقدره بالاتفاق فاقول مدفوع عنه رحمه الله لانه اعتبر في كون العدم أثراً أنه لم يشأ فلم يفعل بعد أن كان بحيث إذا شاء فعل فيخرج ما لم يفعل الموجب بالذات «والحاصل» أنه جعل عدم الفعل مستنداً إلى عدم المشية التي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا التقاتل المعترض أنه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره قيداً لترتيب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر اه ملا ميرزاجان ح

وان يفعل فلا يستمر وما ذكره أبو علي وأبو القسم مبني على أصل باطل وهو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال، والترك عبارة عن ضد ذلك الفعل لا تقيضه ﴿مسئلة (١)﴾ في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك (و) المختار ان (التكليف بالفعل قبل حدوثه) بوقت يتمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه (٢) ليتمكن الامتنال وهذا قول عامة العدلية والجلوني والغزالي والآمدي وابن الحاجب وادعى الآمدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا وقاه المعتزلة، وقال الجلوني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل (٣)، وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفاً بالفعل عند مباشرته له (٤) قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق (٥) ثم أن قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مأموراً في الزمن الثاني ان أراد انه اعلام بانه سيصير مأموراً بذلك الامر

(١) قال القرافي هي أعظم مسئلة في اصول الفقه مع قلة جدواها فانه لا يظهر لها فائدة في القروع اه من شرح أبي زرعة (٢) لأن المكلف مهما لم يعرف ذلك لم يتمكن الامتنال اه شرح فصول (٣) اذ هو خارق للاجماع ولأن القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة اه من شرح التحرير (٤) قال الاصفهاني في شرح المنهاج مالفظة قالت المعتزلة الفعل عندالمباشرة واجب الصدور وكل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور وكل ما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف اليه بالاتفاق فالتكليف انما يتوجه قبل المباشرة، أجاب المصنف أي البيضاوي في متن المنهاج باننا لانسلم ان كل ماهو واجب الصدور ليس بمقدور فان وجوب الصدور اما أن يكون حال القدرة والداعية أو قبل القدرة والداعية فان كان قبل القدرة والداعية فهو ليس بمقدور وان كان وجوب الصدور حال القدرة والداعية فهو مقدور والكلام فيما هو واجب الصدور حال القدرة والداعية فحينئذ لا يخرج إعن كونه مقدوراً فيتوجه التكليف اليه « واعلم » أن هذه المسئلة قد اختلف تحريرها وتقرير مذاهب الاشاعرة والمعتزلة فيها في الاحكام والمختصر والمحصل والتحصيل والمنهاج ومنها هذا الاختلاف اضطراب كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري اه (٥) الى هنا كلام الرازي اه

(قوله) والترك، عبارة عن ضد ذلك الفعل وهو الكف أو فعل الضد وقوله لا تقيضه وهو عدم الفعل (قوله) بوقت يتمكن المكلف فيه الخ، في القسطاس والفصول أقل مايجب التقدم باربعة أوقات وقت يسمع فيه الخطاب ووقت ينظر في حكمه ووقت يحصل فيه العلم أو الظن والوقت الرابع يأخذ في الفعل وعبارة المؤلف شاملة لأنه وصف الوقت بقوله يتمكن المكلف الخ والتسكن انما يحصل بهذه الاربعة لكن اما وصف الوقت الرابع بالتقدم فيه خفاء (قوله) ما تضمنه، الضمير مائد الى الامر الدال عليه التكليف (قوله) وقال الشيخ أبو الحسن الى قوله انما يصير مكلفاً الخ، هذا هو المنقول عنه في الكتب المشهورة كما ذكره السد واما ابن الحاجب وشارحه فقد نسبوا الى الأشعري أنه يقول بثبوت التكليف قبل الفعل وانه باق حال حدوثه لا ينقطع وعبارة ابن الحاجب قال الأشعري لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه

(قوله) ووقت ينظر في حكمه، لعل الوقت الثاني والثالث فهما تداخل تأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) عائد الى الامر الخ، لعله يعود الى التكليف فتسأمل اه ح عن خط شيخه

(قوله) فهو اعلام والزام ، يعنى أن الاعلام بما يتضمنه الامر لا يخرج عن كونه أمراً ألا ترى ان اوامر القرآن متقدمة على أفعالنا وهي أمر لنا بالاتفاق (٢١٦) والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ويسمى أمراً له هكذا ذكره

فهو اعلام والزام ولا يزيد بالتكليف قبل الفعل الا الالتزام به قبله ، وان أراد أنه اعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فخلافة معلوم ضرورة (١) على أنها حال استغناء عن الحث والتعريف وأيضاً يلزم ان يكون صيغة افعال للخبر لا للانشاء ، وتصريح الجويني وغيره بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين ، احدهما ان القدرة مع الفعل ، والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه المسئلة (٢) عكس مذهبه فيها « احتج » اصحابنا بوجوه ، منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه لانتفت فائدته لان حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى قوله (والا انتفت فائدته) ، ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً والطلب من حيث انه طلب يتمتع اجتماعه مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ان لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب اتفاقاً والا لزم طلب الحاصل وانه محال (٣) واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافياً لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم وتقيض اللازم (٤) « احتج » الاشعري ومن وافقه (٥)

(١) اذ لا امر آخر حال الفعل بالاتفاق اه (٢) وهو انه انما يصير مكلفاً عند مباشرته لانه ذكر في احدي القاعدتين ان التكليف قبل الفعل وهو ينافي ما ذكر هنا اه (٣) لانه تكليف بغير الممكن اه (٤) واللازم ان لا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب وتقيض حصوله وقت الطلب اه (٥) والتحقق أنه قبل المباشرة تكليف بايقاع الفعل في الزمن المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدوراً ومختاراً له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى إيقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل عملاً لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يدفع قولهم ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعهما واجب فلا تكليف الا بالحال لان في الاول تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه زرکشى على الجمع والله أعلم واحكم (*) قال الشيخ جيم الدين محمد بن جلال الدين عبد القادر الواسطي رحمه الله تعالى في شرحه للنهجاك ما لفظه قال السيد العبري « واعلم » ان الكلام في المسئلة مشكل لان الفعل قبل القدرة أعنى القوة المؤثرة المستجيبة لشرائط التأثير متمنع الصدور وعندها واجب الصدور وحينئذ يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفاً به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب الصدور مكلفاً به وكلاهما مستلزمان للتكليف بالحال لكونه على أحد المذهبين تكليفاً بالمشروط عند عدم الشرط وعلى الثاني تكليفاً بتحصيل الحاصل اه كلامه ولعله ما أوى اليه زرکشى في جوابه السابق عن معنى هذا اه

الامام المهدي عليه السلام وقرره الشيخ العلامة في شرح الفصول واعترفته في القسطاس بمنع كون أوامر القرآن أمراً لنا بل انما يثبت الحكم في حقنا بدليل مفصل من اجماع أو نحوه « قلت » وما ذكره يناسب القول بان القرآن خطاب للوجودين وما ذكره أصحابنا متوجه ان سلم المخالف أن الأمر المتقدم الزام فانه ذكر أبو الحسين أن الأشاعرة أرادوا أن الأمر اذا تقدم لا يسمى أمراً فاذا حضر سمي أمراً لكنه قال وهو باطل بالاجماع على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل حضور وقتها (قوله) وتصريح الجويني مبتدأ خبره يدل الخ ، وذلك لقوله أن التكليف قبل الفعل وهو موافق لما سبق للمؤلف عليه السلام في بحث التكليف بالحال حيث قال وادخل فيه الاشعري جميع التكليف لا تتفاء القدرة حال التكليف لتقدمه على الفعل والقدرة انما هي حال الفعل (قوله) والا انتفت فائدته ، أي التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا (قوله) ومنها ان التكليف طلب اتفاقاً الخ ، حقق المؤلف عليه السلام هذا الاستدلال بوجه لا يرد عليه ما أورده السعد

على تقرير ابن الحاجب وشارحه وقد بيناه في حاشية على الحاشية (قوله) بين عين الملزوم ، وهو الطلب و (قوله) وتقيض اللازم ، وهو حصول المطلوب

اقتصر على قوله ان القدرة متعلقة

الح (قوله) عدمت عند حدوث المقدور، لأنها لما تقدمت والقرض أنها لا تبقى حدث المقدور عند عدمها (قوله) متعلقاً بها، الاولى متعلقاً لها (قوله) ان معناها ، أي القدرة (قوله) وإنما يعقل ، أي التمكن قبله أي قبل الفعل (قوله) ممنوع في جميع الاعراض، فان بعض الاعراض تبقى كالقدرة قال في التذكرة لابن متويه لأن أحدنا لا يخرج عن كونه قادراً الا عند ضد أو ما يجري مجراه على وجه لولاه لاستمر كونه قادراً وقد جمع بعض العلماء ما بقي ولا يبقى في أبيات مشهورة (قوله) ويلزم منه أن لا يكون المكلف مأموراً ان لم يفعل ، الفرق بين هذا وماقبله وان كان حاصل هذا سلب التكليف ان الاول لا يتوقف سلب التكليف فيه على عدم الفعل والثاني متوقف عليه ولم يذكر الشيخ رحمه الله تعالى فيما نقله عن الاسنوي الوجه الثاني

(قوله) وقد جمع بعض العلماء الح، هي قوله :

ماليس يبقى من الاعراض أربعة وستة وهي الآم أرادات ظن وصوت فناء شهوة نظر ونقرة واعتقاد والكرهات والباقيات حياة قدرة معها كون وتأليف جمم واعتيادات لون وريح وطعم والرطوبة أو ليس كذلك برودات حرارات

اح

بأنه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه وهو محال (١) ، بيان الملازمة من وجهين ، احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال ، وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقاً بها واما بطلان اللازم (٢) فظاهر « واجيب » بمنع الملازمة ، والوجهان المذكوران في بيانها ينتقض أولهما بقدرة الله تعالى عندهم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور واللازم قدم العالم (٣) ، والصحيح ان معناها معنى التمكن (٤) من الفعل وإنما يعقل قبله ، وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو سلم فلانسلم زواله لا الى بدل بل يلحقه (٥) امثاله ، (و) لو سلمت الملازمة فانه (يلزم من كون القدرة حاله (٦)) خاصة (سلب التكليف (٧)) اذ يقول كل عاقل لا أفعل حتى اكلف (٨) ولم اكلف حتى أفعل (و) يلزم منه ان (لا يكون) المكلف (مأموراً (٩) ان لم يفعل) ما امر به والمعلوم من الدين خلافه

(١) هذا يوافق ما تقدم ان الاشعري لم ينص على جواز تكليف مالا يطاق اه (٢) وهو قوله لكان تكليفاً بمالا قدرة عليه اه (٣) اذ القدرة لا تنفارق مقدورها عندهم والعالم مقدور فيلزم أن يكون قديماً اه (٤) وجد في نسخ من الكتاب لفظ «معنى» التمكن والظاهر عدمه وعلى وجوده فمعناه ان معناها متحد بمعنى التمكن فعنى قدر على الفعل وتمكن منه واحد اه من خط سيدنا حسن المغربي (٥) وفي نسخة بل تحلله امثاله اه (٦) أي حال الفعل لا قبله اه (*) الصواب ويلزم من كون التكليف حالة سلب الح فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٧) قال السبكي في جمع الجوامع قال قوم لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فاللام قبلها على التلبس بالكف عن الفعل النهي عنه لأن الامر بالنهي يفيد النهي عن تركه اه محلي ، قال أبو زرعة قوله فاللام الح جواب عن سؤال مقدر على هذا القول تقريره أن القول به يؤدي الى سلب التكليف فانه يقول لا أفعل حتى اكلف والقرض أنه لا يكف حتى يفعل ، وجوابه انه قبل المباشرة متلبس بالترك وهو فعل فانه كف النفس عن الفعل فقد باشر الترك فتوجه اليه التكليف بترك الترك حالة مباشرته الترك وذلك بالفعل وصار اللام على ذلك وهو جواب نفيس أشار اليه امام الحرمين في مسئلة تكليف مالا يطاق اه كلامه وقال البرماوي في شرح ألقية بعد ان نقل كلام الجمع السابق مألظه واستصوبه بعضهم قلت وهو عجب فان النهي عن الضد فرع تعلق الامر فاذا لم يتعلق قبله فكيف يلام على التلبس بالكف اه منه (٨) وقت حصول القدرة وحصولها وجود الفعل بها والله أعلم اه (٩) ويلزم أن لا يكون المأمور عالماً بكونه مأموراً قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأموراً قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون عالماً بذلك اه من الاسنوي مع تصرف ويلزم أيضاً أن (ماعصى مكلف اذ لا تكليف عندهم الا حال وجود الفعل ولا يستحق ذمًا كذلك ويتمتع التكليف به أي بالفعل عند حدوثه لما عرفت من استحالة إيجاد الوجود الا عند مجوز تكليف المحال وقد عرفت بطلانه اه فصول وشرحه للشيخ رحمه الله : ﴿ ان تخففة من التقيلة وخبرها ماعصى واسمها فيها اه

(قوله) من ثالث الابحاث ، هو ﴿ ٤١٨ ﴾ الاحكام وفيه أربعة فصول (قوله) أصله وتفصيله ، الظاهر ان المراد بفهم الاصل ان يعرف

ويلزم أيضاً (١) دخول الخلف (٢) في خبره تعالى ان لم يفعل ، بيانه أنهم قد جعلوا الامر السابق اعلماً فقط فاذا لم يفعله الشخص لم يكن مأموراً لانه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا أمر فيكون الاخبار بمحصول الامر غير مطابق **فصل** في بيان المحكوم عليه وأحكامه وهو الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم (المحكوم عليه (٣) هو (المكلف) وفيه ثلاث مسائل **مسئلة** (الفهم شرط التكليف) يعني يشترط أن يكون المكلف فاهماً لخطاب التكليف (٤) أصله وتفصيله (٥) فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال ، وأما البعض الاخر فوافقوا لا تخاشياً عن لزوم تكليف مالا يطاق بل تقادياً من لزوم انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور التمييز للامتنان وتوطين النفس عليه من فاهم الخطاب أصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضاً (٦) وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فختلف فيه فقيل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فتمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه مقامه على سائر العقلاء من الحجة ولزمه ما لزمهم ، ولا يلزم عليه (٧) قبول الشهادة منه واقامة الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام تتعلق بغيره ولا تثبت الا بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات (٨) بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها اذا كمل عقله

(١) الأول حذف أيضاً لان هذا الالتزام انما هو نتيجة أن لا يكون مأموراً فتأمل اه سيدنا حسن المغربي (٢) ضبط بضم الخاء وفتحها والظاهر صحة الضبط فالضم لأن فيه اختلاف ما وعد من أنه سائر في المستقبل والخالف باطل والفتح بمعنى باطل لذلك الاخلال اه (٣) يعني حكماً تكليفاً وأما الوضعي فقد يكون على غير مكلف كالحكم على الزنى بسبببته للجلد ويقال غالباً انه قد يحكم على غير مكلف كالحكم على الصبي بوجوب الزكوة في ماله وكذلك على مذهب المعتزلة في الحكم على الله بوجوب الواجبات الستة اه (٤) في فصول البدائع اشترط في صحة التكليف فهم المكلف له بمعنى تصوره لاتصديقه والازم الدور وعدم تكليف الكفار فلا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصده وامثالها ، كيف والدليل العقلي غير فارق اه (٥) في حاشية أصله كالمعارف الالهية وتفصيله كالشرعية اه (٦) من كونه مطلقاً أو مقيداً أو نحو ذلك اه (٧) الضمير في عليه للقول المدلول عليه بقوله فقيل اه سيدى دى الدين احمد بن اسحق (٨) المذكورة الشرعية والعلم من الامارات على معنى ما سبذ كره قريباً من جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون التهم معه أكثر فاعلى هذا المراد العلم من طريق الشرع اه

المكاف مثلاً أن أقيموا الصلوة خطاب تكليف وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الاقامة والصلوة ومعنى الامر بذلك ليفهم انه خطاب تكليف باقامة الصلوة من الخطاب ولعل فهم التفصيل يعني عن فهم الاصل فينظر ولم يتعرض لذلك في شرح المختصر وشرح الفصول والذى في حواشي السعد ومثله في شرح الشيخ للفصول بأن يفهم من الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتنال لابان يصدق بانه مكلف والازم الدور وعدم تكليف الكفار (قوله) ما قام على سائر العقلاء من الحجة الخ ، قد فهم بعض الناظرين ان هذا معنى افراد التكليف العقلي عن الشرعي كما هو المختار عند جمهور المعتزلة وليس كذلك فان الظاهر عموم ما ذكره المؤلف للعقلي والشرعي وانما قصد المؤلف عليه السلام اخراج بعض التكليفات الشرعية وهو ما يتعلق بشيئه لما ذكره من الفرق واما الافراد فعناه ان من تم له العلوم العقلية خوطب بالاحكام العقلية كشكر المنعم فيعاقب على الاخلال بها (قوله) ما يتعلق به من الاحكام ، أي العقلية والصلوة من الشرعية (قوله) وبفهم التفصيل ان يعرف معنى الخ ، بل الظاهر ان المراد بتفصيله ما ترتب عليه الصحة فلا اغناء كما ذكره القاضي فتأمل اه ح عن خط شيخه وهو معنى ما ذكره القاضي عن السعد والشرع اه ح (قوله) وأما الافراد ، يعني افراد الاحكام العقلية اه ح

(قوله) وان لم يعلم الكمال ، يعني باماراته الشرعية (قوله) وان قارب ، أي المميز وهو متصل بقوله كنسبة غير المميز الى البهيمة و (قوله) كفهمه ، أي كفهم نفسه بعد مضي لحظة بان يكمل له وقت البلوغ الشرعي (قوله) درجة التمييز الخ ، يعني وان لم يكمل له البلوغ الشرعي فلا يقوم حجة على عدم تكليف المميز وقد قيل في جواب ما ذكره المؤلف عليه السلام ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يبلغ وان كان مطلقاً فهو مقيد بقوله تعالى حتى يبلغ الحلم فيحمل عليه فحينئذ يقوم حجة (قوله) وتقرير هذا القول ، أي الثاني وهو أن المميز غير مكلف وان فهم فهم كامل العقل (قوله) على هذا الوجه ، وهو قوله والوجه أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً الخ (قوله) الى نظر ، وذلك لانه اذا كان العقل مستقلاً ﴿٤١٩﴾ بمعرفة الحسن والقبح كان ذلك

وان لم يعلم الكمال ، وقيل ان المميز وان فهمه ما لا يفهمه غير المميز غير فاهم فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة (١) ، والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطاً لكون الفهم معه أكثرياً وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه لقوله ﷺ رفع القلم عن ثلاثة (٢) عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ، وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار فلا يقوم حجة في المطلوب ، وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر ، وانما اشترط الفهم (لاستحالة الامتنال بدونه) اذ الامتنال الايمان بالفعل على قصد الطاعة ويستحيل ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالاً للامر (والا) اي وان لم يشترط الفهم (صح) التكليف (للبيهائم) اذ لا مانع يقدر في البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل «احتج» من جوز تكليف الغافل من الاشاعة بانه لو لم يجوز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه فكلف بموجبها (و) الجواب ان (طلاق السكران ونحوه) ليس من قبل التكليف بل (من قبل الاسباب) اي ربط

(١) اذ لا تفاوت في الفهم اهـ (٢) حديث رفع القلم عن ثلاثة ، عن النائم حتى يستيقظ ، وعن البتلى حتى يبرأ ، وعن الصبي حتى يكبر ، رواه احمد وأبو داود والنسائي والحاكم عن عائشة وقال صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة ، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، أخرجه احمد وأبو داود والحاكم عن علي عليه السلام وعمر ومافي الاصل رواه محمد وهو في المجموع عن علي عليه السلام اهـ

ان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد أنه لم لا يجوز أن يكون لاتفاء شرط آخر يعني كما ذكر في الجواهر أنه يجوز ان يكون التكليف مشروطاً بخصوصية الانسان فيمتنع الحصر في قوله اذ لا مانع الخ فضلاً عن كونه معلوماً بالضرورة «قلت» المؤلف عليه السلام لم يلحظ الى ما ذكره في الجواهر لأن كلام السعد متجه (قوله) ونحوه ، أي نحو طلاقه

(قوله) فهو مقيد بقوله تعالى الخ ، التلاوة واذا بلغ الاطفال منكم الحلم اهـ وفي حاشية بل في كثير من الاخبار حتى يحتلم اهـ حسن بن يحيى كا في المنتقى من حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة . عن النائم حتى يستيقظ . وعن الصبي حتى يحتلم . وعن المجنون حتى يعقل رواه احمد ومثله من رواية علي رضي الله عنه له ولأبي داود والترمذي وقال حديث حسن انتهى عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) ومقتضاه أن يكون الخ ، تأمل اهـ ح عن خط شيخه لاوجه له مع التأمل اهـ حسن بن يحيى

الاحكام باسبابها (١) كاعتبار قتل الطفل واتلافه (٢) لوجوب الدية والضمان اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة (٣) له عند بعض اصحابنا وعند الآخرين لا يقع ، وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض تمييز واما اذا صار كالتائم لا يميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحيث لا حجة لهم فيه لبقاء التكليف مع التمييز ، احتجوا نائياً بقوله تعالى « لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » وهذا نهى لمن لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم (و) الجواب ان قوله تعالى (لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى) ظاهر في مقابلة القاطع (٤) فوجب تأويله فهو (اما نهى عن السكر عند قصد الصلوة (٥)) مثل لا تمت وأنت ظالم فان معناه لا تنظم فتصوم وأنت ظالم (٦) (واما) نهى (للتمل (٧)) الثابت العقل عن الصلوة وسمي التمل سكرآ لانه يؤدي الى السكر غالباً وذلك (لمنعه) أى التمل (التثبت) كالغضب وقد يقال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول أى تعلم علماً كاملاً وليس الغرض نفي العلم عنه بالكيفية * مسألة * في تعلق الخطاب بالمعذور لاشك أن تكليف المعذور واردة تنجز (٨) الفعل منه في حال عدمه مستحيل

(قوله) اما على الولي في الحال ، يعنى من مال الصبي كما في شرح المختصر (قوله) عقوبة عند بعض اصحابنا ، قد أورد عليه أنه انما يتم حيث شربه متدياً والاولى الاستدلال بعموم الأدلة وبقول علي كرم الله وجهه « طلاق السكران واقع » لكن هذا التعليل لا يدفع الاستدلال به على لزوم تكليف من لا يفهم فالاولى في الجواب اعتماد ما ذكره الامام يحيى عليه السلام (قوله) لا تمت وأنت ظالم ، جعل هذا المثال أصلاً لما نحن فيه للقطع بالتأويل فيه لأن الموت غير مقدور مع أنه كائن البتة فليس المقصود النهي عنه في حال الظلم بل انما المنهي عنه الكون على تلك الحال . ولعل الكلام يكون كناية فن طلب الامتناع عن قرب الصلوة في حال السكر برده ويلزمه طلب الامتناع عن الكون على تلك الحال عند قصد الفعل والله أعلم

(١) ويمكن أن يجاب أيضاً بأنه تكليف لمن ليس به السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت تعين طلاقك وقتلك واتلافك فان أردت أن تأمن من هذه أياك والسكر اه ميرزاجان (*) يعنى أن الشارع ربط نفوذ الطلاق بنفس طمقت ونحو ذلك اه (*) أى حكم وضعي لا تكليفي كقتل الطفل واتلافه وضعي له وتكليفي على وليه اه فصول بدائع (٢) فانه سبب لوجوب الضمان والدية (٣) من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كربط وجوب الصوم بشهود الشهور اه عضد (٤) لكنه يقال ان الدية ونحوها على عاقلة ولا شيء عليه ان كفت العاقلة اه (٥) اذا كان على جهة العقوبة فلعلمه اذا شربه متدياً لا مكرهاً أو نحوه وقد أشار الى مثل ذلك بعض اصحابنا اه (*) الظاهر ان بعد جعل الطلاق سبباً لا يليق هذا ولا الفرق بين ما بقى له بعض تمييز أو لا فانظر اه سيدى صنى الدين (٤) وهو قوله تعالى « أقيموا الصلوة » وفي حاشية وهو ان الفهم شرط التكليف اه (٥) أى القربان لها لا النهي عن الصلاة حالة السكر فلا يكون الخطاب للسكران اه منتخب (٦) وقوله تعالى « ولا تتون الا وأنتم مسلمون » فان القيد مناط النفي غالباً اه فصول بدائع (٧) فعلى التأويل الاول لا يجوز الصلوة لمن كان سكراناً ويجوز لمن كان ثملاً وعلى الثانى لا يجوز للتمل واما السكران فلا يتعلق الخطاب به بحال قال ميرزاجان وأنت تعلم أن ما قيل في شأن نزول الآية لا يلزم التأويل الثانى والله اعلم اه (٨) قال في شرح العضد اختص اصحابنا من بين سائر الناس بأن الأمر يتعلق بالمعذور حتى صرحوا بان المعذور مكلف وقد شدد سائر الطوائف التذكير عليهم قالوا اذا امتنع في النائم والنافل ففي المعذور أجدر وانما يرد ذلك لو اريد به تنجز التكليف في حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم ولم يرد به ذلك بل اريد التعلق العقلي وهو أن المعذور الحما ذكره المشرح اه

ضرورة واتفاقاً وانما الخلاف في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه فعند اعتنا والمعزلة أن (الخطاب لا) يجوز أن (يتعلق بالمعدوم) حال عدمه (لأنه) أي الخطاب (توجيه الكلام نحو الغير للفهم) ولا فهم للمعدوم (خلافاً للاشعرية (١)) فانهم أوجبوا تعلقه بالمعدوم (بناء على قاعدة قدمه) أي قدم الخطاب، ومعنى تعلقه به أن المعدوم (٢) الذي علم الله تعالى أنه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال (٣) وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الازل بأن يمتلك (٤) ويأتي بالفعل على تقدير الوجود وان المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الأمر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأموراً (٥) هذه القاعدة (بطلانها في) علم (الكلام) (٥) والحاصل في هذه المسئلة أن ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على أن الباري تعالى متكلم ولكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه (٦) فقالت الحنابلة والحنفية كلامه تعالى حروف واصوات، قديم قائم بذاته وبالنفوا حتى قال

(قوله) توجيه الكلام الخ، والاشعرية اختلفوا في تسمية الكلام خطاباً في الازل وهو مبني على تفسير الخطاب فان فسر بانه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً وان فسر بانه الكلام الذي افهم بالفعل لم يكن خطاباً ذكره في شرح المختصر

(١) والامام القاسم بن محمد اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري (٢) هذا من اثبات الدوات في العدم والاشعرية لا تقول به فينظر اه في ليس هذا من اثبات الدوات كما هو معلوم وانظر علم الكلام اه (٣) وهو المستقبل اه عضد (٤) بالحكم القديم الذي تعلق به قبل وجوده لا بامر آخر متجدد لأن تجدّد القديم محال والتجدد انما هو الدال على القديم اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله (٥) قال الجامي في الدرة الفاخرة قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين أحدهما مطلق في حق الباري تعالى والثاني في حق الآدميين اما الاول فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم بأبائهم بتلك الصفات وتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذا شيئاً زائدة عليه فالعلم هو حقيقة هويته ومن أراد أن يعد صفات الباري تعالى فقد أخطأ ذلواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات الباري لا تعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات فاذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال له سميع واذا اضيف الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنون علمه على قلب أحد أسرار ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذا اكلام الباري ليس شيئاً سوى أفادته مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى « فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » أي شرفه الله بقربه وقربه بقدسه وكله بعلم ذاته اه (٦) وقيامه بذاته اه (*) ثم ان هاهنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه مؤلف مترتب متعاقب في الوجود وكما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع فرقتان منهم الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان آخرتان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول الى التفصيل المذكور في الفرقتين الاولتين هناك اه شرح مواقف

(قوله) ووافقهم ، أي الحنابلة ﴿٤٢٢﴾ والحشوية أيضاً أصحابنا في المعنى أي في أنه حروف وأصوات (قوله) بل خلقه

في غيره ، كجبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم فخلقه فصل ماض ويصح اطلاق خالق عليه تعالى وإن لم يبق الخلق به لأن الخلق المخلوق بناء على ما من من صحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى (قوله) متجسماً ، لم يقل مجسماً من جسم لأن الأول هو نظير متكلم لا الثاني فهو بمعنى جعله جسماً لا بمعنى قامت به الجسمية «فإن قيل» ما ذكره المؤلف عليه السلام في متكلم من تكلم فاحكم مكلم من كلم «قلت» الظاهر أنه كتكلم بمعنى خالق الكلام كما ذكره في تذكرة ابن متويه إلا أنه قال لا يكفي في مكلم مجرد خلقه للكلام بل لابد مع ذلك من كونه قاصداً به خطاب الغير فهو أخص من متكلم (قوله) من بين أنواع الخلق ، يعني كخلق الحركة وخلق الجسم والبياض ونحو ذلك فإنه إنما يقال لخلق هذه الأشياء خالق لا متحرك وأبيض (قوله) باسم التكلم ، الإضافة بيانية يعني ولا يقال لإيجاد الكلام خلقاً ولا للفاعل له خالقاً «ووجه» الاختصاص أنه قد ثبت اطلاق المتكلم عليه تعالى وقد قام البرهان على امتناع قيام الكلام اللفظي به تعالى فزم القول بأن معنى المتكلم في حقه خالق الكلام في جسم ولم يثبت الاطلاق عليه تعالى في مثل المتحرك والاسود والابيض

(قوله) بناء على ما من من صحة اشتقاق الخ ، قد تقدم الخوض فيه فهو دخیل في هذا المقام اه ح عن خط شيخه

بعضهم الجلد (١) والغلاف أيضاً قديمان فضلاً عن المصحف ، ووافقهم السكرامية في المعنى وخالفهم في القدم فقالوا أنها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ووافقهم أيضاً الاشاعرة في القدم وخالفهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ، ووافقهم أيضاً أصحابنا والمعتزلة في المعنى وخالفهم في القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات (٢) حادثة ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه في غيره (٣) ومعنى كونه متكلماً أنه خلق الكلام في بعض الاجسام «فإن قيل» لا يلزم بمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلماً كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسماً (٤) «قلنا» خلق الكلام يختص من بين انواع الخلق باسم التكلم (٥) فيكون التكلم خالق

(١) قال سعد الدين في شرح العقائد فان قيل الامر والنهي بلا ما مورولا منهي سفيه وعبت والاخبار في الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه «قلنا» ان لم يجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يجب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله فيكون وجود المأمور في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابناً له فامر به بان يفعل كذا بعد الوجود ، والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله لتزههه عن الزمان كما ان علمه لا يتغير بتغير الزمان اه (*) قال السعد وهو جهل وعناد قال قرعة كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازيلان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً اه أقول صحح النقل وتلطف القرى فقال الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والاصوات ومع ذلك فهي قديمة لأن كلام الله مسموع لقوله حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على أن كلام الله قديم فكذلك الحروف المسموعة اه حواشي شرح العقائد (٢) عبارة مختصر الصحائف للعبدى لكن المعتزلة ذهبت الى أنها حادثة قائمة بغير الله تعالى وقالوا معنى كونه متكلماً كونه موجداً لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة وقال أبو الهذيل بل قوله تعالى «لشيء كن» عرض حادث لافي محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام اه (*) دليل أصحابنا على حدوث القرآن الاتفاق على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفتي المصاحف تواتراً وهو يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً بالاسن مسموعاً بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث اه شرح عقائد (٣) وانما قالوا خلقه في غيره لان الكلام عرض لابد له من محل والبارى تعالى ليس محلاً للاعراض فتعين اشتراط المحل عندهم اه علم شامخ (٤) قلنا هذا مبحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه متكلماً بالمعنى اللغوي فلا يتم دليلكم على المعنى القائم بالذات فلا بد من التأويل والصرف عن الظاهر اه (٥) وهو حدث صالح للاشتقاق بخلاف الجسم فهو جنة فلم يشتق منه اه عن خط العلامة محمد بن اسحق وفي حاشية مالفظة حاصله أنهم قالوا يلزم اذا أن يسمى بخلق الجسم متجسماً والحجر متحجراً ونحو ذلك قلنا لا يسمى الله بلفظ لا يفيد المدح وهو بوجه الخطأ ولم يطلق تعالى على ذاته الا أنه متكلم فوصفناه به دون ما عده اه

(قوله) بلا اشكال، اشارة الى أن منع ذلك مكابرة لا تسمع لقيام البرهان على الامتناع كما عرفت لكن ما ذكر منى على تقدير تسليم ان المراد بالتكلم خلق الكلام العقلي والمراد عندهم النفسي لكن سيأتى ابطاله فيتمين العقلي (قوله) واستدل على ذلك بوجوه كثيرة، أي استدلت أصحابنا على أن كلام الله حروف وأصوات حادثة بوجوه كثيرة منها «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث» ومنها «انما أمرنا اذا أردناه أن نقول له كن فيكون» الآية فان قوله كن متأخر عن الارادة الحادثة والمتأخر عن الحادث حادث ومنها أن النسخ واقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم ﴿٤٢٣﴾ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وغير ذلك «وقد أجاب» في المواقف

الكلام بلا اشكال، واستدل على ذلك بوجوه كثيرة (١) حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والاشاعرة لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في أثناء دليلهم الآتي فلا حاجة الى ذكرها، واستدل الاشاعرة بان التكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتاً (٢) وانا اذا سمعنا قائل يقول انا قائم نسميه التكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالاول مشروطاً باقتضائه فيكون له (٣) اول فلا يكون قديماً وان الحرف الاول ايضا لما كان له اقتضاء لا يكون قديماً لا متنازع طرآن العدم (٤) على القديم فالمجموع المركب منهما (٥) لا يكون قديماً والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتمين ان يكون هو المعنى الاول اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر (٦) او نهي

(١) ذكر بعضاً منها سيلان رحمه الله وكانت ثابتة بخط المؤلف رحمه الله ثم ضرب عليها وجعل عوضاً قوله حاصلها الخ (٢) ولا يصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى اه سعد (٣) أي لا يحرف المشروط اه شرح تجريد لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون اقتضاء الاول بديهى اه سعد (٤) في الصباح طراً الشيء يطرو طراً ما هموز حصل بغنة فهو طارى اه (٥) أي من الحرف الاول والآخر وفي حاشية أي من الحرفين مثلاً اه (٦) وتحقيقه أن الشيء وجوداً في الاعيان ووجوداً في الازهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة فالكلمة تدل على العبارة وهي على مافي الازهان وهو على مافي الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد بها الالفاظ المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المخلقة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اه من شرح العقائد للسعد

فكذا المجموع المركب (قوله) فان من يورد صيغة أمر الخ؛ هذه العبارة تشعر بان هذا وما بعده مترتب على الكلام السابق فيكون استدلالاً واحداً ولو جعل استدلالاً مستقلاً بما يجيد الانسان من نفسه ويقاس فيه الغائب على الشاهد لوافق ماسيأتى في الحاشية تقلاعن شرح العقائد (قوله) وقد أجاب في المواقف الخ؛ لعله يشير الى أن المؤلف ذكره في قوله حاصلها ان كلام الله هو المؤلف الخ فتأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولا يخفى بعد هذا الفرض، لا بعد في الفرض على مراد الاشاعرة في اقامة الحجة تأمل اه عن خط شيخه (قوله) ولو جعل استدلالاً مستقلاً الخ، لكن المطلوب اثبات كون كلامه تعالى قديماً لكونه معنى مسمى الكلام النفسي ولا يثبت ذلك الا بالمجموع فتأمل اه حسن بن يحيى

(قوله) يجد في نفسه معاني، يحتمل ان المعاني توجد في نفس من يورد الأمر وحده وكذا النهي وكذا كل واحد مما بعده ويحتمل ان المعاني في مجموعها لا في كل واحد منها (قوله) ولا يختلف باختلاف العبارات الخ، يعني ان العبارات تختلف بالازمنة والأقوام والأشياء والأخبار ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل لا تنحصر الدلالة عليه في اللفاظ اذ قد تدل الاشارة والكتابة، والمعنى القائم بالنفس واحد لا يتغير. قال في شرح المختصر وحواشيه وهو نسبة بين أمرين قائمة بالمتكلم والظاهر أنهم قصدوا بما ذكره هنا وكذا بقولهم فيما يأتي لا يتغير بتغير العبارات وكذا قولهم تعبيرات عن واحد بيان مغايرة الكلام النفسي لمدلولات اللفاظ فانه سيأتي عنهم ان الكلام النفسي ليس عين مدلول اللفظ اذ مدلول اللفظ يتغير بتغير اللفظ الى ماض. ومستقبل. وأمر. ونهي. وخبر. واستخبار. وغير ذلك فاذا ثبت أنه متحدث في الشاهد ثبت مثله في الغائب ولعلمهم أرادوا بذلك دفع ما يرد عليهم في حق الغائب تعالى من أنه لو ثبت الكلام النفسي وقام به تعالى في الأزل مع اختلافه وانقسامه باعتبار الاختلاف الى أمر. ونهي. وخبر. واستخبار. وماض. ومستقبل. لزم منه تعدد القديم وهو محال فوافق المذكور هاهنا ما ذكره في شرح المختصر وحواشيه من أن كلامه تعالى غير منقسم في الأزل الى أمر ونهي وخبر بل هي حادثة فورد عليهم أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ﴿٤٢٤﴾ ضمن نوع فاجابوا بمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق فانقسامه

اليها بحسب اعتبار التعلقات لا باختلاف الذاتيات والتعدد الاعتباري لا يوجب المحال كالأبصار فانه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات وإنما يتعدد تعلقه فكذا الكلام النفسي من حيث تعلق بما لو فعل استحق فاعله المدح وتاركه التمس يسمى أمراً وبالعكس نهياً وعلى هذا القياس مثلاً الخبر عن ارسال نوح عليه السلام واحداً ويبر عنه قبل ارساله باناً سترسله وبعده باناً أرسلناه «قلت» لكن قولهم فيما سبق يجد في نفسه معاني مناف لما

أونداء أو أخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها باللفاظ التي نسميها الكلام الحسي فالعنى الذى يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها، هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسى وأوردناه مبسوطاً، ولا تخلو قواعده (١)

(١) قال السعد في شرح حواشى العقائد اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه قال القاضى زكريا أورد عليه أمران الأول ان هذا من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل، ثم أجاب عنه، الثانى ان ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم البقنى لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق لان كل عاقل تصدى للأخبار تحصل في ذهنه صورة ما يجبر به بالضرورة وجوابه أن الكلام النفسى الذى يجده الخبر حين الخبر ليس هو العلم، بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذى يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد الشاك منا يتصور النسبة وطرفها ومن لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسى واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر أن ذلك ليس شيئاً من العلوم اقل اما التصورية فلا تفكك كعنها وأما التصديقية فلتحققه بدونها اه حواشى عقائد

ذكره اذ ما سبق صريح في تعدد الكلام النفسى فلا يخفى ما في كلامهم من الانضراب والله أعلم (قوله) ولا تخلو قواعده، أي قواعده دليلهم ولم يذكر المؤلف عليه السلام الا قاعدتين وكانه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً

(قوله) ويحتمل ان المعاني في مجموعها الخ، وهذا هو الاول اه ح عن خط شيخه (قوله) اذ مدلول اللفظ الخ، يحقق هذا فان الظاهر عندهم أن الكلام النفسى يتغير بتغير الانتقال الى هذه المعاني فهو مثل اللفظي وإنما يتحقق عدم تغير المعنى النفسى في أحد هذه الاشياء كالأخبار وان تعددت وتغايرت العبارات بخلاف اللفظي والله أعلم اه حسن بن يحيى ح (قوله) وكأنه اطلق الجمع على الاثنين مجازاً، لا يلزم في بيان اخلال بشيئين ان لا يكون المتقدم الا قاعدتين اه ح عن خط شيخه اذ قد يترتب بعضها على بعض فيبطل بابطال المتوقف يعنى بالفتح المتوقف أراد بالكسر اه حسن بن يحيى من خط العلامة احمد بن محمد وفي حاشية قوله فن ذلك ومن ذلك قاض باستعمال الجمع في مدلوله الحقيقى فلا غبار على عبارته اه وزير ح

(قوله) الكلام هيئات الخ، هذا لازم من كلامه في شرح المواقف حيث قال الحروف كيفيات وهيئات عارضة للصوت وهو مقتضى ما نقله عن بعضهم من أن الحروف كيفية وهيئة عارضة له وكلام نجم الأئمة في مخارج الحروف حيث قال لأن الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له وكلام المؤلف عليه السلام قريب مما في حاشية الشلبي حيث قال معترضاً على المطول هذا مبني على أن اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف والمختار أنه كيفية تحدث في الهواء من توجه ذكره في بحث وكثيراً ما يسمى ذلك فصاحة (قوله) المتحرك، أي الهوى حركة مخصوصة أشار بهذا إلى ما ذكرنا من أن توجع الهواء ليس حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الخوض إذا ألقي حجر في وسطه فأراد المؤلف عليه السلام بالحركة الخصوصية هذا التوجع فإنه كحركة جسم منتقل جميعه دفعة من مكان إلى مكان قالوا وهذا التوجع ليس هو الصوت بل هو سبب قريب للصوت وسبب التوجع قطع غنيف أو قرع غنيف وتام تحققه يؤخذ من موضعه (قوله) فيكون الكلام قائماً بالهواء، أي بواسطة قيامه بالصوت لكن يلزمهم قيام المعنى بالمعنى «وقد أجاب» الشلبي عن ذلك بأن الحروف ليست أموراً موجودة ﴿٤٢٥﴾ فلا يلزم قيام العرض بالعرض

المنوع عند المتكلمين (قوله) بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها من بعض، ينظر في تمييز الكلام لما ليس بقائم به وفي شرح الشافية لنجم الأئمة أن السبب في اختلاف الحروف هو اختلاف مواضع تكون الحروف في اللسان والحلق وغيرها انتهى فينظر هل يلزم من كلامه القيام بالمتكلم ولعله يقال حصل ذلك التمييز من اعتماد اللسان على المخارج وهو غير دافع للاشكال أيضاً وينظر هل يلزم من اثبات مخارج الحروف من أقصى الحلق إلى الشفة القيام بالمتكلم أم لا فالقيام محل تأمل (قوله) بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز الخ، قد تقدم أن المتكلم عند أصحابنا خالق الكلام ولعل ما ذكره المؤلف

عن خلل، فن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة (١) فيكون الكلام قائماً بالهواء (٢) والهواء ليس قائماً بالمتكلم (٣) حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فإذا أنسبه الكلام إلى المتكلم ليس لقيامه به بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وعلى هذا لا يصح تفسير التكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم (١) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وقوله فيكون الكلام، شروع في الرد اه (٢) تحقيق النقض لما ذكره الشريف لأصل استدلالهم وهو قولهم أن التكلم من قام به الكلام أنه جعل الكلام اللفظي قائماً بالهواء والمتكلم محدثه والهواء غير المتكلم أما إذا أريد به الهواء الخارج عن بدن الإنسان فواقع وأما أن أريد به الهواء الذي مبدؤه صدر المتكلم ومنتهاه صمخ السامع فإن هذا المجموع غير المتكلم قطعاً فلا يكون القائم بالهواء قائماً بالإنسان ولا الهواء قائماً بالإنسان حتى يكون القائم به قائماً بالإنسان لأن القيام بالشيء من أحكام الاعراض والهواء جسم فصح أن المتكلم بالكلام اللفظي لم يشق له هذا الاسم من الكلام بل من التكلم وهو تقطيع الصوت وتمييزه بالاعتماد على المخارج حتى تحصل له الهيئة الخصوصية فإذا صح اشتقاق المتكلم من التكلم وهو غير الكلام لم يصح إثبات الكلام النفسي فلا ضرورة توجب إثبات الكلام النفسي لتصحيح اشتقاق التكلم في حق البارئ تعالى لصحة اشتقاقه من التكلم الذي هو إيجاد الكلام بخلقه في محل غيره وهو الهواء لاسيما مع تهافت دليلهم في إثبات الكلام النفسي في حق الإنسان كما ذكر في حواشي شرح العقائد والله أعلم اه (٣) لكونه جسماً اه

عليه السلام هنا الزاماً للمخالف فقط سنداً لمنع كون المتكلم من قام به الكلام لكن يرد أن المتكلم إذا كان من قام به التعيين والتمييز للحروف الحادثة استحالة إطلاقه عليه تعالى وحينئذ للمخالف أن يقول وإذا استحال هذا المعنى وقد أطلق المتكلم عليه تعالى تعين أن من قام به الكلام النفسي إذ لا ثالث يطلق عليه ولو قيل في رد دليل المخالف أن المتكلم ليس من قام به الكلام النفسي لما ذكر لصحة اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى كما قد برهن على ذلك في مسئلة المشتق لم يرد عليه ما ذكره والله أعلم

نظر في تمييز المتكلم الخ، لا وجه للنظر إذ ظهور التمييز فيما ليس بقائم به أظهر فتأمل والله أعلم اه ح عن خط شيخه ١. يلزم من كلامه القيام بالمتكلم، ولعله يقال أنه وإن فرض قيام الكلام بالمتكلم في حق الإنسان فأنه فيه لا يقوم به، البارئ تعالى وتسميته متكلماً لأجل نسبة التكلم إليه باعتبار أنه التمييز والتعيين للكلام القائم بغيره فاطلاق "رب والله أعلم اه حسن بن يحيى من خط العلامة أحمد بن محمد السبائي (قوله) وإذا استحال هذا سير المتكلم الذي أريد به المميز والمعين بمن قام به التكلم ولو فسر بمن صدر عنه ارتفعت إذ

(قوله) لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لأن الفعل فيهما وفي التكلم والمتعلم متحد لفظاً ومعنى فهما المبدأ
وأما الكلام والعلم فانهما وان كان بينهما وبين التكلم والمتعلم اتصال في المعنى الا ان ذلك بواسطة التكلم والتعلم، لا يقال يلزم
من التكلم والتعلم العلم والكلام لانهما الاثران للتكلم والتعلم وحيث يثبتيقومان عن قام به التكلم والتعلم فيعود المحذور لأنه يقال المقضى
للقيام هو الاشتقاق لا الزوم ومبدأ الاشتقاق غيرهما كما عرفت هذا مع تسليمه أنه لا يشتق اسم الفاعل لغير ذي المعنى فتأمل والله أعلم
(قوله) ومن ذلك قولهم، أي من قواعد استدلالهم المختلفة (قوله) والكلام فيه، أي الكلام في ابطال قولهم المذكور ثم أشار
الى ما يؤيد بطلانه بقوله وفي بعض حواشي شرح العقائد الخ « وبيان ذلك » أن الخيالي في حاشيته لشرح العقائد أورد ما ذكره
بعد كلام في شرح العقائد يعرف منه وجه تحيره قال فيه والكلام صفة أولية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف
وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى لم تدل عليه العبارة والكتابة والاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
بما يعلمه بل يعلم خلافه فقال في ﴿٤٢٦﴾ الحاشية قوله اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه قيل هذا انما يدل على مغايسته للعلم

الذي هو التعيين والتمييز ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور
ان مبدأ الاشتقاق فيها هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم (١)، ولما ظهر فساد مبنى الكلام
ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القائم الى آخره ، واندفع ما ذكره السيد
المحقق في حاشية الكشف من أنه يمكن ان ينظم بهان على اثبات الكلام النفسى
فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في
المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديماً لا متناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات
حادثة فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته (٢) ومن ذلك (٣) قولهم فالعنى
الذي مجده في نفسه الى آخره والكلام فيه انا لا نقول انه امر وراء العلم في الخبر

(١) فان قيل ان مأخذ اشتقاق المتكلم انما هو التكلم لا الكلام وانما الكلام أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة « اوجب » بان قيام التكلم يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب فتأمل اهـ مهرباذى على العقائد ، مأخذ الاشتقاق هو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام لان الكلام جزء معنى التكلم اذ التكلم هو صدور الكلام عن قام به فيحصل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام لله تعالى اهـ حواشى (٢) انتهى كلامه كذا في بعض النسخ وفي بعضها أيضاً هنا ووجه الاندفاع ظاهر اهـ وجه الاندفاع أنه قرر آتقاً ان الكلام هيئات الخ فزعم منه عدم صحة تفسير التكلم عن قام به الكلام وان المتكلم هو من قام به التكلم اهـ (٣) عطف على قوله فن ذلك قولهم وقوله والكلام فيه ، ابتداء الاعتراض والرد وقوله انا لانقل أنه أمر وراء العلم يعنى بل هو العلم بعينه اهـ

(قوله) انا لانقل أنه أمر وراء العلم الخ « اعلم » أن الأشعرية احتاجوا في اثبات الكلام النفسي الى بيان أمرين أحدهما الفرق بينه وبين العلم والارادة حتى يثبت كلام نفسي مغاير لها . والثاني بيان أنه معنى متحد لثلاث يرد عليهم ما عرفت من الاشكال في حق

يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه « واعترض » ذلك بأن الموجود في هذه الصورة صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصلاً ومثل ذلك يمكن أن يقال في النهي استدلالاً واعتراضاً فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لأنه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريد كما في صورة الاعتذار « ويعترض » بأنه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط وبينوا الأمر الثاني بما عرفت من أنه لا يختلف باختلاف العبارات وأنه متغير لمدلولات الالفاظ المتغيرة كما سيأتي فإشار المؤلف عليه السلام إلى دفع الأمر الأول بقوله أنا لا نعلم أنه أمر وراء العلم الخ والى ﴿ ٤٢٧ ﴾ دفع الثاني بقوله لكن ماذا كره

والارادة في الامر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد ان المقام محار للافهام والذي يخطر ببال (١) هو ان يقال ان المعنى الذي نجهده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد (٢) والانتكار مكبرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغيرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ (٣) ، ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى (٤) عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئاً من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة الذهنية (٥) والانتكار مكبرة ، وأورد عليه (٦) أولاً أنه لا خفاء في ان المدلولات المطابقة للعبارات المذكورة متغيرة وأنها حكيات عن واحد (٧) والمدلولات المطابقة للعبارات المذكورة ليست عين ذلك الواحد (٨) لكن ماذا كره مخالف لما صرحوا به من انه مدلول الكلام اللفظي (٩) ثم لانسلم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد في الصور المذكورة (١٠) والاذعان به علم تصديقي لاحالة والشاك

(١) هذا من كلام حاشية شرح العقائد للخيالي والشرح للسعد رحمه الله اه (٢) قال القاضي زكريا أي متغير لمدلول لفظ الخبر مثلاً لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد انصف بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الامر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات ، وغير المتغير وهو الذي نجده في النفس منار لما يتغير وهو معقول الخبر اه (٣) لعل المراد بهذا أنه لا يتم ما ذكره الاشاعرة اه لي (٤) أي المسمى بالكلام النفسي اه فذلك المعنى ليس عين تصور الاطراف والنسبة والا لما جاز الانفكاك اه (٥) وهي غير الارادة على زعمه اه (*) أي لاعتن الكلام النفسي ولا عن الارادة والله أعلم اه لي (٦) أي على ما ذكره في شرح العقائد اه لي (٧) أي معنى واحد اه خيالي (٨) وقد صرح به هذا القائل ومراده ان ما صرحوا به ممنوع والله أعلم اه لي (٩) والمدلول متعدد فيكون المعنى متعدداً بصرح كلامهم فما نقله عنهم من كونه واحداً خلاف ما صرحوا به فلا يقبل نقله اه لسيدى عبد القادر بن احمد (١٠) الثلاث المتقدمة وهي زيد قائم الخ اه سيدى عبد القادر

مدلول اللفظ « قلت » وكلامهم أيضاً في جعلهم له هنا متحداً وهو النسبة كما عرفت مخالف لما ذكره السعد في حواشي شرح المختصر في بحث ماعنه الحكم الذكري من أن جمهور شارحي المختصر ذكروا أن الكلام النفسي مجموع ما حصل في العقل من النسبة والطرفين وهو الموافق لما ذكره المنطقيون حيث يقولون القضية المعقولة هي المفهوم المركب من المحكوم عليه وبه والنسبة فقد انضرب كلامهم كما ترى (قوله) والاذعان به علم تصديقي ، فلا يحصل التمايز بين الكلام النفسي والعلم

(قوله) والمؤلف عليه السلام ترك ذكر النهي هنا ، وكذا لم يذكره في شرح المواقف فيحقق اه ح

(قوله) بلا شبهة ، اذ الذي في نفس الشاك علم تصوري (قوله) ان أراد أي الشاك قصد الاخبار الخ ، ينظر أين المقابل لهذا فيما يأتي من كلام المؤلف (قوله) فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الخ ؛ وذلك لأن الموجود في ذهن الشاك ليس هو الاذعان بل مجرد تصور النسبة والطرفين (قوله) ولو سلم ، أنه يجد الاذعان (قوله) فلا يجد به قطعاً ، لأن الاذعان هو العلم فلا يتميز الكلام النفسي عنه (قوله) بل الذي نجده ، هذا مقابل لقوله فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى يعني بل الذي يجده عند قصد الاخبار عما في ضميره هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها والاولى هو كونه شاكاً بحذف قوله الحكاية لأن الذي في نفسه هو المحكي وهو كونه شاكاً لا الحكاية (قوله) والسند ظاهر ، لأنه اذا قصد الاخبار عما في ضميره وهو كونه شاكاً في وقوع النسبة فقد علم وقوع النسبة أي ادراكها اذ لا يشك فيما لم يعلمه أصلاً وعلم كونه شاكاً في وقوعها أي أدركه وهو ظاهر (قوله) وبالجملة لانسلم أنهما ، أي الأمر والنهي تعبران عن غيرهما أي الارادة والكراهة « فان قلت » سيأتي في باب الأمر تعريف الأمر بأنه القول الانشائي الدال ﴿ ٢٨٤ ﴾ على طلب الفعل الخ كما يأتي فالدلول عليه بالكلام هو الطلب لا الارادة وهو

لا يجد هذا المعنى بلا شبهة ، وقوله ثم قد يقصد فيجد الى آخره ان اراد قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا يجده (١) قطعاً بل الذي نجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً في وقوع النسبة ، وقوله مع عدم علمه الى آخره غير مسلم والسند (٢) ظاهر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى شيئاً من العلوم كما خيله (٣) ، وثانياً أنه لا خفاء ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الارادة لا غيرها وكذا النهي عن الكراهة لا غيرها (٤) وبالجملة لانسلم انهما تعبران عن غيرهما والله الموفق للصواب ﴿ مسألة ﴾ في بيان ان العالم بفوات شرط وقوع المأمور به في وقته هل يصح ان يامر به ام لا كآمره تعالى لزيد بالصوم غداً مع علمه بأنه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني الى (١) أي بالقصد وقوله قطعاً مفعول ثان ليجد أي لا يجد بالقصد قطعاً بذلك المعنى اه وفي حاشية قوله ولو سلم أي ولو سلم أنه يجد معنى بالقصد فليس هو المعنى الذي يدعيه بل الذي يجده عند القصد هو تصور محض وهو ما تدل عليه الحكاية عن كونه شاكاً الخ والتصور أحد قسمي العلم فليس غير العلم اه لسيدى عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) لأنه مأخوذ مما سبق فكأنه قال لانسلم أنه يجده مع عدم علمه بل مع علمه اه لجواز ان يكون الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن كونه شاكاً لا غير اه ضرب سيلان في نسخته على هذه الحاشية اه (٣) لا يخفى لطافة هذا فان المعارض على كلامه هو الخيالي اه (٤) في نسخة لا غيرها أي الارادة والكراهة اه

ظاهر ما نقله المؤلف عليه السلام عن أصحابنا فيما يأتي حيث جعلوا المميز هو الارادة فدل على أنها غير مدلول الأمر « قلنا » هذا لا يرد على المؤلف عليه السلام كما يأتي فان ظاهر كلامه فيما يأتي ان الطلب هو الارادة لأنه قال وأيضاً صيغة الأمر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المأمور به فهذا مع قوله في حد الأمر الدال على طلب الفعل الخ يشعر باتحاد الطلب والارادة وقد صرح الشريف في حاشية المطول بان الطلب هو الارادة في بحث قوله « لا تقيمن عندنا » حيث قال ذلك على مذهب من لم يفرق بين الطلب والارادة فيقول طلب الفعل من الغير هو ارادته منه فيكون مدلول الأمر هو الارادة ومدلول النهي

هو الكراهة انتهى . وقد نسب في جمع الجوامع الى المعتزلة أن الأمر عندهم هو الارادة حيث قال والأمر عندنا غير الارادة خلافاً للمعتزلة واما ابن الحاجب فلم ينسب القول بان الأمر هو الارادة الا الى بعض المعتزلة ومن أراد الاستيفاء طلبه من موضعه والله اعلم (قوله) كآمره لزيد بالصوم الخ ، كأن المؤلف عليه السلام أشار بهذا المثال الى ما ذكره في القصول وشرحه من أن الامتناع عند المعتزلة فيما ذكر أعنا هو فيما كان التكليف خاصاً بذلك الذي علم انتفاء شرط وقوعه واما في ما كان عاماً لا يختص بذلك الذي علم (قوله) ينظر أين المقابل لهذا الخ ، يقال قد علم الجواب عنه ضمناً من قول المؤلف ولو سلم فلا يجد به قطعاً اذ المعنى ان اراد قصد الاخبار عن علم ادعائى فغير مسلم ولو سلم الخ اه حسن بن يحيى ح (قوله) والاولى هو كونه شاكاً ، ينظر فانه لو قصد الاخبار عن كونه شاكاً لقال انا شاك فليس المحكى قوله هو كونه شاكاً ثم مراد المؤلف أنه يحصل له مطلق العلم بالنسبة والذي يفهم من كلام القاضي انه العلم اليقيني فتأمل كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه وسيدى حسن بن يحيى . وكلام المؤلف في الحاشية يدل على هذا اه حسن بن يحيى

موته قبل الوقت فإنه إنما يتمتع عند بعض المعتزلة وهم البصرية وأما البغدادية فجازوه كصوموا غداً مع علم الأمر بموت بعض . قال في شرح الفصول قيل لأن أكثر أوامر الله تعالى كذلك فإن بعض المكلفين يموت قبل التمكن . وفيه أن من منع لا يسلم أن الذي مات قبل التمكن مكلف قال بعض شراح الفصول فعلى قول البصرية لا يكون ﴿٤٣٩﴾ الكفار الذين علم الله موتهم على

الكفر مخاطبين بطلب الإيمان ولا غيره كما هو رأي الحنفية وتكون صيغة العموم واردة بالتكليف العام مراداً بها الخصوص مجازاً كما يأتي (قوله) بما علم الأمر النسخ ، لم يتعرض لعلم الأمر والمأمور وجهلها لأن الأول متفق على منعه والثاني متفق على جوازه (قوله) أن لا يصح مع جهل الأمر ، مع أنه يصح مع جهل كما عرفت (قوله) وثانياً ، عطف على قوله أولاً أي احتج أصحابنا ثانياً (قوله) والمفروض أنه ، أي المكلف به (قوله) وهو ، أي الغير (قوله) للامتنال ، متعلق بالتوطين معمول له (قوله) لأن المكلف به ، المكلف به اسم إن والمراد حصوله لصفة له أي الذي يريد حصوله (قوله) التوطين ، خبر أن أي هو التوطين (قوله) ولم ينتف شرطه ، أي شرط التوطين وهو القدرة عليه إذ قد وجد التوطين (قوله) فقد عدم شرط من شروط ما كلف به ، أي من شروط ذلك الفعل المكلف به وإذا عدم شرطه لم يكن مكلفاً به فلا عصيان بتركه وهو المطلوب (قوله) كالارادة من الله تعالى أو من العبد ، هذا الترديد إشارة إلى الخلاف في إذا الشرط ارادة الله تعالى أو ارادة

امتناعه وهذا ما يريد بقوله (لا تكليف) (١) بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقته (٢) وذهب الجهم الغفير من الأشاعرة إلى جوازه أمام جهل الأمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه «احتج» أصحابنا أولاً بما افاده بقوله (لأنه) أي الأمر بما هذا حاله (أمر من لا يقدر) على الامتنال لما كلف به وأمر من لا يقدر مع العلم بأنه لا يقدر فيجب لأنه تكليف بما لا يطاق كما سبق ، قيل يلزم مما ذكرتم أن لا يصح مع جهل الأمر بعدم الشرط إذ عدم القدرة بالنظر إلى المأمور خاصة ولا أثر فيه لعلم (٣) الأمر وجهله «واجب» بأن المانع التصح (و) قد أشرنا إلى أن (لا فيج مع الجهل) من الأمر لوقوع الشرط (٤) (و) ثانياً بأنه إما أن يراد من العبد فعل المأمور به أو توطين نفسه على الفعل والكل فيجب (لأنه) أن كان الأول فهو (عبث) لا يصدر عن الحكيم (أو) الثاني فهو (تغريب) للمكلف ليهامنه أن المكلف به فعل المأمور به والمفروض أنه غيره وهو توطين النفس ، على أن القول بأن المراد توطين النفس للامتنال يرجع بقائله إلى الوفاق بأن لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه في وقته لأن المكلف به المراد حصوله التوطين (٥) ولم ينتف شرطه وهو ظاهر «احتج» القائلون بالجواز بأن (قالوا) أولاً لو لم يصح التكليف بالمتنازع (لم يعص أحد ابداً) (٦) وانعازم ذلك (لأنه كلما عدم) الفعل بأن تركه المكلف (فقد عدم شرط) من شروط ما كلف به (كالارادة) من الله تعالى أو من العبد ، أما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها (١) قيل منشأ الخلاف في هذه المسئلة أغنى مسألة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه أن فائدة التكليف هي الامتنال فقط أو أحد الأمرين هو أو الابتلاء فمن قال بالاول منع التكليف مع علم الأمر بما ذكره من قال بالثاني جوزه لحصول الابتلاء ولهذا اتفق على الامتناع مع علمهما لانتفاء الفائدتين اهـ شيخ لطف الله على الفصول (٢) أي عند دخول وقته اهـ (٣) يعني أن عدم القدرة على الفعل الذي عدم شرطه بالنسبة إلى المأمور خاصة سواء كان الأمر عالم بعدم شرطه كما في أمر الله تعالى أو جاهلاً كما في الشاهد مثل أمر السيد غلامه من غير تأثير لعلم الأمر وجهله في مثل ذلك فيلزم أن لا يصح التكليف بالفعل الذي جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقاً اهـ (٤) المناسب لانتفاء الشرط اهـ وفي حاشية صوابه لانتفاء شرط الوقوع اهـ (٥) في نسخة هو التوطين اهـ (٦) في حاشية ما نقله يعني بترك مأمور وأما بفعل منه فلا يلزم وذلك ظاهر والله أعلم اهـ

العبد كما يأتي ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لبيان شرطية أحد الارادتين في التكليف ولا لبيان انتفاء الشرطية مع أنه لا يتم احتجاجهم إلا بذلك . وقد بين السعد في الحواشي شرطية الارادة بقوله لا خلاف في أن الفعل المكلف به مشروط بالارادة وإن

(قوله) ولا لبيان انتفاء الشرطية ، يحقق ما أراد بهذا اهـ حسن بن يحيى من خط العلامة السباعي

وقع الخلاف في أنه إرادة الله تعالى أو إرادة العبد « قلت » ولعل الوجه في إرادة الله تعالى أنها لو لم تكن شرطاً لزم أن يكلف بما لا يريد وفي إرادة العبد أن الفعل إنما يقع منه على وجهه إذا أراد حتى يعد ممتثلاً فإذا لم يرد لم يقع على وجهه كما أشار إليه بعض شراح الفصول وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية بالنظر إلى إرادة الله تعالى بقوله أما إرادته تعالى فلا استحالة تخلف المراد عنها لأنه بيان الملازمة المقدرة كانه قيل أما انتفاء إرادة الله تعالى فلا أنه لو أراد لوقع لاستحالة تخلف المراد عنها لكنه لم يقع من المكلف كما هو المفروض فلا إرادة وإذا لم يرد تعالى فقد علم الله تعالى انتفاء شرط من شروطه فلا تكليف به ولا معصية . وأما قول المؤلف عليه السلام فإذا لم يرد فقد علم وقوعه فيستحيل وقوعه فهو بيان لاستحالة وقوعه لأمر غير مانع فيه وهو سبق علم الله بعدم وقوعه والمقصود فيما نحن فيه غير ذلك إذ المراد أن عدم التكليف لعدم الشرط وهو الإرادة . وإن اجبب بأنه إذا استحال السبق العلم فقد انتهى شرط من شروطه وهو الامكن . ورد أن الامكن شرط غير الإرادة . ويمكن أن يجاب بأن الاستحالة بناء على أصلهم من أنه لا يقع في ملكه ما لا يريد (قوله) وأما إرادة العبد الخ ، هذا بيان لانتفاء الشرط بالنظر إلى إرادة العبد بقوله فلا أنه إذا لم يفعل أي ﴿ ٤٣٠ ﴾ العبد يعني إذا لم يفعل ما كلف به لم يرد فيكشف عدم فعله من عدم إرادته

فإذا لم يرد فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصية ، وأما إرادة العبد فلا أنه إذا لم يفعل لم يرد فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء إرادته التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه (و) ثانياً بأنه لو لم يصح التكليف بالتنازع فيه (لما علم (١) تكليف) أي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بأنه مكلف بما أمر به (٢) ، أما الأولى فلا أنه مع الفعل وبعدوقته سواء فعل أو لا ينقطع التكليف (٣) وقيله لا يعلم لجواز أن لا يوجد احد شروطه ، وأما الثانية (٤) فبالضرورة (وجواب الاول)

(قوله) فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء إرادته ، أي إرادة العبد للفعل وإذا علم الله تعالى ذلك ثبت المطلوب الخالف وهو علم الأمر بانتفاء شرط وقوعه وقتنه (قوله) وبطلان اللازم ، وهو عدم العصيان متفق عليه فيبطل الملزوم وهو عدم صحة التكليف بما علم الأمر شرط انتفائه وقوعه وقتنه فيتعين صحة ذلك وهو المطلوب (قوله) لما علم تكليف ، يعني لم يعلم أحد في شيء من الأزمنة أنه مكلف في ذلك الزمان . قال السعد وحينئذ يندفع ما ذكره الشارح العلامة من منع الملازمة لجواز أن يعلم بعد الاتيان به أنه

(١) لأنه إذا أمر العبد بصوم هذا اليوم فاما أن يعلم بهذا الأمر بعد اليوم أو قبله أو معه فإن علم به بعده ومعه لم يقد لأنه ينقطع التكليف حينئذ على ما تقدم وقيله لا يعلم لأن صومه موقوف على بقائه وهو غير معلوم له قبل اليوم فيكون شاك في شرط التكليف الذي هو البقاء فيلزم الشك في الشروط فلا يعلم التكليف بالصوم أصلاً . شرح سبكي لمختصر (٢) واللازم باطل اه عصف (٣) أما بعد الفعل فبالاقتناع وأما مع الفعل فبتسليم الخصم كما تقدم اه رفر (٤) ثم لا يخفى أن الانقطاع على تقدير العصيان مبني على أن القضاء بأمر جديد اه سعد (٤) هي الطوية وهي بطلان اللازم اه

كان مكلفاً قبله (قوله) أما الأولى ، أي بيان المقدمة الأولى وهي الملازمة (قوله) وبعد وقتنه ، زيادة لفظ وقتنه يندفع به ما ورد على شرح المختصر حيث قال لأنه مع الفعل أو بعده سواء فعل أو عصى ينقطع التكليف من أن قوله سواء فعل أو عصى لا يصح تعلقه بقوله مع الفعل وهو ظاهر ولا بقوله بعده لأن الضمير للفعل وبعد الفعل لا يتصور الاتيان بالفعل ولا العصيان وعبرة المؤلف عليه السلام سائلة عن هذا الإيراد « واعلم » أن انقطاع التكليف مبني على كون القضاء بأمر جديد لأن المراد انقطاعه بالأمر الاول وقد عدل المؤلف عليه السلام عن قوله في شرح المختصر سواء فعل أو عصى إلى قوله سواء فعل أولاً ولعل وجهه أداة التعميم (قوله) وأما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) فبالضرورة ، أي معلومة بالضرورة من الدين

(قوله) وبين المؤلف عليه السلام انتفاء الشرطية . ضمن في نسخة بالشرط وعليه ما لفظه إذ المؤلف بصدد بيان الشرطية بانتفاء الشرط وهو الإرادة اه ح عن خط شيخه (قوله) فهو بيان لاستحالة وقوعه الخ ، بل هو بيان بالمقصود إذ علم الله تعالى بعدم الوقوع دليل عدم إرادته فتأمل فهو مما نحن فيه اه ح عن خط شيخه

(قوله) لأن المراد بالشرط ، أي في قولهم لا تكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وفي قولهم فقد علم شرط من شروطه (قوله) ماخرج عن مقدور المكاف ، كإرادة الله تعالى وأما المقدور كالطهارة مثلاً وكإرادة العبد فيجب بوجود المشروط به كما عرفت سابقاً في مقدمة الواجب فتوجه حينئذ منع الملازمة وهي قولهم لو لم يصبح لم يمض أحد اذ يجوز أن ينتهي الشرط وبعضه حينئذ بترك ذلك الفعل وبترك شرطه المقدور بخلاف غير المقدور فإنه لا تكليف بالفعل المتروك لأنه انكشف عدم شرطه الذي ليس بمقدور . وهذا الكلام مقتضاه أن الجواب مبني على الفرق بين الشرط المقدور وغير المقدور وإن المراد بالشرط في هذه المسئلة هو الشرط الذي ليس بمقدور لكن قوله بعدم ذلك وما ذكرنا في بيانها أي الملازمة غير صحيح الخ صريح في أن الجواب مبني على التعميم أعني من غير فرق بين الشرط المقدور وغيره لأن المؤلف عليه السلام دفع الملازمة في غير المقدور بقوله أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى الخ وفي المقدور بقوله وأما قولهم في إرادة العبد الخ « إذا عرفت ذلك » فكان الأوضح في بيان المقصود أن يقال وجواب الأول ظاهر وهو منع الملازمة وما ذكر في بيانها ﴿ ٤٣٦ ﴾ غير صحيح أما قولهم باستحالة تخلف

المراد الخ وأما قولهم في إرادة العبد الخ فتأمل والله أعلم (قوله) لجواز أن يعدم أي الفعل المكاف به (قوله) لا انتفاء شرط مقدور له ، أي للمكلف فيحصل المعصية فتنتفي الملازمة (قوله) لصدوره معمول لإرادته أي إرادته صدور الفعل فاللام للتقوية لا للتعليل (قوله) وسبجيء أن شاء الله تعالى لما ذكرنا زيادة إيضاح ، هو ما ذكره المؤلف عليه السلام في

من الشبهتين (ظاهر) لأن المراد بالشرط ماخرج عن مقدور المكاف وأما الداخل في مقدوره فيجب بوجود المشروط به كما عرفت (١) فتوجه المنع على الملازمة ظاهر لجواز أن يعدم لا انتفاء شرط مقدوره ، وما ذكر في بيانها (٢) غير صحيح ، أما قولهم باستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى فانما هي في غير أفعال العباد المتوقفة على اختيارهم ، وأما ما أرادته تعالى منها كالطاعات فلم يرد إيقاعها على الإطلاق بل أراد إيقاعها باختيارهم فإذا اتقى اختيار المكاف للفعل لم تنتف إرادته تعالى لصدوره منه وسبجيء لما ذكرناه زيادة إيضاح (٣) وتحقيق إرادة الله تعالى ، وأما قولهم في إرادة العبد فقد وضح لك ضعفه مما حققناه (٤) (و) جواب (الثاني منع الثانية) وهي بطلان اللازم (أن أراد) العلم (القطعي) الذي لا يحتمل النقيض (والا) يكن المراد ذلك

(قوله) ومن هنا، أي من انهم لم يريدوا العلم القطعي فقطعوا بحصول العلم الذي هو أهم من الجازم المطابق أو غيره ففعلوا الثانية ضرورية لكن تفسيرهم للضرورة بأنها معلومة بالضرورة من الدين كما ذكره في شرح المختصر والجواهر مشعر بأن قطعهم ليس لارادة الاعتقاد مطلقاً (قوله) وما يتبعها من الانجاث، وهي الانجاث الثلاثة . الاول في المنطق . الثاني في الموضوعات . الثالث في الاحكام وظاهر قول المؤلف عليه السلام في أول الكتاب ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد ان هذه الانجاث من المقدمة (قوله) والاجماع على القياس، أراد ذكر الادلة المتفق عليها بين الجمهور فلذا لم يذكر الاستدلال (قوله) بسورة من جنسه، لم يقل كما في الفصول بأقل سورة وكذا لم يقل أو بعدة آياتها لعدم الاحتياج اليه في التعريف وانما زادوا ذلك في الحد للتنبيه على أقل ما وقع به التحدي ولذا قال في شرح الجمع ان ذكر ذلك بيان للواقع لا للاحتراز عن شيء نزل على نبيئنا صلى الله عليه وآله وسلم للاعجاز لا بسورة منه ثم قال لكن

ولا حاجة الى قوله المتعبد بتلاوته
لاخراج منسوخ التلاوة لأن ذلك
حكم من أحكام القرآن ولا يدخل
في الحدود (قوله) على القول بانه،
أي اللوح حقيقة كما روي عن
ابن عباس رضي الله عنهما هو لوح
من درة بيضاء طوله ما بين السماء
الى الأرض وعرضه ما بين المشرق
الى المغرب وأما على القول بانه علم
الله فليس بحقيقة فلا تناسبه
الكتابة فلا يصلح الاحتراز بالمتنزل
عما كتب فيه وقيل أراد بقوله
بناه على أنه أي الكلام الذي لم

ممنوعة لجواز ان يحزم المكلف ببقائه الى وقت التكليف لغلبة الامل أو يحزم
بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جواز (١) ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمة
الثانية ضرورية، ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الانجاث المحتاج اليها في هذا العلم
اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه أصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع
لانها أصله، والاجماع على القياس لسلامته عن خطأ فقال

المقصد الاول في الكتاب

الكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشروع (٢) كما غلب
على كتاب سيبويه في عرف أهل العربية (وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من
جنسه) خرج الكلام الذي لم ينزل كالكتب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على

اذ بيان أولها وآخرها بالتوقيف فزاد المؤلف عليه السلام قوله مسمى باسم خاص لتخرج الآية ولم يقل في تفسير السورة هي الطائفة المترجمة توقيفاً أي المسماة باسم خاص كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن تعريف السورة بالمسماة باسم خاص ينتقض بمثل آية الكرسي فانها أيضاً مسماة باسم خاص والقول بأن ذلك مجرد إضافة لم يصل الى حد التسمية بين البطالان لأن آية الكرسي صارت علماً بحيث لا يطلق الا على الطائفة المعنية المشخصة من القرآن لسبق الفهم اليها والسبق علامة الحقيقة « قلت » فزاد المؤلف متضمن ثلاث آيات لاخراج آية الكرسي والمراد أنها متضمنة ثلاث آيات غير البسملة كما يأتي (قوله) وصرح بالمضاف ، وهو لفظ جنس (قوله) لعدم صدق التعريف من دونه ، أي من دون المضاف يعني من دون اعتباره أصلاً وليس المضاف يعود الى التصريح لان الحد يصدق على الابعاض وان ﴿ ٢٣٣ ﴾ لم يصرح بالمضاف بل قدر كما في

عبارة ابن الحاجب فانها صدقت على الابعاض لجلها على حذف المضاف كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى (قوله) على ابعاض القرآن الخ ، بيان ذلك أنه لو لم يعتبر المضاف كان الضمير للكلام ومن التبعض وكان الكتاب اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك البعض مشتملاً على سور متعددة كالنصف مثلاً وذلك لأن التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت فلا يصدق على البعض كالنصف والرابع مشلاً أنه الكلام المنزل للاعجاز بأي سورة من جميع ما نزل وأما مع اعتبار المضاف فانه يكون المعنى للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة فيكون الكتاب اسماً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى أي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي اذ الاستدلال انما هو

توقيفاً مسمى باسم خاص متضمن ثلاث آيات ، وقوله من جنسه أي من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة ، وصرح بالمضاف (١) لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القرآن وخروجها لا يناسب غرض الاصولي لان (١) ولم يقل منه كما في مختصر المنتهى قال العضد وقوله بسورة منه ان اجري على ظاهره فلاخراج بعض القرآن فان التحدي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه اه (*) ولفظ حاشية لأنه لو لم يقدر المضاف كان القرآن اسماً للمجموع الشخصي المؤلف من السور فيخرج بعض القرآن عن كونه وحده قرآناً فان التحدي بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلاً أنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وهذا كلام دقيق يظهر لمن نظره بعين التحقيق اه قسطاس (*) وبعد فان العبد الفقير الى عفوره احمد بن محمد بن اسحق ستر الله عيوبه لما رأى تعليل ابن الامام قدس سره لتصريحه بلفظ جنس في قوله للاعجاز بسورة من جنسه وان وجهه افادة شمول الافراد من الكتاب العزيز التي هي غرض الاصولي لم يظهر لذهنه القاصر ثمرة لمثل ذلك اذ الغرض تحديد الكتاب من حيث هو وقد تبين ان المقصود في الحدود انما هو تبين ماهية من حيث هي ولا ملاحظة فيها لفرد ولا لأفراد والذي يفهم مما ذكره ابن الامام عليه السلام وشارح المختصر وشارح الشرح التلازم بين تمام غرض الاصولي من الاستدلال بالافراد وارادتها من الحد والذي يظهر عدم التلازم اذ استدلال الاصولي بالافراد لا يتوقف على ارادته لها من حد الكتاب بل لوحد به ماهية الكتاب من حيث هي كما هو المناسب للصناعة الميزانية واستدل بالافراد لما منع عدم الارادة الاستدلال بها اذ الاستدلال بالافراد غير واقف على ذلك بل الاستدلال بالافراد واقف على أمر آخر وهو صدق المبلغ المفروغ منه والحاصل أنه لم يتضح لي فائدة من قصد الافراد من تحديد الكتاب وهذا كله بناء على مقتضى ما ذكره وان كان الجلال وغيره قد منعنا تحديد الكتاب واسناده بعلميته اه

بالابعاض . قال السعد الا أنه يصدق التعريف حينئذ على مثل قل وافعل ولا يسمى كتاباً بمعنى قرآناً في عرف الشرع

(قوله) ولم يقل في تفسير السورة الخ ، في بعض النسخ عوض هذا الى قوله من أن تعريف السورة الخ مالم يفسر المترجمة بالمسماة كما ذكره السعد لما ذكره في الجواهر من أن معنى المترجمة توقيفاً والمبينة توقيفاً أعم من المسماة باسم خاص والأعم لا يدل على الأخص ومن أن تعريف السورة الخ اه ح (قوله) والقول بأن ذلك مجرد إضافة الخ ، وهل الإضافة فيها الا كإضافة في سورة البقرة ونحوها اه حسن السكبي من خط العلامة احمد بن محمد (قوله) فيخرج بعض القرآن وان كان ذلك الخ ، الظاهر ان المراد بخروج بعض القرآن خروج سورة واحدة فما دون لأنه وان كان كلاماً منزلاً للاعجاز لكن ليس بسورة منها بل من جنسها

(قوله) والاعجاز اما ذاتي الخ ، هكذا في الجواهر دفعا لاعتراض شارح المختصر والمتنازاني المشار اليه بقوله فيما يأتي فاندفع ماقيل الخ (قوله) لأن من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز الخ ، هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم و (قوله) بل من تعقله ، أي تعقل القرآن الخ ، وهذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص ولهذا ترقى المؤلف عليه السلام في العطف بلفظ بل (قوله) وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم الخ ، لم يذكر النسبة هنا وقد ذكرها فيما سبق في مباحث المنطق فينظر (قوله) كما هو شأن عوام المؤمنين الخ ، قال في الجواهر ولهذا قال الله تعالى « بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم » قال فلا يكون تعقل حقيقة القرآن الا في صدور الذين اوتوا العلم فيكون تعقل حقيقته اما عين تعقل كونه آيات بينات أو هو مستلزم لكونه آيات بينات ومن البين ان تعقل كونه آيات بينات يوجب تعقل كونها معجزات قاطعات وإلا لم يكن آيات بينات فيكون اعجاز القرآن اما ذاتيا لحقيقة القرآن أو لازما بينا لها (قوله) فاندفع ماقيل الخ ، وهذا الاعتراض مبني على أنه اريد تمييز حقيقة الكتاب واما لو اريد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة فهو صحيح ﴿٤٣٤﴾

الاستدلال انما هو بالابحاض لا بالمجموع من حيث هو مجموع ، والاعجاز اما ذاتي لحقيقة القرآن أو لازم بين لها لان من تعقل القرآن وعرف حقيقته مع الاعجاز (١) علم لزوم الاعجاز له قطعاً (٢) بل من تعقله على ما ينبغي علم أنه معجز فأقل أحوال الاعجاز أن يكون لازماً بيناً للقرآن اما بالمعنى الأخص وهو أن يكون مجرد تعقل الملزوم كافي في تعقل اللازم (٣) أو بالمعنى الأعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم كافياً في الجزم باللزوم (٤) ، وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شأن عوام المؤمنين لا يقتضي أن لا يكون بيناً فاندفع ماقيل (٥) من أن كونه للاعجاز ليس لازماً بيناً فضلاً عن ان يكون ذاتياً ويندفع أيضاً ماقيل من ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور بان السورة اسم لكل مترجم اوله وآخره توقيفاً سمي باسم خاص من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره قال في الكشف ومن سور الانجيل سورة الامثال (٦)

(١) وهو اظهار صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه الرسالة مجاز عن اظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته اه علي (٢) هذا اللازم بالمعنى الأعم لانه لا يعلم التلازم فيه الا بعد العلم بتعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللازم بالمعنى الأخص فيكفي تعقل الملزوم اه (٣) كما يلزم من تصور البصر تصور العمى اه (٤) كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزماً أن الزوجية لازمة للاربعة اه (٥) القائل في الموضعين العضد اه (٦) تنمة وأقول بعد هذا لاحاجة الى حد القرآن فانه أبين من الحد ومن

ذكره في شرح المختصر (قوله) ويندفع أيضاً ماقيل الخ ، ليس عطفاً على قوله فاندفع اذ ليس بمتمم على ما تقدم كما في المعطوف عليه بل هو ابتداء كلام بين فيه المؤلف عليه السلام اندفاع اعتراض آخر ذكره في شرح المختصر (قوله) يتوقف على معرفته ، أي القرآن بناء على أن السورة بعض من القرآن مترجم أوله وآخره (قوله) بان السورة ، متعلق بقوله يندفع (قوله) اسم لكل مترجم الخ ، فهي أعم كما صرح بذلك في حواشي الكشف (قوله) قرآناً كان أو غيره ، لكن يقال قد ذكر الآية في تفسير السورة فيما سبق حيث قال متضمن ثلاث آيات فيلزم منه دور آخر

(قوله) قال في الكشف ومن سور الانجيل سورة الامثال ، دفع هذا في الجواهر بان السورة غلبت في عرف المتشعبة على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفاً من بين السور قال ولهذا عرف صاحب الكشف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات « وأجاب السعد » والشريف في الحواشي بان صاحب الكشف أراد بما ذكره تعريف سورة القرآن لا مطلق السورة فحي أعم بدليل قوله ومن سور الانجيل الخ

وأما السورتان فصاعداً فانه يصدق عليه أنه منزل للاعجاز بسورة منه اذ لا مانع أن يقع التحدي باحد سور هذا البعض وما ذكره المحشي من أن الاعجاز انما هو بأي سورة من جميع ما ازل غير مسلم اه حسن بن يحيى وقد ذكر السؤال السعد وأجاب عنه بانه انما وقع التحدي بسورة أي سورة من كل القرآن يعني غير معينة اه حسن ح (قوله) هذا هو معنى اللزوم البين بالمعنى الأعم ، لانه لا يعقل التلازم فيه الا بعد تعقل كل واحد من اللازم والملزوم بخلاف اللزوم بالمعنى الأخص فانه يكفي تعقل الملزوم اه (قوله) لكن يقال قد ذكر الآية الخ ، يقال يدعي العموم في الآيات أيضاً اه حسن الكبسي ح

﴿مسئلة﴾ لاخلاف بين الامة في اثبات البسمة في أوائل السور خطأ في المصحف
الافي أول سورة التوبة (١) وانما اخلاف في كونها قرآنا فمن جمهور السلف والشافعية
وابن كثير قاري مكة وقانون (٢) أثبت قراء المدينة وعاصم والكسائي من قراء
الكوفة أن (البسمة منه) أي من القرآن في (أول كل سورة (٣) غير براءة) وهو
إجماع أهل البيت عليهم السلام وروى في الجامع الكافي (٤) اثباتها عن علي عليه السلام
وابن عباس وعد جماعة من اكابر اهل البيت عليهم السلام استغنينا باجماعهم عن
تعدادهم ورواه ايضا عن ابي بكر وعمر وعمار وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن
الزبير وعن ابي عبد الله الجذلي (٥) وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد
والزهري وابي عاصم (٦) (و) عن بعض السلف كابي (٧) وانس وغيرهم اولاك
وابي حنيفة والثوري والاوزاعي (نفيا) اي نفى كونها من القرآن (٨) (و) عن ابن

(قوله) وقانون ، في الكشف
اطلق النفي عن قراء المدينة
والاثبات عن قراء مكة والكوفة
وقهاؤها والمؤلف عليه السلام
اعتمد ما في كتب القراءات كالتيشير
(قوله) فميسا ، الاما تواتر في
النمل من أنها بعض آية فلا يخالف

شأن الحد أن يكون مساويا أو أجلى كما تقرر في المنطق وبعد هذا فان الحد انما يكون للكلية
المجهولة فتعرف وأما القرآن فهو شخصي جزئي اذ هو ما بين الدفتين فالتحديد له كالتحديد
لزيد المشاهد وقد ذهب اليه أكثر المحققين ونصره السيد العلامة الجلال في عصام المحصلين اه
﴿قائدة﴾ قال الدامغانى في شرح العقائد المضنية في القرآن ما لفظه ان المعنى اذا كان في
النفس فعلم واذا انتهى الى الفكر فروية واذا جرى على اللسان فكلام واذا كتب باليد
فكتاب واذا اعتبر قرائته فقرآن واذا اعتبر كونه فارقا بين الحق والباطل فمقرآن فهو بالذات
شيء واحد وتختلف عليه هذه الاسامى بحسب اختلاف الاحوال والاعتبارات اه (١) في
المستدرک عن ابن عباس قال سألت عليا عليه السلام لم لم تكتب في براءة بسم الله الرحمن الرحيم
قال لانها أمان وبراءة نزلت بالسيف اه (٢) اسمه عيسى اه (٣) آية كاملة اه وقوله غير براءة
قال في نظام القصول يفهم من هذا الاستثناء أن في براءة بسمة على قول ولا يعرف القول
بذلك عن أحد اه بل قد عرف القول به ذكره في الاقتان اه (٤) لابي عبد الله محمد بن الحسن
العلوى البطحاوى (٥) اسمه عبد الله أو عبد الرحمن بن عبد الله روى بالتشيع من كبار
الثلاثة اه تقريبات لابن حجر وهو بالدال المعجمة اه منه وهو الاصح اه ع شيخ وفي حاشية
الجدلي بفتح الجيم وفتح الدال منسوب الى جديلة قيس أو الى جديلة طي اه جامع الاصول
(٦) وعطاء وعبد الله بن المبارك اه (٧) في فصول البدائع وفي التسمية روايتان عن ابي
حنيفة آية فذة ازلت للفصل والتبرك أو ليست من القرآن الا في النمل فعلى الاول يخرج كل
واحدة أو عدة بعينها بقيد المنزلية اذ لم ينزل شيء منها على تعيينه أو التواتر اذ لم تتواتر
قرآنية شيء منها بعينه بخلاف « فبأي آلاء ربكما تكذبان » فان المنزل والمتواتر قرائته
صديق على كل منهما ولم يكن تكرارها في أول كل سورة زائدة لكون ازلها للفصل والتبرك
وعلى الثاني بالتواتر اذ لم يتواتر كونها من القرآن ولذا خالف مالك رحمه الله اه (٨) أي في
أول كل سورة وانما حذف ابن الامام رحمه الله هذا القيد هنا وفي ما يأتي عند شرحه لقوله
وقضاء الاخبار بذلك لفهم ذلك من سياق المتن مع تصريحه فلا يرد ان صريح عبارته من نفى
كونها من القرآن واطلاقها ينتقض بما في النمل مع الاجماع على كونها من القرآن في النمل
ولا يرد على ما يأتي عدم وفاء التفسير بالاراد وقد نبه سيلان على نحو هذا المذكور في الاراد

(قوله) وهو رواية عن الشافعي ، ﴿٤٣٦﴾ لعل الضمير راجع الى اثباتها آية في الفاتحة فقط اذ لو عاد الى مذهب ابن

المسيب وابن كعب من الاثبات في الفاتحة والنهي في غيرها كما هو ظاهر العبارة لم يستقم قوله قالوا وله في باقي السور قولان لان مقتضى مذهب ابن المسيب هو النهي في باقي السور والله أعلم (قوله) اذ لا خلاف ، هكذا في التفسير وهو تعليل كون رأيهم موافقاً للقول الثالث والرابع دون الاول والثاني . اما الاول فظاهر لتصريح المؤلف عليه السلام بعدم موافقة هؤلاء له وأما أهل القول الثاني فعمل ذلك مبنى على تركهم لها ابتداء وقد اجمع القراء على اثباتها ابتداء ومن جعلهم هؤلاء أعنى أباء عمرو ومن ذكر بعده وأما الثاني فيحتمل الموافقة مع ترك هؤلاء لها أصلاً فينظر في توجيه الكلام ولم يذكر هذا الكلام في التيسير والله أعلم قوله اذ لا خلاف هكذا في التيسير « فائدة » قال في التيسير فاما ابتداء القاري برؤس الاجزاء التي في بعض السور فاصحابنا يخبرون القاري بين التسمية وتركها في ذلك مذهب الجميع (قوله) فن ذكرناه ، يعنى من القراء وقوله موافقاً حال (قوله) انما يحذفونها مع الوصل ، يعنى لامع الابتداء بها فيثبتونها كما في التبرك بالابتداء بها في كل أمر ذي بال

(قوله) وتركها في ذلك مذهب الجميع ، لفظ في ذلك لم يكن في التيسير اه ح عن خط شيخه

المسيب ومحمد بن كعب (اثباتها) آية في (الفاتحة) والنهي في غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا وله في باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القرآن في أوائل السور اولاً ومنهم من حملها على انها هل هي آية مستقلة او هي مع ما يليها من كل سورة آية قال التفتازاني وهذا هو الاصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرآناً وعن احمد بن حنبل وداود وفخر الدين الرازي (١) من الحنفية انها آية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين فهي آية واحدة لا مائة وثلاث عشرة آية (٢) وعليه جمهور المتأخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله (أو مستقلة) فهذه (اقوال) اربعة « واعلم » ان من لم يوافق القول الاول من القراء كابن عمرو (٣) قارى البصرة وحجزة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قاري أهل الشام يحتمل ان يكون رأيهم موافقاً للقول الثالث (٤) وللرابع اذ لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول كل سورة يبتدئها القاري ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في أوائل السور مع وصل التلاوة فن ذكرناه موافقاً لأهل القول الاول يثبتونها وصلاً ايضاً وهؤلاء انما يحذفونها مع الوصل بما قبلها (لنا) في اثبات القول الاول ادلة منها (اجماع العترة (٥)) من آل محمد ﷺ واجماعهم حجة لما يجبي ان شاء الله تعالى

الاول اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق (*) قال العلامة ابن كمال باشا في صدر تفسيره مالم يقطعه قد جاء في الخبر عن خير البشر صلى الله عليه واله وسلم أنه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت في سورة هود عليه السلام بسم الله بحرهما ومرضها كتب بسم الله فلما نزلت في بني اسرائيل قل ادعوا الله وادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم في الخبر دليس على أنها ليست بآية من كل سورة ولكنها بعض آية من كتاب الله تعالى في سورة النمل وقالو اللطف من الله تعالى في عدم كونها آية تامة ان لا يكون الجنب والحائض والنفساء ممنوعين عنها عند كل أمر ذي بال ، كالمشاهدين لم يجمعوا في القرآن في موضع واحد لثلاث آية ولربما يحتضر الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمره اه (*) وعليه قراء المدينة والبصرة والشام وبقية أهل الكشاف (١) لعله أبو بكر احمد بن علي وقوله انها آية مستقلة أى في أوائل السور اه تلويح (٢) وعند أهل القول الاول انها مائة وثلاث عشرة آية من السور كان قوله تعالى « فبأى آلاء ربكما تكذبان » عدة آيات من سورة الرحمن ذكر معناه في التلويح اه (٣) في حاشية اسمه في الأشهر زيان وورش اسمه عثمان وابن عامر اسمه عبد الله وحجزة هو ابن حبيب اه (٤) أى في اثباتها في الفاتحة وقوله وللرابع أى في كونها آية مستقلة اه (٥) في شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح اجماع العترة على أنها آية قال القاضي محمد بن حجة في أول تفسيره وذلك اجماع العترة عليهم السلام وكذا في تفسير عطية النجراتي اه وقال السيد احمد الشرقي شارح الاساس قال الامام الناصر لدين الله أبو الفتح الديلمي في تفسيره وعندنا وعند علماء العترة عليهم السلام أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة أثبتت فيها ثم قال ايضاً « قلت » وكذا

(قوله) حتى لم يثبتوا أمين، قال في حواشي الكشف للشراف اعترض عليه بأنه اثبت في المصحف أسماء السور وعدد الآي «واجيب» بأن من فعل ذلك فقد ميزه وأثبتته بلون آخر (قوله) ولا نكر على كاتبها، في شرح المختصر فكان لا يثبتها بعض أو ينكر على كاتبها بألف التخصيص اذ المتوقف عليه الاستدلال لزوم أحد الأمرين امالا يكتبها بعض أو يكتبها بعض وينكر عليه وأما لزوم اجتماع الأمرين فلا (قوله) أي بكونها من القرآن، المقصود الاستدلال بهذه الأخبار على اثبات القول الاول وهو كونها من القرآن في أول كل سورة وهذه الأخبار المروية انما ثبت بها كونها من القرآن جملة اما آية مستقلة كالحديث المروي في الأحكام ونحوه واما آية من الفاتحة كحديث قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ﴿٤٣٧﴾ ونحوه يظهر بالتأمل فيها

ما خلا ما رواه الثعلبي عن علي كرم الله وجهه فان ظاهر قوله كان اذا افتتح السورة مع قوله فقد قص أي من السورة يفيد ذلك اذا حمل التعريف في السورة على العموم اذ ظاهره أي سورة كانت وكذا ما أخرجه الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة لكنه موقوف فينظر في قول المؤلف عليه السلام الآتي يعطي التواتر المعنوي بكونها قرآناً منزلاً في أوائل السور وقد استقرب في شرح المختصر القول بأنها آية انزلت واصر بالفصل بها بين السور لأنها آية من كل سورة. واما تزييف شارح المختصر لما روى عن الشافعي من الفرق بين الفاتحة وغيرها بأنه تحكم

(قوله) وأثبتته بلون آخر، في حاشية عن سيدنا علي الطبري رحمه الله أنه لم يكن في زمان جمع القرآن وكتابة المصاحف وإنما هي حادثة ابدعها المتأخرون ووقفت مصحف على مسجد الشهيدين

من الاحتجاج على حجته (و) منها (وضعها في المصاحف) بالاتفاق (مع المبالغة في تجربتها) مما سوى القرآن حتى لا يثبتوا أمين، ومنع قوم من العجم (١) ولو لم تكن من القرآن لما كتبها بعض ولا نكر على كاتبها ولو نادراً لقضاء العادة بذلك (٢)، (و) منها (قضاء الاخبار) المروية عن النبي ﷺ وعن اصحابه رضى الله عنهم (بذلك) أي بكونها من القرآن فن ذلك ماروي في الاحكام عن النبي ﷺ انه قال كل صلوة لا يجهر فيها بيسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان (٣) والآيات تختص بالقرآن (٤) وهو في أمالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد (٥) عن آبائه عنه ﷺ وفيه باسناده الى جعفر بن محمد عن آبائه عن علي عليه السلام انه قال آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم، وفيه باسناده الى ابى ميسرة (٦) ان رسول الله ﷺ نودي في بدء أمره (٧) يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ب العالمين حتى

حكى الطوسي في تفسيره اجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة اه (١) أي الاعراب والنقط اه (*) أول من نقط المصحف أبو الاسود ظالم ابن عمرو الدؤلي ذكر هذا في مختصر تاريخ النجاة وهو أول من وضع أبواب النحو اه (٢) ولما أجمعت الامة على كتبها ولم ينقل منكر لذلك قطعاً على أنها قرآن في كل موضع كتبت فيه وهو المطلوب اه جلال (٣) ينظر في صحة الاخبار عن الصلاة بأنها آية هل يتم المعنى المراد أو هو مبنى على محذوف فما الدليل اه الدليل عليه ما يأتي في رواية الجيلاني اه من بعض الحواشي (٤) قلت في دعوى الاختصاص هنا نظر لقوله عز وجل «ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم أزواجاً ثلاثة» وقوله «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار» واية لهم اننا حملنا ذرياتهم، ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر، لا تسجدوا للشمس ولا للقمر» ونحوها كثير فالأولى الاحتجاج بما قبله وبعده من الاضافة الى القرآن اه طبري على شرحه للكافل (٥) من طريق جعفر بن جميع وهو ضعيف باتفاق اه (٦) كمينه اه (٧) البدء بفتح الموحدة وسكون المهملة اخره همزة من بدأت الشيء بدءاً ابتداءت به اه من ارشاد الساري شرح صحيح البخاري للقسطلاني من شرح قوله باب كيف كان بدء الوحي اه

بصنعاء بخط كوفي يروى أنها من عهد الصحابة وعندها غير مرسوم فيه ذلك والله أعلم اه عن هامش الشفا اه (قوله) ولا نكر على كاتبها، الاول لا تدل على ان الاستدلال بمجموع الأمرين لاسيا مع اعادة اللام فدل على أنه جواب آخر ولا ينافي كون أحد هاد ليلامستقلا اه حسن بن يحيى وفي حاشية ويمكن أن يقال ان المؤلف انما لم يأت بالتخصيص نظراً الى ان من لم يكتبها على الفرض يجب عليه الانكار على من كتبها والله أعلم لعلمها من الحبشي ح (قوله) ما خلا ما رواه الثعلبي، وكذا حديث ابن عباس وما بعده عنه وعن ابن مسعود أنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم وكذا في حديث البيهقي عنه موقوفاً واذا ختم السورة قرأها وما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثل كلام ابن المبارك اه ح

بلغ ولا الضالين ، وأخرجه البيهقي في الدلائل والواحدى من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن أبيه عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل (١) من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات ، وفيه بالاستناد أن سعيد بن جبيرة قال قلت لابن عباس كم الحمد آية قال سبع آيات قلت فإين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ، وفيه بالاستناد إلى طاووس عن ابن عباس قال غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي المثاني ، وأخرج بن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد ابن جبيرة عن ابن عباس قال استرق الشيطان من الناس اعظم آية من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم ، وأخرج البيهقي في الشعب وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على أحد سوى النبي ﷺ إلا أن يكون سليمان بن داود (٢) بسم الله الرحمن الرحيم ، وأخرج الدارقطني والطبراني في الأوسط عن بريدة قال قال رسول الله ﷺ لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري ثم قال بأى شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي ، وروى في زوائد الألبانة لمحمد بن صالح الجبلافي الناصري عن أمير المؤمنين علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال كل صلوة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج (٣) وهي آية منها قد اختلسها الشيطان ، وروى الشافعي عن أم سلمة أنها قالت قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب فعبد بسم الله الرحمن الرحيم آية ، الحمد لله رب العالمين آية ، الرحمن الرحيم آية ، ملك يوم الدين آية ، إياك نعبد وإياك نستعين آية ، إهدنا الصراط المستقيم آية ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية (٤) ، وأخرج نحوه أحمد وابن داود والحاكم وغيرهم عن أم سلمة وعن سعيد المقبري (٥) عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وعن أبي

قد أجاب عنه في الحواشي بأن وجهه ان الأحاديث الواردة في كونها آية من الفاتحة على التعمين متكررة جللاً والله أعلم

(١) قال في تمليق الوسيط شرحبيل براء وجاء مهملتين والراء مفتوح والحاء مسكن اه (٢) بدليل قوله « انه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم » اه (٣) وفي الحديث كل صلوة لا يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج أى نقصان واخذت الناقة إذا جاءت بولدها ناقص الخلق وإن كانت أيامه تامة فهي خدج والواد خدج ومنه حديث علي رضي الله عنه في ذى الندية خدج اليد أى ناقص اليد اه صحاح (٤) أخرجه أحمد وابن ماجه عن عائشة وأحمد وابن ماجه عن ابن عمر والبيهقي عن علي عليه السلام والخطيب عن أبي امامة الا أنهم قالوا بام الكتاب ورمز له في الجامع الصغير بالصحة اه (٥) وعورض بما روى عن أم سلمة قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية وهو ظاهر في كونها بعض آية ويحتمل أيضاً كون الآية هي ما بعدها وإنما قدمت عليها تبركاً اه جلال (٥) في جامع الأصول كان يسكن عند مقبرة فنسب اليها اه

هريرة عنه عليه السلام انه قال الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدها بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي ام القرآن وهي فاتحة الكتاب ، واخرج الواحدي بالاسناد الى عكرمة والحسن قالوا اول ما نزل من القرآن بسم الله الرحمن الرحيم أول سورة اقرأ باسم ربك الذي خلق (١) ، واخرج بن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم قال يا محمد استمذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم (٢) ، وروى الثعلبي في تفسيره باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وكان يقول هي تمام السبع المثاني ، وباسناده عن ابن عباس (٣) رضي الله عنه في قوله « ولقد آتيناك سبعاً من المثاني (٤) » قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم ، واخرج بن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام انه سئل عن السبع فقال الحمد لله رب العالمين فقيل له انما هي ست آيات فقال بسم الله الرحمن الرحيم آية ، واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قرأتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم انما ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احذى آياتها ، وعن ابي هريرة (٥) ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدي عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدي عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل ، رواه النيسابوري (٦) في صدر تفسيره ، وذكر الرواية الاخرى (٧) عن ابي هريرة ثم قال بعدها « قلنا » اذا تعارضت

(قوله) قسمت الصلوة الخ ، أراد بالصلوة القراءة لأنها جزؤها وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازاً كما قال تعالى ولا تجهر بصلواتك أي بقرائتك وقال ان قرآن العجر كان مشهودا يعني صلوة العجر والمراد منها قراءة الفاتحة بقرينة تنمة الحديث ذكره في المشرق والمراد بالتقسيم ليس هو التنصيف كما سيأتي بيان ذلك عند قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى (قوله) واذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الخ ، لأن نصف هذه الآية ثناء وهو قوله إياك نعبد ونصفها دعاء وهو قوله إياك نستعين (قوله) وذكر الرواية الاخرى ، يعني التي ستأتي من كون سورة الكوثر ثلاث آيات (قوله) ثم قال ، أي النيسابوري

(قوله) وذكر الرواية الاخرى الخ ، ينظر في كون هذه الرواية معارضة فتأمل ولعلها رواية اخرى معارضة لهذه الرواية اهـ ح عن خط شيخه

(١) يدل على أنها قرآن لا آية اهـ (٢) هذا لادلالة فيه اهـ (٣) وفي نسخة عن ابي العباس وكنيته أبو العباس اهـ (٤) سميت بذلك لأنها يثنى بها على الله تعالى وقيل لأنها تنفي في كل ركعة أي تعاد وقيل لأنها استثنيت لهذه الامة لأنها لم تنزل على غيرها اهـ توشيح (٥) وفي البيهقي عن عبد الله بن زياد بن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة وزاد فيه التسمية وذكر سنده بطريقين الى عبد الله بن زياد اهـ (٦) انما نسب الحديث هذا الى النيسابوري وان كان في كتب الجماعة والائمة لأن في رواية النيسابوري اثبات البسملة وليس في غيره اهـ (٧) يريد بالرواية الاخرى ما رواه الستة الا البخاري عن ابي هريرة فانهم لم يذكروا في روايتهم بسم الله الرحمن الرحيم اهـ

(قوله) قالوا أي استدل من قهي كونها آية بان التنصيف انا يحصل الخ ، هذا الاستدلال مبنى على ان « صراط الدين أنعمت عليهم » آية ليستقيم استدلال الثاني فان التسمية اذا عدت آية مع كون « صراط الدين أنعمت عليهم » آية لم يحصل للعبد نصف لانه يكون للرب تعالى اربع آيات ونصف وللعب ثلاث آيات ونصف والدليل على أنه مبنى على ذلك قول المؤلف عليه السلام ولا نعد أنعمت عليهم آية وقولنا قلنا نحن نعد التسمية آية ولا نعد أنعمت عليهم آية . ظاهر العبارة ان التنصيف قد حصل بهذا الجواب وليس كذلك اذ لا يحصل مع هذا الجواب للعبد الا اثنتان ونصف فوافقت الحبيب على قوله نحن لانعد أنعمت عليهم آية لسكان الجواب متوجهاً اذ يكون المعنى انا وان لم نعد التسمية آية لم يتم التنصيف اذ لانعد أنعمت عليهم آية فلا يكون للعبد الا اثنتان ونصف ولعل وجه الاتيان بقوله نحن نعد التسمية آية هو التنبيه على أنه لا تأثير له في عدم التنصيف كما أنه لا تأثير لعدم عدها آية أيضاً بل المؤثر غير ذلك وهو عدم أنعمت عليهم آية ﴿ ٤٠ ﴾ ولعل الحبيب بهذا الجواب هو النيسابوري وأما الجواب المحقق فهو

ماسياً للمؤلف عليه السلام من
كون التخصيف باعتبار المعنى
(قوله) ولا نمد أنعمت عليهم ،
أى لانعمه آية هكذا في الكشف
وقال في حواشيه اي صراط الذين
أنعمت عليهم لوضوح أن الصلة
بدون الموصول لانكون آية « قال
السعد » وأما عد أنعمت عليهم
آية والتسمية آية اخرى لتكون
ثمانى آيات أو عد أنعمت عليهم الى
الآخر آية وأول السورة خالية عن
التسمية أو مع التسمية آية واحدة
لتكون ست آيات فلم يذهب اليه
أحد (قوله) لتشابه المقاطع ، أى
فواصل الآى لعدم موافقة أنعمت
عليهم لها (قوله) غير صفة أو
بدل ، ذكر الوجهين في الكشف
وحواشيه مع بيان فائدة البديل
والصفة فيحذف من هنالك قال

الروايتان فالترجيح للثبوت ، قالوا التنصيف انما يحصل اذا لم تعد التسمية حتى يحصل
لرب ثلاث آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف (١) « قلنا نحن نعد التسمية
آية ولا نعد أنعمت عليهم وهذا اولى رعاية لتشابه المقاطع (٢) ولان غير صفة أو بدل
ويختل الكلام بجعله منقطعاً عما قبله لان طلب الاهتداء لصراط النعم عليهم
لا يجوز الا بشرط كون النعم عليه لا مضروباً عليه ولا ضللاً بدليل قوله تعالى « ألم
تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفراً فهم هذا المجموع كلام واحد « قلت » وهذا صحيح
ويؤيده قول أبي ميسرة (٣) فأين السابعة اذ لو كان أنعمت عليهم آية لما سأل وكذلك
تفصيل ام سلمة وقوله ﷺ الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدها بسم الله الرحمن
الرحيم ، وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الآيات سواء عدت
التسمية آية أو لم تعد ، وروي أنه ﷺ قال لابي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله
قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي ﷺ ، وأخرج الواحدي عن نافع عن ابن
عمر قال نزلت (٤) بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة ، وأخرج الدارقطني وأبو نعيم
والحاكم في تاريخه من وجه آخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله ﷺ قال كان

السعد وينبغي أن تكون الصفة على قاعدة المعتزلة لتأكيدهم التقييد قال الشريف لأن الايمان مشتمل على الاعمال كما هو مذهبه
« قلت » لأن المراد بالنعمة نعمة الايمان كما هو مقتضى كلام الحواشي وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام حمل الصفة على التقييد
لقوله عليه السلام الا بشرط كون المنعم عليهم الخ ولعل المؤلف عليه السلام حمل النعمة على مطلق النعمة لانعمة الايمان أو أراد
بالايمان مجرد التصديق فيستقيم التقييد . ويؤيد هذا الحل ان الاستدلال بقوله تعالى « ألم تر الى الذين بدلوا نعمت الله كفرآ »
انما يستقيم اذا حملت النعمة في الفاتحة على مطلق النعمة فان المراد بالنعمة في هذه الآية مطلق النعمة لانها نزلت في كفار قریش
أنعم الله عليهم بان أسكنهم حرمه وجعلهم قوام بيته وأكرمهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وكفروا نعمة الله والله أعلم
(قوله) وكذلك تفصيل ام سامة ، يعنى المتقدم (قوله) باعتبار المعنى ، يعنى مع السورة لكون معناها ثناء على الله تعالى وبعضه
يعود الى العبد وان كان الثناء أكثر فالنصف هنا يعنى البعض لان النصف حقيقة لأن طرف الثناء أكثر

جبريل اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم (١)، وأخرج البيهقي من وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر أنه كان يقرأ في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم واذا ختم السورة قرأها (٢) ويقول ما كتبت في المصحف الا لتقرأ، وروي عن عبد الله بن المبارك (٣) أنه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية، وروي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة مثله، وروي عن الشافعي ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود (٤) فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلوة أين بسم الله الرحمن الرحيم أين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلوة مع البسمة والتكبير قال وكان معوية شديد الشكيمة (٥) والشوكة فلولا ان الجهر بالبسمة كان مقرراً عند كل الصحابة لم يحسروا على ذلك (٦)، وفي رواية (٧) ان معوية سمي في ام القرآن ولم يسم في السورة التي بعدها فقبل أسرقت الصلوة أم نسيت وأعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القرآن (٨)، وعن أبي هريرة (٩) انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها، وعن أبي هريرة قال كنت مع النبي ﷺ في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي ﷺ ذلك فقال يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلواته فانه لا صلوة له الا بها، وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتدأ أخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم، واخرج ابو داود والحاكم والبيهقي والبخاري عن طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البخاري فاذا نزلت

(١) قال بعضهم لادلالة فيه اه (٢) يعني ابتداء بها أخرى وهذا يقوم حجة على من سبق من القراء الذين لا يقرؤها مع وصل التلاوة اه (٣) تابعي فهو أثر اه (٤) في رواية البيهقي فلما سلم ناداه من شهد من المهاجرين من كل مكان الخ اه (٥) الشكيمة اللانقة والانتصار من الظلم اه قاموس (٦) ظاهره وظاهر كثير من هذه الاحاديث ان الخلاف في الروايات بين الصحابة في الجهر بها والاسرار وحيث لا يفيد شي من ذلك اثباتها قرائنا ولا نفيها لا تفاهمهم على قراءتها امسراً أو جهاً وان كان في بعضها بلفظ الترك فلا اشكال ولا حجة في الانكار لترك الجهر والاسرار تأمل اه (٧) رواها البيهقي في سننه اه (٨) وهذا يقوم حجة على من ذكر انفا اه (٩) هكذا في الشفاء وهو رواية بالمعنى ولفظه عند الدارقطني والبيهقي اذا قرأتم الحمد لله ﷻ فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام القرآن وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى آياتها اه هذا تقدم في شرح الغاية اه

عرف ان السورة قد ختمت فاستقبلت او ابتدأت سورة اخرى ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت ، اسناده على شرط الشيخين ، واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي ﷺ كان اذا جاءه جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح ، وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول الله ﷺ لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا انها قد انقضت السورة ، وعن ابن مسعود رضى الله عنه كنا مانعرف الفصل بين السورتين حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم ، وأخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لانعلم فصل ما بين السورتين الى آخره ، واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين اظهرنا اذا غفى اغفاه (١) ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت علي آفاسورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك السكوة الحديث ، فهذه الاحاديث تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنا منزلا في اوائل السور (٢) «فان قيل» اذا عدت البسملة آية من كل سورة فواجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي ﷺ قال في سورة الملك انها ثلاثون آية وفي سورة السكوة انها ثلاث آيات مع ان العدد حاصل بدونها ، فقد اجيب بانها اما ان تعد مع ما بعدها آية في بعض السور واما ان يراد ما هو خاصة

(قوله) أو ابتدأت ؛ شك في الرواية (قوله) تعطي التواتر المعنوي الخ ، قد عرفت ما سبق في ذلك (قوله) مع ما بعدها آية ، فيكون البسملة بعض آية في بعض السور لا أنها ليست من القرآن

(١) فيه معنى في الحديث فنقول غفوة أى نمت نومة خفيفة يقال أغفى وغفاه اذا نام وقل ما يقال غفاه قال الازهرى اللغة الجيدة اغفيت اه نهاية (٢) وقد عرفت ان أكثرها حجة ظاهرة في كونها آية في الفاتحة لكن قد حصل فمأعدا ذلك ما يكفي فيما ذكرناه مع أنها معارضة باخبار كثيرة منها ما رواه الشيخان عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يقتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين ، وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين أخرجه مسلم وعن ابن عبد الله بن مغفل سمعت أبا وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال لي أى بنى محدث ، إياك والحدث وقد صليت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء فلم أسمع أحدا منهم يقولها فلا تقلها اذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين أخرجه الترمذى وقال حديث حسن والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم منهم الخلفاء الاربعة ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك واحمد واسحق لا يجهرون بها قالوا ويقولها في نفسه انتهى قال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا وفيه مقال عند أهل الحديث ولهذا أعرض أرباب المسانيد الاربعة المشهورة واحمد فلم يخرجوا منها شيئا مع اشتغال كتبهم على ما فيه ضعف منجبر وفيها في ترك الجهر أحاديث عند النسائي وابن ماجه والشيخين وغيرهم اه

(قوله) احتج النافون الى قوله لتواترت ، مراد المستدل تواترت قرآناً أعني تواترت متصفة بهذا الوصف ولهذا أجاب المؤلف بان تواتر المحل كاف يعني وان لم يتواتر ككونها قرآناً كما ذكره المخالف ﴿٤٤٣﴾ (قوله) اما الاولى ، أي بيان الملازمة

(قوله) بتواتر تفاصيل مثله ، لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله كما سيأتي (قوله) وأما الثانية ، أي بطلان اللازم (قوله) بان عدم تواترها قرآناً ممنوع ، صرح المؤلف بما ذكرنا سابقاً من أن مراد النافي تواترها متصفة بصفة كونها قرآناً لكن قوله في سند المنع فان بعض القراء أثبتوا لا يكفي في اثباتها بصفة كونها قرآناً إذ يحتمل أنه أثبتها كتابة وتلاوة فقط وان قلنا المراد أنه أثبت كونها قرآناً لم يتم الاستدلال إذ لاجبة في قول بعض القراء بذلك (قوله) فان بعض القراء أثبتوا الخ ، بيان لسند المنع وبه يتم الجواب لكن المؤلف عليه السلام زاد قوله والاختلاف الخ رداً لما ذكره المخالف في دليل المقدمة الثانية من وقوع الاختلاف (قوله) من تواترها ، أي القراءات السبع الدال عليه قوله فان بعض القراء السبعة (قوله) تواترها ، أي البسملة وهذا الجواب منع لبطلان اللازم (قوله) فتواتر المحل ، أي فتواتر التسمية في المحل ولهذا قال أي ثبوتها في المحل يعني تواتر ثبوتها في المحل (قوله) كاف ، يعني وان لم تتواتر بوصف كونها قرآناً (قوله) لأمائة وثلاث عشرة آية ، يعني من أول كل سورة كما هو مدعى أهل القول الأول (قوله) أما الأول ، أي تكثر الأخبار الخ (قوله) ولهذا أجاب المؤلف عليه

الكون ثلاث آيات فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور «احتج» النافون لكونها من القرآن بأنها لو كانت قرآناً في أوائل السور لتواترت لكونها لم تتواتر «اما الاولى» فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله «واما الثانية» فلو قبح الاختلاف (١) (و) اجيب بان (عدم تواترها قرآناً ممنوع) فان بعض القراء السبعة أثبتوا ويلزم من تواترها (٢) تواترها والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيراً ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث (ولوسلم) عدم تواترها قرآناً (فتواتر المحل) أي ثبوتها في المحل (كاف) في كونها قرآناً ولا شك ان البسملة قد تواترت نقلها في أوائل السور كتابة في المصحف (٣) وتلاوة على الالسن (٤) (واما) ما احتج به أهل القول الثالث من (تكثر الاخبار بكونها من الفاتحة) وقد سبق ذكر بعضا لبعضها (و) متمسك به أهل القول الرابع من (كتبتها) في المصاحف (يعبر انكار من السلف) فكانت قرآناً والالانكروا ولو نادراً لما عرف من تشديدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من أول كل سورة من القرآن فكانت آية واحدة لأمائة وثلاث عشرة آية (فلا يفيد ان المطلوب) اما الاول فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها «ووجهه» ان قريشاً كانوا في بدء الاسلام يهزؤون من قرائتها كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كان رسول الله ﷺ اذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون (٥) وقالوا محمد

(١) ومن ذلك ما قاله ابن السبكي عن الغزالي في كتاب حقيقة القولين وغيره في مقابلة قول من قال لو كانت من القرآن لبين ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم بياناً شافياً ينقل بالتواتر كثيرها قال يعني الغزالي لو لم تكن من القرآن لبين ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى اخر ما ذكره مع الاحتياج الى ذلك فان كونها مكتوبة بخط القرآن في كل سورة ومترلة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما يؤم أنها من القرآن فيلزم بيان ذلك اه المراد (٢) يعني القراءات السبع اه (٣) في النووي على مسلم أنه مثلث الميم وقال في المصباح وضم الميم أشهر من كسرها اه (٤) وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن من غير سورة النزل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها قرآناً من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه تلويح (٥) الامام احمد بن سليمان فسر الآية بخلاف ما ذكر قال ما معناه وقد أبتني صلى الله عليه وآله وسلم سبيلاً بان جهر في الجهرية وخافت في غيرها وكذا غيره وفوق كل ذي علم علم فاعلم ذلك وهذا وان كان تقدراً صحيحاً فقل رب زدني علماً اه عن خطي ولم يذكر هذا أحد من الصحابة ولا التابعين وانما ذكره المتأخرون اه

السلام الخ ، ينظر في هذا التعليل فان المحتمى خلط الجواب الثاني المبني على تسليم عدم تواترها قرآناً بهذا الجواب فتأمل كيف اناسق الخوض اه ح عن خط شيخه (قوله) وان قلنا المراد الخ ، المراد الثاني وهو اثباتها قرآناً كما لا يخفى وبه يتم الاستدلال اذ قول هذا

يذكر إله الإمامة رواه الطبراني في الكبير والوسط، وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله ﷺ يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤون بمكاه وتصديقه (١) ويقولون محمد يذكر إله الإمامة وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحن فأنزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك فيسمع المشركون فيهزؤون بك ولا تخافت عن أصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير أيضاً عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلوة خوفاً من الهزؤ فوردت الأحاديث فيها لكونها جزءاً من الصلوة لا تتم إلا به وأما الثاني فلقيام الحجة كالمسحوق (٢) * مسألة * في بيان تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك وهي مانسب إلى القراء السبعة على الصحة وهم نافع (٣) وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحزمة والكسائي فالمختار أن (القراءات السبع متواترة) أي كل فرد منها متواتر عن النبي ﷺ (أصلاً) وهو جوهر للفظ كلك ومالك (وهيئة) كالتهجيم والترقيق وتخفيف الهمزة واصل المد والامالة وهو قول الجمهور، وقيل ليست متواترة (٤) لأصلاً ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشف وغيره، وقال

(قوله) وأما الثاني، أي كتبها في المصاحف الخ (قوله) على الصحة، متعلق بما نسب (قوله) فالمختار، الأصح والمختار بالواو (قوله) وأصل المد، يعني لا قدره وينظر في تهديد كلام الجمهور بهذا فإن المروي عنهم الإطلاق وهذا التهديد إنما يوافق ما اختاره المؤلف فيما يأتي حيث قال والحق الخ (قوله) وغيره، الإمام يحيى عليه السلام

(١) قال في الكشف والكاء فعال بوزن النفا ورغامكا يكموا إذا صفر ومنه الكاء * كانه سمي بذلك لكثرة مكاهه، والتصديقة التصديق تفعل من الصداء أو من صديصد «أذا قومك منه يصدون» اهـ * بتشديد الكاف طائر ملبس الصوت (٢) من إجماع العترة ووضعها في المصاحف ودلالة بعض الأحاديث كحديث ابن عمر زلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة اهـ (٣) نافع بن رؤيم قارىء المدينة توفي سنة ١٦٩ وعبد الله بن كثير المكي توفي سنة ١٢٠ وأبو عمرو البصري توفي سنة ١٥٤ وعبد الله بن عامر الشامي توفي سنة ١١٨ وعاصم بن أبي النجود الكوفي توفي سنة ١٢٨ وحزمة بن حبيب الرياتي الكوفي توفي سنة ١٥٦ وعلى بن حمزة الكسائي الكوفي توفي سنة ١٨٩ اهـ من خط العلامة الجنداري (*) قال في الفصول ومعتد أثبتنا عليهم السلام قراءة المدينة وهي قراءة نافع والهادي وولده المرتضى هما الأذان أظهرها ببلاد الزيدية باليمن اهـ (٤) الذي صرح به جمع من محقق العلماء سيما أهل علم القراءات أن القراءات السبع متواترة وقد يستشكل ذلك أعني كونها متواترة فإن حقيقة التواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وهذا غير متحقق فإن كل واحد من يقرأ القرآن العظيم إذا سئل عن أخذ قرائته يقول غالباً عن فلان وهذا آحادى والذي يظهر في الجواب والله أعلم أن يقال كون كل واحدة من السبع متواترة لا يستدعي صدق أن يتواتر لكل واحد من قرأ القرآن وإنما المراد بالتواتر أن يكون متواتراً في الجملة ولو لواحد فضلاً عن آحاد فضلاً عن جماعات ولا شك أن من بحث وسأل وفتش حصل له التواتر جزماً إذ ليس من شرط التواتر أن يأتي عفواً من غير كلفة مشقة بحث وسؤال بدليل أنهم نصوا في شيء من الأحاديث النبوية على صاحبها أفضل الصلوات والسلام بأنه متواتر ومعلوم أنه لا يتم تواتره إلا لمن بحث وطالع ولهذا أجاب المحقق العسقلاني على من ادعى عزة وجود التواتر وقصره على «من كذب علي متعمداً» الحديث بأن هذا غير مسلم بل هو كثير ليل فتش وبحث وأما نشأ ذلك من قلة الإطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم القضيبة لابعاد العادة أن يتواطؤوا على الكذب وما نحن فيه من هذا القبيل، وما

البعض حجة لأن قرائته متواترة كما سيجي فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) وغيره الإمام يحيى عليه السلام، ونجم الأئمة الرضي اهـ

أي بعض القراء كنافع مثلاً لبعض أي بعض القراءت هذا دفع لما يقال القراءت وإن تواتر نقلها منا إلى واحد من القراء فنقل ذلك الواحد إنما يفيد الظن «وجه»
الدفع أن قراءت ذلك الواحد كنافع مثلاً لا يختص بنقلها به في وقته بل نقلها أهل عصره أيضاً وإنما اختص نافع بتزيد اختصاص فاشتهر بها لذلك والاشتهار لا يوجب اختصاص النقل به وكذا يقال في كل واحد من سائر القراء . قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس بقي هنا اشكال وهو انما ذكرتم من انما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن قطعاً يقتضي تكفير من أثبت القراءة الأحادية أو قرأها لاثباته ما ليس بقرآن قطعاً والمعلوم خلافه والانتقل بل يلزم منه أيضاً خطئة من عمل بها لأن المسئلة قطعية لا مجال للاجتهاد فيها . قال شيخنا رحمه الله كيف وقد روى الجزري عن الجمهور أن القراءة الصحيحة ما صح سندها ووافقت المصاحف العثمانية لفظاً أو تقديرًا بأن يحتملها الرسم ووافقت العربية بوجه وأنه لا يشترط في صحتها التواتر وأنه لا يجوز انكارها سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين . قال شيخنا رحمه الله إذا عرفت هذا فالصحيح أن مراد من قال فن زاد أو نقص كفر هو من زاد سورة أو آية أو آيتين أو نقص ذلك كفر لزيادة ما علم ضرورة أنه من القرآن قطعاً إذ

ابن الحاجب والقرشي الاصل متواتر لا الهبة «احتج» الاولون بأن العادات قاضية بأن الامر المهم العظيم تنوفر المهم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواتراً وكل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره ، وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وأيضاً للقطع بأنه يسمع كل واحدة من القراءات السبع (أهل كل عصر عن سابقه) أي سابق ذلك العصر (بلا حصر) لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامة في الافطار المتباعدة بكل واحدة من القراءات السبع يعلم ذلك ولا يمكن انكاره ، واشتهار بعض (١) ببعض لا يوجب اختصاصه به «احتج» النافون بأن

يزيد هذا الكلام وضوحاً ان واحداً من الناس في مثل قطر الذين غلبت فيه قراءة نافع لو شكك مثلاً في مثل يائها التي هل بالهزم أو بالياء لما أجابه من له أدنى التفات إلى تلاوة كتاب الله تعالى إلا أنه بالهزم لا غير ولو شكك في محاي هل بسكون الياء أو بفتحةا لما أجابه إلا بالمسكون فقط وما ذاك إلا لجزمه بذلك وثبوته له يقيناً بطريق التواتر وكذلك من في قطر الشام الذي غلبت فيه قراءة ابن عامر ومن في الكوفة بالنسبة إلى الكسائي ونحو ذلك «نعم» وينبغي أن يعلم أنه ليس من شرط تواتر مثل القراءات أن يقول المخبر للمخبر هذه قراءة فلان بل لو أن أحداً سمع قارئاً يقرأ وهو يعرف أنه ممن يقرأ بقراءة نافع مثلاً كانت تلك التأدية مع معرفة تلك الحال في قوة التصريح بأن هذه القراءة التي قرأها قراءة نافع ويؤيد هذا ما ذكره ابن حجر العسقلاني في شرح النخبة حيث قال اذا اجتمعت الكتب المشهورة المتداولة بأيدي أهل العلم شرقاً وغرباً المقطوع عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها على اخراج حديث وتعددت طرقه تعدداً تحيل العادة تواطؤهم على الكذب فأد العلم اليقيني بصحة نسبته إلى قائله اه وهذا وهذه القراءات السبع متواترة بالنسبة إلى القراء السبعة ولا كلام فيه على ما اختير وكذلك منهم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتوهم أن التواتر انما هو بالنظر إليهم فقط كما ذكره بعض أهل العلم تدل على ذلك دلائل مذكورة في محالها مثل قول نافع سمعتها عن سبعين بدرية والله أعلم اه عن خط القاضى محمد بن صالح العلي «قلت» السامع عنه وحده سماعاً احادياً يفي التواتر ويقطع حينئذ وهو مراد القائل بتواتره بالنسبة إلى القراء السبعة اه (*) هذا قول جمهور السلف وأهل الحديث والقراء بشرطون صحة السند والاستفاضة في البلد سواء تواترت أم لا وهو مذهب زيد بن علي وأخيه الباقر والناصر الاطروش والحقيبي والامام يحيى بن حمزة ونجم الدين الرضى والرخشري وغيرهم وروى عن الهادي أنه لم يتواتر الا قراءة قلون عن نافع وعن المرتضى قريب منه وروى الجزري عن الجمهور القراءة ما صح سندها ووافقت أحد المصاحف العثمانية ووافقت العربية سواء كانت عن السبعة أو العشرة أو غيرهم ومن تتبع الآثار عرف حقيقة الامر اه (١) في حاشية عن بعض علمائنا ما لفظه «قلت» هذه الزامات تدفع المشاهد الحاصل فإن أكثر من تكلم في هذه المسئلة أو قال فيها بالتواتر من أهل زماننا انما هو مجرد قول ولا نعلم أن أحداً يتحدث بأن أي قراءة تواترت له إلا ببعض التقليد للسلف وقول القائل تواتر لي كذا لا يكون تواتراً لذلك الخبر عند من سمعه منه بلا تردد فاذا عرفت هذا عرفت ان القراءات بالنظر إلى من لم تتواتر إليه أحادية فالسبع وغيرها بهذا الاعتبار سواء فقرأ للصلاة بأيها شاء اه

ليس منه قطعاً . وأما آية البسمة فقوة الشبهة من الجانبين منعت من الالكاف . وأما خلاف ابن مسعود في المودتين وأبي في الفاتحة فأنما هو في إثبات ذلك في المصحف لاني كونها قرآناً فهو مجمع عليه فتقرر أن القراءات الأحادية الناقل لها النقات لا تكثير بها ولا تفسيق لعدم دليل ذلك بل ﴿٤٤٦﴾ غايته التخطئة (قوله) إذ لا يلزم حصر أهل التواتر الخ ، دفع لقولهم اذ لم يوجد

اسنادها آحادي اذ لم يوجد في كتب القراءات الا اسناد واحد عن واحد (١) (و) الجواب انا (لا نسلم ان اسنادها آحادي (٢) اذ لا يلزم حصر أهل التواتر) والالزام ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والافطار الثانية لا يحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل وتواطؤهم على الكذب وهو باطل قطعاً «احتج» ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالملة (٣) والامالة يبعدان يصدق عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضى (٤) فوجب تواتره (و) الجواب ان (تواترها اصلاً لا هيئة باطل) لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا (اذ لا يقوم اللفظ لا بهيئته فان تواتر تواترت) قال الجزري ولا نعلم احداً تقدم ابن الحاجب الى ذلك (والحق ان اصل المد والامالة متواتر) لما ذكرناه (لا التقدير) للاختلاف فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله ﴿مسئلة﴾ اختلف في العمل بالقراءة الشاذة وهي ما نقل آحاداً أي غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرها (و) مختار أئمتنا والحنفية والزهرى والمزني وبعض الشافعية ان (الشاذ معمول به (٥) في الفروع) كالاحاد) وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكي (اذ) الراوي عدل ولا شك ان (العدالة توجب القبول) للرواية ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته ، وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية (١) تقرير السؤال انها وان تواترت اليها من السبعة فاسنادها الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم احادي لأن من يروون عنه عدد قليل اه من شرح الغاية لابن جفاف رحمه الله (٢) اذ لو كان احادياً كان ثبوت قرآنيته ظنياً وكل إطنى لا يني عنه الريب وقد نقاه قوله تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » وهذا دليل قوى لكن الجزري نقل عن المحققين عدم اشتراط التواتر فجعل القراءة الصحيحة ماصح سندها ووافقت رسم المصحف وكان لها وجه فصيح في العربية فينظر في ذلك اه لسيدى عبد القادر بن احمد (٣) يعنى بالمد هنا ما وقع من اختلاف القراء في أن الالف والواو والياء الساكتين اذا كان بعدها همزة الى أى مقدار يمد اه سعد (٤) في نسخة ويقض وهي الصواب اه (٥) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في كتابه المؤلف في آيات الأحكام الاكليل في استنباط التتريل عند الكلام على آية المسح من سورة المائدة مالفظة وأرجلكم قرى بالنصب والجر فالاولى للغسل والثانية للمسح على الف لأن تعدد القراءات بمنزلة تعدد الآيات (*) قال يحيى حميد في الوابل عن الامام شرف الدين عليه السلام ان القراءة الشاذة أرجح من الخبر الآحادي ذكره في كتاب النكاح في تحريم الربية اه وفي الغيث ان الخبر أولى ولعله الأرجح كما سيأتى للمصنف رحمه الله

في كتب القراءات الخ يعنى لا يلزم ذكر عدد التواتر وضبطها في الكتب المدونة حتى يرد ما ذكرها من عدم وجدان حصر أهل التواتر فيها اذ ليس ذكر عددهم في الكتب بشرط مع كون الواقع قد حصل فيه الكثرة التي يحيل معها العقل التواطؤ على الكذب (قوله) ويقص ويقضى ، يعنى في قوله تعالى في سورة الأنعام « ما عندي ما لمستمعولون به ان الحكم إلا لله يقص الحق » في قراءة الحرمين وعاصم بالصاد المهملة والباقون بالضاد المعجمة مكسورة والوقف للجميع بغير ياء اتباعاً للخط « قلت » فما وجد في بعض النسخ من اثبات الياء خطأ ليس على ما ينبغي (قوله) لا التقدير فختلف فيه ، فمن حمزة وورش المد بقدر ست القات وقيل خمس وقيل أربع وصحح ، وعن عاصم ثلاث وعن الكسائي الفين ونصف وعن قالون الفين وعن السوسي الف ونصف وكذلك الامالة اختلفوا في كيفية ما بالغة وقصوراً وكذا تخفيف الهمزة اختلفوا في بعضه قيل هل هو بين بين أولاً (قوله) عموم خبريته ، أشار بلفظ العموم الى ان الخبرية يوصف بها القرآن وغيره كذا قيل (قوله) والوقف للجميع بغير ياء

اتباعاً للخط ، وجد بخط الحشفي على هامش شرح الغاية قلت لأن الياء محذوفة في الوصل من اللفظ فيوقف عليه بغير ياء كما ذكره اذ اذرفت ذلك فالياء التي في بعض نسخ هذا الشرح غلط وفي الكشاف وكتابتها بغير ياء ولفظه يقض الحق أي القضاء الحق في كل ما ينضي من لتأخير والتعجيل في أقسامه وهو خير الفاصلين أي الفاضلين وقرء يقض الحق أي يتبع الحق والحكمة فيما يحكم به ويقدره من قص أثره اح

على قطع يمين السارق بقراءة إيمانها والجمهور من أصحابنا والحنفية والشافعي في أحد قولي على وجوب التتابع في كفارة صوم اليمين بقراءة متتابعات وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والمجاهلي وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو الأشهر من قولي الشافعي لأنه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به إذ لم ينقل خبراً وهو شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرها فلا حاجة فيه أصلاً، قلنا لا نسلم انتفاء خبريته للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبراً (١) (والخطأ) الواقع من الراوي إنما هو (في الوصف بالقرآنية (٢)) وإنما يبطل العمل إذا كان في المتن لافي الوصف «مسئلة» (وهو) أي القرآن فسمان (محكم ومتشابه) قال الله تعالى «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب (٣) وآخر متشابهات» وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسئلة ثلاثة أقوال، أحدها ما ذكرنا وهو الصحيح، وثانيها أنه محكم كله لقوله تعالى كتاب أحكمت آياته، ثالثها أنه متشابه كله لقوله تعالى كتاباً متشابهاً «والجواب» عن الآيتين أن المراد بإحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف إليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق (١) لا يخفى ما في هذا الجواب من الركة فإن المدعى في عدم صحة كون متتابعات خبراً أن ابن مسعود لم ينقلها خبراً إذ هو نقلها قرآنًا والنقل خبراً شرط العمل وأما وصف الراوي ما رواه بكونه خبراً فأمر خارج عن محل النزاع فتأمل والله أعلم يقال يجب العمل بما أخبر به العدل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطعاً سواء أصاب في وصفه بكونه قرآنًا أو أخطأ لأن ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بخبر العدل فهو قرآن أو حديث ضرورة وكل قرآن أو حديث يجب العمل به ضرورة فثبتت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الشاذة وغيرها يجب العمل به في الفروع ضرورة لأن نتيجة ضروري الكبرى ضرورة أم عن خط سيدى العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله (٢) قال ابن السبكي بعد أن ذكر مثل ما ذكره المصنف رحمه الله وتقريره أن جملة قرآنًا خطأ قطعاً فلم يبق إلا كونه خبراً أو مذهباً وإنما يعمل به إذا كان متحقق الخبرية اماماً ترد فيه أن يكون خبراً أولاً فلا يعمل به وعلى هذا اقتصر الفزالي في المتصفي اهـ (٣) قال الامام القاسم بن ابراهيم المحكمات في كتاب الله الواضحات منه في محكمات الكتاب من غير شك أمهاته التي لا يشكها على طائفتين فبين والتشابه فهو ما احتمل المعاني المختلفة ولم يدرك علمهن إلا بالذكر والدلالات وأقل ما يجب فيها اشتبه التسليم والعمل بأنه متزل من عند الله فليس يحيط غيره بعلمه ولا يكلف أحد العلم به وإنما كلف العلم بأنه من عند ربه كما قال «والراسخون في العلم يقولون أماناً به» رواه المرتضى عن جده القاسم وقال الهادي عليه السلام المحكمات اللواتي ظاهرهن كباطنهن وتأويلهن كتنزيلهن لا يحتمل معنيين ولا يقال فيهن بقولين والتشابه فهو ما حجب الله عن الخلق علمه من الآيات اللواتي لا يعلم تأويلهن غير رب السموات كما قال «لا يعلم تأويله إلا الله» فأخبر أنه لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم إليه يردونه إذا لم يعلمونه الخ كلامه اهـ من خط العلامة صفى الدين أحمد بن عبد الله الجندارى (*) أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال اهـ بيباوى

(قوله) وهو شرط العمل الخ، قال في الجواهر على ما صرح به الأمدى حيث قال إجماع المسلمين على أن كل خبر لم يصرح بكونه خبراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس بحجة «قلت» لكن ينظر في دعوى الإجماع مع مخالفة أئمتنا عليهم السلام ومن معهم ومع قول المؤلف عليه السلام للاتفاق على أنه لا يشترط في الخبر وصف الراوي بكونه خبراً

والاعجاز ، وقال بعضهم الآية لا تدل على الحصر في الشئين اذ ليس فيها شيء من طرقه وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا تتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجح بيانه وهو بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه (فالاول) وهو المحكم (متضح (١) المعنى والثاني) وهو المتشابه (مقابلته) أي غير متضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما أن يحتمل غيره أولا ، الثاني النص ، والاول اما ان تكون دلالة على أحدهما راجحة او لا ، الثاني المجمل ، والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر (٢) والافهرو المأول ، والمشارك بين النص والظاهر هو المحكم والمشارك بين المجمل والمأول هو المتشابه وذلك لانه تعالى أوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب أن يفسر بما يقابله ، ويؤيده اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لانه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بان قال منه آيات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن المحكمات بانها ام الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد اليها وتعرف منها وهذا التفسير للمحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين وصرح به والدنا قدس الله روحه في الاساس (وقد فسرنا بغير ذلك) فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة (٣) وخروج الدجال والحروف المقطعة من أوائل السور (٤) ، وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجهاً واحداً (٥) والمتشابه ما احتمل أوجه ، وقيل المحكم ما كان معقول (٦) المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام بمضآن دون شعبان (٧) ، وقيل المحكم ما لم تتكرر ألفاظه (٨) ومقابلته المتشابه ، وقيل المحكم الفرائض والوعود والوعيد

(قوله) والمتشابه لا يرجح بيانه ، وحيث لا بد من واسطة يقع بها البيان (قوله) والمشارك بين النص والظاهر هو المحكم ، لان المحكم يطلق عليهما باعتبار الرجحان ويتميز النص عن الظاهر بانه لا يحتمل غير ذلك المعنى بخلاف الظاهر فانه يحتمله وان كان مرجوحاً (قوله) والمشارك بين المجمل والمأول ، فانه يراد به عدم الرجحان ويمتاز المجمل عن المأول بانه متساو بالنسبة الى السكول لعدم القرينة والمأول مرجوح فان القرينة تشعر بخلافه (قوله) ويؤيده ، أي كونه مقابلاً له (قوله) وتعرف منها ، هذا فائدة التفسير المذكور فان المردود غير متضح والمردود اليه متضح (قوله) كقيام الساعة الخ ، يقال الالفاظ الدالة على ما ذكر لا اجمال فيها والاجمال انما يجري في الالفاظ وكأن القائل بذلك بنى على تعميم جري الاجمال في الالفاظ والأفعال وقد ذكره السيد العلامة محمد بن ابراهيم في الاشارة فخذ من هناك (قوله) ما لم تتكرر ألفاظه ، مثل بيدي أي يمينه ، ويستعزى بهم الظاهر أنه لم يرد بالانكار الرد اذ يلزم انكار المعلوم ضرورة بل أراد مجرد الاستنكار والتردد

(١) نصاً كان أو ظاهر نحو « لا تدركه الابصار ، وليس كمنه شيء ، وان الله لا يأمر بالفحشاء » كذا في الحواشي اه (٢) كالاسد والفائض للخارج المستقدر بعد ان كان للمكان المطنن اه (٣) قد ذكر المؤلف عليه السلام من المتشابه ما ليس لأجل لفظ القرآن الكريم كقيام الساعة وخروج الدجال ونحو ذلك اشارة الى أن المتشابه قد يعبر عن الالفاظ الجارية في الأفعال ونحوها وقد صرح بذلك في الاشارة للسيد محمد بن ابراهيم الوزير اه من خط سيلان (٤) سميت بذلك يعني بالمقطعة لانها أسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف مجاز لان مدلولاتها حروف أو لان الحروف تطلق على الكلمة اه تلويح (٥) نحو « ولا تقربوا الزنا » فهؤلاء رجعوا بالمحكم الى النص الجلي اه (٦) أي معقول العلة وهي عبارة مستعملة عند أهل الاصول كما سيأتي في القياس ان شاء الله تعالى (٧) قاله الماوردي اه اتقان (٨) كذا في الاتقان يعني كالتقصص المتكررة ولعلها تصحيف من الناسخ وفي نسخة ما لم تتكرر ألفاظه ، قيل أي غير غريبة وقوله ومقابلته المتشابه أي ما انكر ألفاظه مما ظاهره التشبيه مثل بيدي الخ كذا عن سيلان اه

(قوله) ومقدمه ومؤخره ، أي معرفة وجه تقديم المقدم وتأخير المؤخر وهذا يحتمل معرفة التقديم والتأخير في النزول ويحتمل معرفة ترتيبه في المصاحف فيكون هذا مبنياً على أن الترتيب وقع في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم ، لا يقال بيان وجه التقديم يقتضي بيان التأخير والعكس لكونهما من الأمور النسبية فما وجه ذكرهما معاً لأننا نقول ذكرهما توضيحاً للمعنى بذكرهما صريحاً لئلا يتوهم من إقتصاره على أحدهما أن تشابه ما قدم وما أخر ليس من حيثية التقديم أو التأخير بل من حيثية أخرى فتأمل (قوله) وأقسامه ، أي ما أقسم الله به (قوله) وما يؤمن به ولا يعمل به ، كقوله تعالى ﴿ ٤٤٩ ﴾ « الرحمن على العرش استوى . بل يده

مبسوطتان » فإن السلف على أن الإيمان به واجب وأجراؤه على ظاهره من غير تأويل هكذا نقل عن روضة الناظر وينظر في قوله وأجراؤه على ظاهره وفي نسبتها إلى السلف فإنه لا يصح ذلك اللهم إلا أن يريدوا بأجرائه على ظاهره أنه لا يتأول لأن يعتقد ظاهره (قوله) إيهام ، أي أن المراد به الظاهر

والتشابه القصص والأمثال (١) ، وعن ابن عباس (٢) المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحلوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به ، والتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه (٣) وما يؤمن به ولا يعمل به ، وعن مجاهد (٤) المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك متشابه يصدق بعضه بعضاً ، وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ (٥) ، وفي تفسيرها روايات كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيعابها (٦) (وورد (٧) ما لا معنى له (٨) في كتاب الله كالمهللات (أو ما يريد به خلاف ظاهره ما يبين) المراد بقرينة تصرف عن الظاهر (ممتنع) أما الأول فلأنه هذان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال ، وأما الثاني فلأن إرادة خلاف الظاهر من غير بيان إيهام وتقرير مع كون اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعنى المراد مهملًا وذلك لا يجوز عليه تعالى (خلافًا للحشوية في الأول والرجئة (٩) في الثاني) احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة نحو «الم طه» وجوابه أن لها معاني (١٠) ولكن اختلف المفسرون فيها فقليل انهما أسماء للسور

(قوله) لأننا نقول ذكرهما توضيحاً ، يقال التقديم والتأخير بين الأمور المتعددة لا ينفى أحدهما عن الآخر إذ يجتمعان في واحد منها فلا ينفى بيان وجه تقديمه على ما بعده عن بيان تأخيره عما قبله والله أعلم به حسن بن يحيى الكلبسي ح هذا بناء على أن المقدم والمؤخر في النزول وليس كذلك والألزم أن القرآن كله متشابه بل المراد اللفظ المقدم ورتبته التأخير وهذا كلام بلفظه من الاتقان للسيوطي وقد أفرد فيه باباً في ذلك ومثاله قالوا أرنا الله جهره قال مجاهد أي قالوا

(١) قيل لأن المحكم ما أفاد حكماً ولا حكم في القصص والأمثال اهـ (٢) أخرجه ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عنه اهـ اتفاق (٣) في حاشية جمع قسم اهـ (٤) أخرجه القريباني وقوله عن الضحاك أخرجه عبد بن حميد اهـ (٥) وقيل المحكم ما أوضح معناه والتشابه مقابله ، وقيل المحكم ما استقل بنفسه ، والتشابه ما لا يستقل بنفسه الأبرده إلى غيره ، وقيل المحكم ما تأويله وتزيله والتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل اهـ اتفاق (٦) وفي نسخة استيفائها اهـ (٧) مبتدأ خبره ممتنع اهـ (٨) قال أبو زرعة في شرح الجمع ، الظاهر أن خلاف الحشوية فيما له معنى ولا تفهمه ، أما ما لا معنى له أصلاً فتمه محل اتفاق (٩) وسموا مرجئة بالهمز من أرجأه بمعنى أخره اهـ شرح جمع (١٠) قريباً من سبعين اهـ شفاء لسيدنا على الطبري

جهره أرنا الله وقوله تعالى « لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » أي لهم عذاب شديد يوم الحساب بما نسوا وذلك مبين في الاتقان وفي تفسير الحسين بن القمم العبادي اهـ من خط شيخنا العلامة صفى الدين أحمد بن عبد الله الجنداري (قوله) وينظر في قوله وأجراؤه على ظاهره ، اذ ينافي عدم العمل به اهـ حسن ح (قوله) لا أن يعتقد ظاهره ، يدل عليه قوله من غير تأويل اهـ ح

وقيل غير ذلك (١)، واحتجت المرجحة ألا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله، وحيثئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبراً عنه وذلك يقتضى أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله إلا الله والتأويل خلاف الظاهر (٢) فيكون في القرآن ما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى، وإنما قلنا يجب الوقف عليه لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه وحيثئذ يكون يقولون جملة حالية ولا يجوز أن يكون حالاً من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين أن يكون حالاً من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في التعلقات وإذا انتفى هذا تعين ما قلناه والجواب (٣) أنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت قرينة تدفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى «ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة» فإن نافلة حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض بأن الله تعالى لا يقول آمناً به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في التعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز أن يكون استثناءً موضعاً لحال الراسخين، احتجوا بأننا بقوله تعالى طلعا كأنه رؤس الشياطين فإن هذا التشبيه إنما يفيد لو علمنا رؤسها ونحن لانعلمها والجواب «أن التشبيه ليس إلا بما يعرفونه ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر.

أيقنتني والمشرقي مضاجعي ومسنونة رزق كانياب أغوال

﴿فائدة﴾ اختلف في الحشوية فقيل بإسكان الشين (٤) لأن منهم المجسمة والجسم محشو

(١) من كونها أسماء أشخاص كما قيل أن «يسوطه» اسمان للنبي صلى الله عليه واله وسلم و«ق» اسم جبل و«ن» اسم للدواة (٢) ويؤيده أن الآية دلت على ذم متبعي تأويله ووصفهم بالزيغ ويؤيده أيضاً قراءة ابن عباس ﴿ويقول الراسخون آمناً به وقراءة﴾ ابن مسعود وأن تأويله الا عند الله والراسخون اه اكليل وذكر القرائتين في الكشف اه ﴿أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه اه ﴿أخرجه ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش عنه اه ﴿وقال أمير المؤمنين على عليه السلام من جملة كلامه «وما كفك الشيطان بما ليس عليك فرضه فكل علمه الى الله فذلك منتهى حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فدح الله استراقهم بالقصور عن تناول ما لم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخاً فاقصر على ذلك الخ كلامه عليه السلام «أخرجه السيد أبوطالب في أماليه وهو في نهج البلاغة وغيره اه (٣) وعبارة العنيد الجواب أن مخالفة الظاهر أهون من الخطأ بما لا يعلم اه (٤) ذكره في شمس العلوم ولم يذكر الفتح وهو الاول اه وقال ابن الصلاح الفتح غلط وإنما هو بالإسكان اه وهم قوم يحرون آيات الصفات على ظاهرها اه شرح جمع

(قوله) معطوفاً عليه، أي على لفظ الله (قوله) وهو ظاهر، لقوله آمناً كما يأتي قريباً إن شاء الله تعالى (قوله) لجواز أن يكون استثناءً موضعاً لحال الراسخين، يعني هؤلاء العالمين بالتأويل يقولون آمناً أي بالمشابه ذكره في الكشف بعد أن رجح العطف على الاستئناف ووجه ترجيحه أن قيد الرسوخ لفائدة فيه مع الاستئناف إذ هو حال العالمين كلهم

وقيل لكثرة روايتهم الاخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكانهم منسوبون الى حشو الكلام، والمشهور انه يفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشاء ومنه الاحشاء لجوانب البطن، والمرجشة قال الجوهري مشتقة من الارحاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه وأخاه أي أخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سبباً لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل أرجوها أي أخروها وأدحضوها ﴿مسئلة﴾ في تعريف العرب والخلاف في وقوعه في القرآن اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناء على ذلك الوضع فتخرج عنه الاعلام (١) كبرهيم واسماعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد وقع (في القرآن العرب) على المختار وهو مروى عن ابن عباس وعكرمة واختاره ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر انه غير واقع في القرآن (٢) وانما اختير وقوعه فيه (لنص علماء العربية على تعريب نحو استبرق) اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديناج الغليظ بلغة العجم، واخرج بن مردويه عن طريق ابى الجوزاء (٣) عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل (٤)، وذهب البردوثلمب الى ان الرحمن عبراني وأصله بالخاء المعجمة، وعن مجاهد المشكاة الكوة بلغة الحبشة (٥)، والقسطاس

(قوله) لفظ وضعه العرب لمعنى الخ، كذا في حاشية الشريف فتخرج عنه الاعلام الخ أي من قوله بناء على ذلك الوضع اذ لم يستعمل العرب الاعلام في مملها بناء على ذلك الوضع بل بناء على وضع آخر لعدم استعمالهم لها فيما استعملته العجم ولانها بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون اخرى كما ذكره السعد فيخرج أيضاً من قوله وضعه غير العرب (قوله) عبراني، العبري والعبراني لغة اليهود وبالتحريك الاعتبار كذا في القاموس

(١) قال في القصول وشرحه والخلاف في أسماء الأجناس المتصرف فيها بدخول اللام والاضافة لافي الاعلام نحو ابراهيم فانها واقعة في القرآن اجماعاً ولهذا منعت من الصرف لانها أي الاعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب الى لغة دون لغة اخرى لأن كل واحد من تلك الاعلام واضعه لمساه غير واضع اللغات فليس من العرب في شيء لاننا قد اشرطنا في العرب أن يكون موضوعاً في لغة غير العربية ينسب اليها والاعلام لا تنسب الى لغة بحسب وضعها العلمي ومنع الصرف للعجمة لا يوجب أن يكون ما هي فيه من الاعلام معرباً ففرق بين العجمة والتعريب فان العجمة أخذ العرب اللفظ من غير لغتهم سواء كان مع الوضع منهم أو بدونه والتعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم اهـ (٢) القول بعدم وقوع العرب في القرآن قال به أثمتنا عليهم السلام منهم المهدى وحكاه عن أكثر الزيدية والمعتزلة وحكاه في القصول عن أثمتنا وهو قول الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والباقلاني وابن فارس وشدد الشافعي التأكيد على القول به وقال أبو عبيدة من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول وقال ابن جرير ماورد عن ابن عباس من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية انما اتفق فيه موارد اللغات فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد وذهب ابن عباس وعكرمة وجماعة من المفسرين الى وقوعه واختاره ابن الحاجب اهـ (٣) أوس بن عبد الله الربيعي بفتح الموحدة ثقة من الثالثة مات سنة ثلاث وثمانين اهـ تقريب (٤) وفي المختص لابن جنى السجل الكتاب قال قوم هو فارسي معرب (٥) أخرجه عنه ابن أبي حاتم اهـ الكوة وتضم والكوة الخرق في الحائط اهـ قاموس وصحاح، التذكير للكبير والتأنيث للصغير اهـ من خط العلامة الجندارى

العدل بالرومية (١)، وعن سعيد بن جبير أنه الميزان بلغة الروم، وذكر الجواليقي وغيره
أن كافوراً فارسي، وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الحسن
هي بالسريانية كذلك (٢)، وقال أبو زيد الانصاري هي بالعبرانية وأصلها هيتلج أي
تعاله، وذكر الثعالبي والجواليقي (٣) وآخرون أن الياقوت فارسي، وحكى الثعالبي في
فقه اللغة أن أباريق فارسية وحكى أبو الليث في تفسيره أن أسباطاً بلغة بني إسرائيل
كالقبائل بلغة العرب (٤)، وقال أبو القسم في لغات العرب معنى اصري عهدي بالنبطية
وحكى ابن الجوزي أن الأكواب الأكواز بها أيضاً، وعن الضحاك (٥) أنها جرار
ليس لها عرى بها أيضاً، وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة أن الأواه الموفق (٦) بلسان
الحبشة، وعن عمرو بن شرحبيل (٧) أنه الرحيم بلسان الحبشة، وقال الواسطي أنه الدعاء
بالعبرانية، وذكر الجواليقي والثعالبي (٨) أن تنوراً فارسي معرب، وعن وهب بن منبه (٩)
قال ما من لغة إلا ومنها في القرآن شيء قيل وما فيه من الرومية قال فصرهن يقول
قطعهن، وعن أبي ميسرة التميمي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن سعيد بن
جبير، وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه تركناه اختصاراً (١٠)

(قوله) أن الياقوت فارسي، في
قوله تعالى «كأنهن الياقوت
والمرجان

(١) رواه عنه الثوري وقوله وعن سعيد بن جبير رواه عنه ابن أبي حاتم وقوله وعن ابن عباس رواه
عنه ابن أبي حاتم أيضاً اهـ (٢) رواه ابن جرير (٣) في نسخة والجواليقي اهـ (٤) صحح في بعض
النسخ أسباط وقال وجه صحته ظاهرة وفي بعض النسخ أيضاً الأسباط بالتعريف اهـ
(٥) رواه ابن جرير اهـ (٦) الذي في الاتفاق روى أبو الشيخ عن ابن عباس ومجاهد
وعكرمة الأواه الموفق ومثله في الدر المنثور في مواضع اهـ (٧) رواه ابن أبي حاتم اهـ (٨) وابن دريد اهـ
(٩) أخرجه ابن المنذر عنه اهـ (١٠) ذكر الامام زيد بن علي نحو خمسين لفظاً وعن جعفر
الصادق عن أبيه وعن مقاتل ومؤرج وإبي حاتم والليث ورفيع وعبد الله بن بريدة وكعب
الاحبار وأبي عمرو والخليل والمبرد وثلث وابن قتيبة وإبي عمران الجوني والسكلي والثعالبي
والكرماني وشيدله وروى عن ابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهم اهـ من خط العلامة
أحمد بن عبد الله الجنداري، قال ابن السبكي في القرآن المعرب

السلسيل وطه كورت يسع	روم وطوبى وسجبل وكافور
والرنجبل ومشكاة سراق مع	إستبرق صلوات سندس طور
كذا قراطيس ربانهم وغسا	ق ثم دينار القسطاس مشهور
كذاك قسورة واليم ناشئة	ويؤت كفلين مذ كور ومسطور
له مقاليد فردوس يمد كذا	فيما حكى ابن دريد منه تنور

وزاد ابن حجر

وزدت حرم ومهل والسجل كذا المرى والاب ثم الجبت مذ كور
وقطنا واناه ثم متكثا دارست يصهر منه فهو مصهور
وهيت والسكر الأواه مع خصب واوبى معه والظاغوت مسطور
صرهن اصري وغيض الماء مع وزر ثم الرقيم مناص والسنا النور
وقد زاد على ذلك السيوطي ألفاظاً كثيرة مذكورة في الاتفاق تركناها اختصاراً اهـ

وقد جمع أبو عبيد (١) القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك ان هذه الاحرف اصولها أعجبية كما قال الفقهاء لكنها وقست للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربية (٢) ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو صادق ، وكلامه حسن وهو في الحقيقة تأويل للتنفاة ، وقال الاكثر لانسلم ان ذلك من العرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان (٣) (و) الجواب أن (اتفاق اللغتين بعيد) كل البعد لندوره والاحتمالات البعيدة لاندفع الظهور « احص » النافون اما أولاً فيما مر في نفي الاسماء الشرعية من لزوم ان لا يكون القرآن عربياً والجواب الجواب (٤) ، وقد يجاب أيضاً بالنقض الاجالي وهو أنه لو تم احتجاجهم للزم ان لا يكون القرآن عربياً لوقوع الاعلام الاعجمية فيه كبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقاً ، واما ثانياً بقوله تعالى « ولوجعلناه قرآناً أعجيباً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي » ففي كون القرآن متنوعاً لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود العرب في القرآن فينتفي لاتقاء لازمه (و) الجواب انه (لا ينفية) اي العرب قوله تعالى (أعجمي وعربي) انما ينفية لو تم نفيه للازمه الذي هو التنوع ولا نسلم ان المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن (إذ المعنى) المراد من الآية (أكلام أعجمي ومخاطب عربي) لا يفهم فيبطل غرض انزاله الذي هو فهم المخاطب ويدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر انزال القرآن عربياً وانه لو انزل أعجيباً لقالوا لولا فصلت آياته أي لتمسكوا

(قوله) وحولتها عن ألفاظ العجم ، هذا غير مطرد في جميعها اذ لا تحويل في نحو الياسقوت والاكواب (قوله) فينتفي ، أي العرب (قوله) لاتقاء لازمه ، وهو التنوع (قوله) انما ينفية ، أي قوله تعالى انما ينفية العرب لو تم أن نفي قوله أعجمي وعربي للتنوع الذي هو لازم للعرب (قوله) أي تمسكوا ، تفسير لقوله لقالوا

(قوله) اذ لا تحويل في نحو الياسقوت والاكواب ، يقال لا يعني بالتحويل الا النقل الى استعمال العرب والله أعلم اه

(١) شيخ أبي عبيد وتلميذ أبي عبيد بن معمر اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) قال صاحب الكشف عند تفسير قوله سبحانه « له مقاليد السموات والارض » ما لفظه فان قلت ما لك كتاب العربي المبين وللفارسية قلت التعريب أحالها عربية كما أخرج الاستعمال المهل عن كونه مهمل اه (٣) كالصابون والتنور اه منتهى (٤) وهو أنه لا يلزم من كونه في القرآن امتناع كونه عربياً فقد يطلق العربي ولو مجازاً على ما غالبه كذلك اه (*) لاشبهة في أن الاسماء الشرعية عربية بالذات لأنها موضوعة بوضع العرب لحقاتها اللغوية وان كانت غير عربية بالعرض بالنسبة الى معانيها الشرعية ولا شك أن العربات غير عربية بالذات فلا يصح قياس غير العربي بالذات على ما هو غير العربي بالعرض لانه لكونه عربياً بالذات يحتمل أن لا يكون قادحاً في كون القرآن عربياً ولا يلزم من ذلك ان لا يكون غير العربي بالذات قادحاً فيه فلا يكون الجواب الجواب اللهم الا أن يقال الجواب الجواب لانه قد ذكر أجوبة أخرى بعد تسليمه كون الاسماء الشرعية غير عربية بالذات على سبيل الترتل اه جواهر التحقيق بلفظه

على ذلك التقدير لكونهم عرباً لا يفهمون ذلك الكلام الأعجمي (سأنا (١)) أنه
يتفيه لنفي لازمه (فاللنفي) من الأعجمي (مالا يفهم) وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها
فلا تندرج تحت الانكار (٢)

﴿ المقصد الثاني ﴾

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في السنة ﴾

وهي في اللغة العادة والطريقة اذسنة كل أحد ماعهدت منه المحافظة عليه والاكثر
منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة أو غيرها ، وأما في الشرع فتستعمل في
العبادات (٣) وفي الأدلة الشرعية فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه (٤) في بحث الحكم
(وهي) في الأدلة الشرعية (ماصدر عن الرسول ﷺ) منسوبة اليه نفسه (٥)

(١) قال في فصول البدائع ولئن سلم قلنني التنويع المخصوص أي على وجه لا تفهمه العرب
بدليل قوله تعالى « لولا فصلت آياته » أي بينت وبالمعرب لا يحصل ذلك الوجه اهـ (*) قوله
سأنا أنه يتفيه أي ان قوله تعالى أعجمي يتفيه أي المعرب اهـ (٢) « خاتمة » ينبغي لمجلة كتاب
الله استصحابها عند تلاوته فبذلك تنكشف الاسرار والدلائل وينشرح الايمان في الصدور
والهضائل ويتروح عنها الوسوس والشور والله ولي التوفيق ، قال بعضهم ويجب على
قارئ القرآن الاخلاص في قرائته وأن يريد بها وجه الله وأن لا يقصد بها توصل الى أي شيء
سوى ذلك وأن يستحضر في ذهنه أنه يتناجي ربه ويتلو كتابه فيقرأ على حال من يرى الله
فانه ان لم يكن يراه فانه يراه وينبغي للقارئ أن ينظف فيه بالسواك وان يكون شأنه الخشوع
والتدبر والخضوع وقد بات جماعة من السلف يتلو الواحد منهم آية واحدة ليلة كاملة يتدبرها
ويستحب البكاء أو التباكى لحدوث ورد في ذلك وان البكاء عند القراءة صفة العارفين وشعار
عباد الله الصالحين قال تعالى « ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً » ودلالته أكثر من
أن تحصى وأشهر من أن تذكر والاحاديث في فضل القرآن وأدائه جملة كثيرة غير محصورة
ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتاب التبيان في آداب حملة القرآن للنووي اهـ (٣) النافلة اهـ
عضد قال في التلويح وفي الاصطلاح في العبادات النافلة اهـ (٤) وهو ما وازب عليه الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم مما امر به ندبا كرواتب القرائن اهـ (٥) هذا أولى من عبارة العضد وهي
ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من غير القرآن للزوم دخول الاحاديث الربانية اهـ
بل الصواب عبارة العضد لان دخول الاحاديث الربانية في السنة مراد اهـ (*) فيخرج الحديث القدسي
والكتاب اهـ لكن على تقدير خروج الحديث القدسي بذلك فن أي الأقسام يكون اهـ من خط العلامة
الحسن بن محمد المغربي وفي حاشية له له قصد اخراج الكتاب اهـ قلت وبذلك يوافق ما في العضد اهـ

(قوله) على ذلك التقدير ؛ أي
فرض ازاله أعجمياً (قوله)
منسوبة اليه ، نفسه خرج القرآن
فلو قال المؤلف عليه السلام في
المتن ما صدر عن الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم غير القرآن لكان
أولى

﴿ قال ﴾ المقصد الثاني في السنة (قوله) في العبادات ، أقول لو قيدها بالنافلة كما
في عبارة العضد لاستغنى عن قوله فهي في العبادات تطلق على ما تقدم بيانه في بحث الحكم
وعن إيهام العبارة ان كل عبادة تسمى نافلة ولو فريضة (قوله) وفي الأدلة الشرعية ، أي
تطلق على ما ستعرفه بقوله ما صدر فالمراد أنها تطلق على ما صدر الخ في الأدلة لاعلى غيرها
(قوله) منسوبة اليه ، أقول أخرج به القرآن لانه صدر عنه وليس منسوبة اليه نفسه أي
ليس قولاً ، وعبارة العضد حيث قال ما صدر عن الرسول غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير

(من قول (١) أو فعل (٢) أو تقرير) فالقول متفق على حجيته وسيأتي النظر في أقسامه وجهات دلالته إن شاء الله تعالى ، وأما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا ، ولما كان الاحتجاج بقول الرسول ﷺ وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال ﴿ مسئلة ﴾ (الانبياء) عليهم السلام (معصومون عن

(١) ويختص بالحديث اه فصول بدايع (٢) ولم يذكر الترك والاولى ذكره لانه في سياق حصر السنة وهو من جملة ما لا يمكن أن يكون مبنياً على أن الترك فعل على ما ذهب اليه البعض اه

ولا يخفى أنه كما خرج القرآن بذلك القيد في عبارة المصنف خرج الحديث القدسي وقد سلف أنه خرج من رسم القرآن بقيد للاعجاز كما قال المصنف في الشرح أنه يخرج الأحاديث الربانية مثل حديث الصحيحين « أنا عند ظن عبدي بي » وخروجه من السنة مشكل لأنه من الأدلة قطعاً وليس من القرآن فتعين أنه من السنة وقال ميرزا جان في حاشيته على المضد على قوله غير القرآن وحينئذ يدخل الحديث القدسي أي في السنة لأنه صدق عليه أنه قول صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير القرآن فلا إشكال في عبارة المصنف حيث قال منسوباً اليه نفسه إذ الحديث القدسي غير منسوب اليه ولا هو قرآن فلا بد من زيادة قيد في عبارة المصنف بأن يقال ولا ازل عليه للاعجاز وعبارة الزركشي في شرح الجمع لما قال صاحب الجمع والسنة هي أقوال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ما لفظه المراد بأقواله التي ليست على وجه الاعجاز (قال) من قول ، أقول قال ابن أبي شريف قد ينسب على أن من الأفعال أيضاً المهم إذ هو فعل تسمى كالكشف عن الأنكار فإذا هم صلى الله عليه وآله وسلم بفعل وطاقه عنه طائق كان ذلك الفعل مطابراً شرعاً لانه لا يهيم الا بحق وقد بحث لبيان الشرعيات كما هم صلى الله عليه وآله وسلم يجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فقتل عليه فتركه كما رواه أبو داود والنسائي وغيرهما وقد استدل به أصحابنا على ذلك « قلت » وفي رواية لأبي داود أنه حول رداءه وفي رواية لأحمد أنه حول الناس معه وقال في الإلمام إنها على شرط مسلم ثم قال ومنها الإشارة كإشارته صلى الله عليه وآله وسلم لكعب بن مالك بأن يضع شطر دينه عن ابن أبي حنود كما في الصحيحين انتهى « قلت » أما هذا الأخير فهو من باب الشفاعة منه صلى الله عليه وآله وسلم كما قال لبريرة لو راجعت زوجها فقالت أئنأمرني قال لا إنما أنا شافع كما في السنن وغيرها فما معنى أن أشارته من السنة وكأنه يريد أنها دلت على استحباب الشفاعة فنعم ولكن لاستحباب الشفاعة أدلة قولية نحو اشفعوا تؤجروا ونحوه (قوله) فالقول متفق على حجيته ، أقول لا يحسن هذا الإطلاق في الاتصاف بالأحاديث الآحادية أقوال خالف في حجيتها طوائف من الرجال كما يأتي في ذلك المقال (قوله) متوقف على معرفة عصمته ، أقول لا يخفى أن الاستدلال بالكتاب يتوقف على العصمة أيضاً فكان الأولى تقديم مسئلة العصمة على مسائل الكتاب (قوله) في قوله وفعله ، أقول لا بد من زيادة وتقريره كما جعله أحد أقسام السنة اللهم الآن يقال أنه حذف بناء على دخول التقرير في الأفعال كما صنعه صاحب الجمع فانه قال السنة هي أقوال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأفعاله قال البزار الحلي ومنها تقريره لانه كف عن الإنكار والكشف فعل كما تقدم ومثله قاله الزركشي (قال) معصومون ، أقول قال ابن أبي شريف العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجي كذا في تحرير شيخنا وقال

الكبائر) وعن (ما فيه خسة) من الصفائر (١) وهو ما يلحق فاعله بالاراذل والسفل
ويحكم عليه بدناثة الهمة وسقوط المروءة كسرقة لقمة (٢) (وقيل) بل هم معصومون
عن المعاصي (مطلقاً) كبائرهما وصفائرها (واما ما يتعلق بالتبليغ)
للاحكام من كذب أو اخفاء لما امر بتبليغه أو نحو ذلك (فالتفاق) على أنه غير جائز
(خلافاً للباقلاني في الكذب سهواً وتقريرها) أي مسألة العصية (في) علم (الكلام)
وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية اما أن تكون فيما يتعلق بالتبليغ أولاً،
والثاني اما أن تكون كفراً أو معصية غيره وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا
أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة أو غير منفرة كشتمة وهم بمعصية (٣)
وكل واحد إما أن يكون عمداً أو سهواً بعد البعثة أو قبلها فالاقسام خمسة (٤) وكل
واحد أربعة (٥)، الاول فيما يتعلق بالتبليغ، والجمهور على عصمتهم عما ينافي مقتضى
المعجزة كالكذب عمداً أو سهواً بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ
الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوز

(قوله) وكل واحد، أي من
الاقسام الخمسة أربعة باعتبار العدد
والسهو وقبل البعثة وبعدها

(١) قد جزم غير واحد ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المكروه أيضاً الالهي
كالنبيه على الجواز لندرة وقوعه من الاتقياء فكيف من الانبياء اه (٢) في الديوان في
باب فعل بضم الفاء وسكون العين مالم يقطعه والقمة الاكلة وقال في كتاب الهمة في باب فعل
والاكلة اللقمة اه (٣) كأن المؤلف نقل ذلك من كتب الاشعرية الذين قد يفسرون الكسب
بالهم الجازم ويوجهون العقاب والثواب اليه اما من خالفهم فان الهم لا يكلف به العبد عنده
لانه لما نزل قوله تعالى «ان تبدوا ما في أنفسكم» الآية نسخت بقوله تعالى «لا يكلف الله
نفساً» الآية اه سيدي عبد القادر بن احمد، يمكن اعتبار الهم في حق الانبياء فقد ذكر بعض
أهل الاصول أن صغير معاصيهم كبير بشهادة «يضاعف لها المذابضعفين» وحسنات الارار
سيئات المقرين. وقد أخرج آدم من الجنة بتلك الخطيئة وادع يونس بطن الحوت بنكبة
خفية وعوتب أشرف الانبياء على أخذ الفداء مع صلاح نبيه «ولولا أن ثبتناك لقد كدت
تركن الهم شيئاً قليلاً، إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا نجد لك علينا نصيراً»
وصدق موسى بتلك المسئلة ويحي عذير من ديوان الانبياء لسؤاله الحكمة الخفية
وقلمة الظفر يخفي أثر موضعها ومثلها في سواد العين مشهور اه

(قوله) وكل واحد أي من
الاقسام الخمسة، وأنت خير أن
بعض الاقسام الخمسة الكفر وهو
لا يعقل مع السهول اشتراط الاعتقاد
والربط فيه اه من أنظار المولى
ضياء الدين زيد بن محمد قدس
سره

(٤) الاول ما يتعلق بالتبليغ والثاني الكفر والثالث والرابع والخامس المعصية كبيرة أو
صغيرة منفرة أو غير منفرة اه (٥) فيتحصل عشرون اه بل ستة عشر فتأمل وذلك لانه
خرج الكفر سهواً قبل البعثة وبعدها وخرجت المعصية المتعلقة بالتبليغ قبل البعثة عمداً
أو سهواً لانه لا يعقل معصية قبل البعثة متعلقة بالتبليغ فتأمل اه يحي بن محمد شاكراً
ابن التلمساني هي عند الاشعرية تهيئة العبد للموافقة مطلقاً وفي الفصول أنها تهيئة مخصوصة
تتمتعهم عن المعصية «قلت» ولا ينبغي ان الاول من هذه الاقوال يصيرهم مجبورين لا يستحقون
ثواباً ولا عقاباً قال في الهداية معناها أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي اطفاف
من الله تحمله على فعل الخير وترجزه عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للإتلاء ولا ينبغي
أنه احسن رسوهم (قوله) وسقوط المروءة، أقول هي بضم الميم كمال الانسان من صدق الانسان
واحتال عثرات الاخوان وبذل الاحسان الى أهل الزمان وكف الأذى عن الخيران ومثل بغير ذلك

القاضي أبو بكر الباقلاني (١) سهواً زعماً منه أنه لا مدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة، وأما قبلها فنعمه العدلية عمداً لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاعتداء بهم، الثاني فيما هو كفر وقد اجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها إلا أن الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فزعمهم تجوز الكفر بل يحكى عنهم أنهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله أنه يكفر بعد نبوته، والامامية جوزوا اظهار الكفر (٢) تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لأنه يفضي الى اخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة لأن اولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المشاقي، الثالث في الكبائر غير الكفر ومن عدا الحشوية من الامة ينعونها بعد البعثة ستماً عند جميعهم وعقلاً عند العدلية وأما قبل البعثة فقال أكثر الاشاعرة وأبو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع أن تصدر (٣) عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية ينعون صدورها عنهم قبل

(قوله) لا مدخل له، أى الكذب
سهواً في التصديق (قوله)
المقصود بالمعجزة، يعنى ان
المقصود من دلالة المعجزة على
التصديق هو عدم تعمد الكذب
لا وقوعه سهواً قال في الجواهر
وجوزه القاضي معتمداً على ان
المعجز يدل على الصدق فيما يصدر
عنهم اعتقاداً أى بطريق العمد
والقصد دون السهو فان المعجزة
لم تدل على تقيه (قوله) اظهار
الكفر تقيه الخ، لعلمهم يقولون
ولا يكون كفراً لمكان الخوف فلم
يشرح بالكفر صدىراً ولجواز
التأويل. ولعل في قول المؤلف
عليه السلام اظهار الكفر اشارة
الى ما ذكرنا وكلام الامامية مع
هذا مردود بأنه يعود على غرض
التبليغ بالنقض

(١) قال ابن السبكي بعد ايراد سؤال حاصله أنهم غير مؤاخذين في السهو فبالهم لا يصدقون وأجاب عليه ومن جملة جوابه قلت نحن لا ننكر أنه لا ذنب في تلك الحال لكن الفعل من حيث هو منهى عنه فرمنا بخيل رائيه النقص في فاعله غير متأمل أنه فعله عمداً أو سهواً وهو أيضاً مكروه للشارع وإنما يؤخذ عليه لعذر الغفلة ورتبتهم أجل من الاقدام على مكروه الباري سبحانه الى آخر كلامه ثم قال فان قلت فهل ينعون النسيان لأنه نقص قلت منعه من أضحابنا الاستاذ أبو اسحق أيضاً وفي الحديث الصحيح «أني لأنسى ولكن أنسى لاسن» وادعى الجويني في الحصول الاتفاق على جواز السهو والنسيان وهي دعوى ممنوعة كما حكيناها عن الاستاذ ثم الفرق بين النسيان وغيره على تقدير تجوز النسيان ان النسيان طبيعة بشرية لا يستلزم قصفاً في البشر اه كلامه (*) يقال تجوز الكذب ولو سهواً ورفع الثقة بما يصدر عنهم من الأحكام لجواز ان يخبرنا بالناسخ وهو المنسوخ وبالعكس سهواً وغلطاً وهو غير الحق في نفس الأمر اه ح عبد الرحمن على النفاية (٢) قيل بل أوجبوه محتجين بالآية «ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله (٣) وبه قال الامام احمد بن سليمان محتجاً بقوله تعالى «الا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوء فاني غفور رحيم» وبمعصية أولاد يعقوب وذهب الامام القاسم بن محمود والامام الشافعي الى تجوز الكبيرة على الانبياء قبل البعثة دون الرسل بناء على أنه لا تنفير على الانبياء ولم يظهر الفرق لأن النبوة كالرسالة في المصلحة اه من خط العلامة صفي الدين احمد بن عبد الله الجندارى

(قوله) وجمهور العدلية ينعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير القوت لمصلحة البعثة، أقول يريدون ان العصمة من المنفر لا يتركها الله تعالى والا كان منافياً للغرض من البعثة، وقد يقال ببدنوت المعجزة ودلائها على صدقهم لا انتبار بالمنفر قبلها ثم أنه لا بد من الاستفسار من هو النافر فان المبعوث اليهم فهم أهل النفوس الشريفة المائلة الى المعاصي والاهو بل هم الأكثر والعناية في البعثة اليهم أشد وهم لا ينفرون الا من خالف طريقتهم وتجنب ما يتعاطونه من اللذات والاهو ونحوه ويميل طباعهم الى من عاشروهم وطارحهم ومشى معهم

البعثة لما فيها من التنفير المقتض لمصلحة البعثة ، الرابع في الصفات المتفرقة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكبائر الا ما يروى عن الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهواً بشرط ان ينهوا عليه فينتهوا عنه ، الخامس الصفات التي لا توجب النفرة

فهؤلاء لا يكون اتیان المعاصي لهم منفراً عن اتباع من يتعاملها بل يكون مرغبا لهم الى اتباعه لاسيما اذا نهام عنها بعد أن شاركهم فيها ثم تركها فانه يكون موقع نهيه أشد وكلامه أنفع وكم قد ذكرت من قضايا عن جماعة كانوا على اجتماع وهو نحوه قتال أحدكم ثم جرح فتأبوا اعظم موقع كلامه عندهم ونحن نقطع قطعاً بأن رسل الله صلوات الله عليهم لم يكونوا يلبسون ما يلبسه أمثالهم من المعاصي قبل البعثة لكن دعوى العصمة قبلها لأجل التنفير الذي جعلوه دليلاً عقلياً في العصمة عن المعاصي قبل البعثة غير تام وما هو الا ناش عن اشتباه الأمر العقلي بالعرف الشرعي وذلك ان عرف الشرع بعد تفرقه نفوس عن يتعامل ما نهى الله عن معاصاته ثم ماذا يصنعون بما ورد به السمع وروداً لأمرية فيه مثل قتل موسى عليه السلام للقيبطي وقوله هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين وقال لفرعون فعلتها اذا وأنا من الضالين وقال تعالى « وعصى ادم ربه فغوى » ثم اجتنبه ربه قتال عليه وهدي وقال ادم ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تنفّر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » وقال تعالى « لنوح اني أعطيتك أن تكون من الجاهلين » فقال وإن لم تنفّر لي وترحمي لا تكونن من الخاسرين وقال يونس « لا اله الا أنت سبحانك اني كنت من الظالمين » وقال تعالى « لولا أن تدارك رحمة من ربه لنبد بالعراء وهو مذموم » بعد قوله « ولا تكن كصاحب الحوت » وقص الله تعالى من خبر اخوة يوسف ما هو معروف وهم أنبياء عند الجمهور ، وأخرج بن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر وابن عساكر من حديث ابن عمرو أنه قال صلى الله عليه واله وسلم ما من عبد يلتقى الله تعالى الا اذا ذنب الا يحيى بن زكريا ، وأخرج ابن ماجه وابن عساكر من حديث أبي هريرة رضى الله عنه بلفظ كل بنى ادم يلتقى الله بذنب أذنبه يعذبه عليه ان يمسه أو يرحمه الا يحيى بن زكريا الحديث وحضر نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم حرب الفجار مع أنه حية على قومه وقال بعد نبوته رميت في حرب الفجار بأسهم وما أحب أنى ما فعلت وثبت في صحيح مسلم من حديث أنس في الشفاعة أنه يجمع الناس يوم القيامة فيلتزمون لذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا حتى يرحمنا من مكاننا هذا وقال فيأتون ادم فيقولون له أنت ادم أبو الخلق الحديث وفيه أنه يذكر كل نبي ذنباً الا عيسى بن مريم فيعتذر ولا يذكر ذنباً ، وأخرج احمد وغيره من حديث أنس مرفوعاً كل بنى ادم خطاء وخير الخطائين التوابون وقال تعالى « عفى الله عنك لم أذنك لهم » والتحقق أن بعد ثبوت المعجزة الدالة على صدقهم لا اعتبار بالنفرت على تسليمه وقد كانت تجتمع القبيلة التي بعث اليهم الرسول على ذكر المنفرت عن اتباعهم بما يرمونهم به من الجنون والسحر والشعر ولم تؤثر تلك المنفرت بل أتم الله نوره في المصطفى صلى الله عليه واله وسلم ومع شدة المبالغة منهم في التنفير لم يرموه بالمعاصي فلم يقولوا أنه سارق ولا يقتل النفس ولا يشرب الخمر ولا يأتى الفواحش ماذك الا لانها عندهم غير منفرة ولو كانت منفرة لكان رمية صلى الله عليه واله وسلم بها عندهم أم واقسم « ان قلت » هم يعلمون أنه لم يأت شيئاً من هذه الامور ولا يصدقهم من ينزونه « قلت » يعلمون أيضاً أنه ليس بشاعر ولا كاهن ولا ساحر كعلمهم أنه ليس بسارق ونحوه فما عدلوا عن تلك الى هذه الا لانها لا تنفّر عنه ولو سلم أنها تنفّر فما عدلوا الى ما ذكر الا لكونها أشد تنفيراً

(قوله) بشرط أن ينهوا عليه ،
أي على الصادر عنهم سهواً

وهي التي لا خمسة فيها والجمهور (١) على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقاً ومنعتها الامامية مطلقاً كغيرها من المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي جرأة وتعهد المأفية من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها لتأويل منهم (٢) واعتقاد لعدم القبح لتقصير منهم في النظر أو غلط في طريقه وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة الممتنعة عليهم ، ووافقه والدنا قدس الله روحه (٣) ومنعها النظام وجعفر بن مبشر تعهداً سواء علم النبي القبح أو جهله وانما يفعلونها سهواً وغفلة فيعذرون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبياء واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية

(١) منهم أبو هاشم وكذلك البصرية جوزوها عليهم مع العمد وهو قول كثير من أئمة الزيدية اهـ (٢) كخطيئة آدم والتي لا اعتقاد لعدم القبح كخطيئة يونس اهـ (٣) والقاسم والهادي وغيرهما اهـ

(قوله) ومنعها أبو علي جرأة وتعهداً ، ورواه في الفصول عن الهادي وأبي عبد الله والقاضي عبد الجبار لكنه نسب الى هؤلاء أن الانبياء عليهم السلام انما يفعلونها بتأويل منهم فقوله جرأة وتعهداً هذه العبارة تشعير بانهم انما يفعلونها سهواً لا تعهداً كما هو مذهب النظام وليس كذلك فأشار المؤلف عليه السلام بقوله وانما يفعلونها لتأويل منهم الى ان ليس المراد ذلك بل الجرأة والتعهد ههنا في مقابلة التأويل وعبارة الفصول وعند الهادي وأبي علي وأبي عبد الله والقاضي تصدر منهم على جهة التأويل ثم قال النظام وابن مبشر على جهة السهو قالوا وليس بمعفو عنهم وان كان مغفواً عن غيرهم قال في حواشي الفصول واعتراضه لا قبح عند المتقدم مع التأويل وفيه نظر لأن الاعتقاد لا يخرج الفعل عن القبح وقد أورد في حواشي شرح الفصول لفظ الهادي عليه السلام وقال انه أقرب الى مقالة النظام وابن مبشر ولعل المؤلف عليه السلام فيما رواه عن الهادي عليه السلام بناء على ذلك

الا أنه مع العجزة لا أثر لمنقر أصلاً كما عرفت وقد قال فرعون لموسى لما جاءه رسولا من عند الله « وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين » فقال موسى « فعلتها إذاً وأنا من الضالين » فقررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين » فأجاب عنه بما يفيد ان هذا العيب الذي ذكرته لا اثر له بعد هبة المعجز والعرب وغيرهم لا يتفرون عما صدرت عنه الافعال الدالة على علو الهمة وشهامة النفس والنجدة بل يعدونه من الشرف ويرغبون في فعله وهل يتدح الشعراء الملوك لا بسفك الدماء وأخذ الاموال وبذلهما وارتكاب عظائم الذنوب وان كانت معاصي شرعية فكل معصية منقورة ، نعم تنفر النفوس عن ارتكاب خساس الامور ويتعاطى ما يتعاطاه سفلة الناس وسفهاؤهم وهذا قد صان الله عنه الرسل قبل البعثة وبعدها وأما تأويل الجماهير لما سردناه من الآيات والاحاديث كما صنعه القاضي عياض في الشفاء وغيره من العلماء فالحاجة الى التأويل انما تكون بعد قيام الدليل على خلاف ما دللت عليه تلك الأدلة ولم نزلهم دليلاً الا ما زعموه من التنفير فكيف وهذه الأدلة التي جاءت فيها السنة والكتاب وكاد أن يعود بنا الى مذهب الباطنية الذي رده كله اولوا الابواب على أنه نقل صاحب الآيات البيئات عن القاضي عياض ان عصمة الانبياء تصورها كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع انتهى ويؤيده أن المعصية فرع الشرع اذ ما لم يرد الشرع فلا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه صلى الله عليه وآله وسلم قبل النبوة كما أضاف معناه في الكتاب المذكور « قلت » ولا يخفى أنه اذا لم يكن متعبداً بشرع من قبله فامتنعه التي بعث اليهم كذلك وحينئذ فليسوا في حال كفرهم بمعصاة والحق أنه قال تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وان كل امة مخاطبة بشرع من قبلها من الانبياء فكريش مخاطبون بشرع ابراهيم عليه السلام وانما قد كان جهل قريش كثيراً من شرعه وبقوا على رسوم منها كالخج والعمرة والطواف على تغيير في ذلك كله وقال تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » افتكون امة مهتلة من حجة الله هذا لا يسمع قال تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وفي قول موسى في حديث الشفاعة أنه قتل نفساً ما يدل على تعبد بشرع من قبله أو بالعقل عند من يقول بانقراده بالتكليف وعند الانتهاء

﴿مسئلة﴾ اختلف في فعل الرسول ﷺ هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا اولا وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النقي والاثبات على محل واحد فنقول (ما كان من افعاله ﷺ جبليا) اي لا تخلو جبلة ذى الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب (أو) لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه (مختصا به) كوجوب الوتر والتجهد والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه (١) وإباحة الوصال (٢) في الصوم والنكاح بلا مهر

(١) ومثل هذا تفيير المنكر ومصاهرة المد والكثير وقضاء دين المصير فقد ظهر بالدليل وجوب هذه عليه وفائدة اختصاصه بالإيجاب زيادة الرقي والدرجات ولم يتقرب المتقربون الى الله بمثل أداء ما افترض عليهم اه شرح فصول للسيد صلاح (*) يعنى أنه ثبت لنساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخيار في البقاء تحته وتسميته من شاعت منهن وجوبا عليه على ما دل عليه ما نزل في ذلك من الكتاب العزيز اه عن خط المولى ضياء الدين رحمه الله والمعنى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أثر الفقر وصبر عليه فامر بتخييرهن لئلا يكن مكروهات على ما صبر عليه ولما اخترته كآفاهن الله على حسن صنيعهن فعزم عليه التزوج عليهن ثم نسخ ذلك لتكون المنة لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال «يا أيها النبي إنا أحلنا لك أزواجك» الخ اه من الهجة (٢) أو كان مباحا له محظورا على أمته كالوصال وهو صوم يومين متتابعين فصاعدا من دون تناول شيء بالليل والنكاح بلا مهر وشهود وزيادة على أربع الى تسع أو كان محرما عليه مباحا لامته كخاتنة الأعين ﴿أى الإشارة بالعين الى آخر كان يأمره بقتل، وتزع لامته من دروع وبيضة وغيرها بعد لبسها حتى يقال ﴿تنبه﴾ ومن خصائصه ما هو محظور فعله على غيره تكريما له كالنداء من وراء الحجرات ورفع الصوت ونداء باسمه وتحريم زواجه اه من الفصول وشرحها للسيد صلاح وفيه تفصيل ليس في هذا الشرح كما ترى ﴿لحديثي ما كان لني أن تكون له خاتنة الأعين وما كان لني أن يتزع لامته حتى يقال، واعترض بأن صيغة ما كان لا تقتضى التحريم كما في ما كان للمشركين أن يعمرُوا مساجد الله وإنما يقتضى ما عرفناك به في المكروه من أنه مرجوح حتى جعله البعض من القبيح وفعل المرجوح مما لا يليق بمنصبه تصوتا لا تدنيا اه نظام فصول للجلال والله أعلم

الى هذا المحل وجدت كلاما لابن تيمية رحمه الله لفظه ، اتفق المسلمون ان الانبياء عليهم السلام معصومون فيما يبلغون عن الله تعالى وبهذا يحصل المقصود من البعثة وأما وجوب كون النبي لا يتوب الى الله فينال محبته وفرحه بتوبته ورفع درجته بذلك ويكون بعد التوبة التي يحبها الله منه صلى الله عليه وآله وسلم خيرا مما كان قبلها فهذا مع ما فيه من التكذيب لكتاب الله والسنة عض من مناصب الانبياء وسلبهم هذه الدرجة ومنع احسان الله اليهم وتقضيه عليهم بالمغفرة والرحمة ومن اعتقد ان كل من لم يكفر ولم يذنب أفضل ممن امن بعد كفره وتاب بعد ذنبه فهو مخالف لما علم بالاضطرار من دين الاسلام فانه من المسلم ان الصحابة الذين امنوا برسول الله بعد كفرهم وهداهم بعد ضلالهم وتابوا الى الله بعد ذنوبهم أفضل من أولادهم الذين ولدوا على الاسلام وهل يعمل بنى الانصار كالأمنصار وبنى المهاجرين كالمهاجرين الا من لا علم له الى ان قال فالتكبرون لذلك يقولون في تحريف القران ما هو من جنس قول أهل البهتان ويحرفون الكلم عن مواضعه اما أولا فلان آدم تاب وغفر ذنبه قبل أن يولد

(قوله) والاكل والشرب ، يعنى لاهيتهما من الاكل باليمين واصفار اللثم وإطالة المضغ والقعود مترعاً ومن المس ثلاثة النفاس ونحو ذلك مما يتأسى به فيه ذكره في الفصول (قوله) والتجهد بالليل ، أي ترك الهجود لأجل الصلوة واعترضه المهدي عليه السلام بانه قال تعالى «نافلة لك» . واجيب بان المراد بنافلة لك الزائد فكانه قال فريضة زائدة لك على امتك ذكره في حواشي الفصول (قوله) وإباحة الوصال ، أي ترك الفصل بالانقطاع فانه مختص به صلى الله عليه وآله وسلم لتحريمه على أمته صلى الله عليه وآله وسلم

وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين (١) ونزع لامته حتى يقاتل (او) لم يكن أحدهما ولكنه ثبت كونه (بيانا) لنقص علمت جهته وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو «خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموه في اصلي» وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق من السكوع (٢) دون المرفق والمنكسب بعد نزول قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما» وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول «فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق» (فواضح) ان الاول مباح له ولا مته (٣) على السواء، والثاني لا يشاركه (٤) فيه احد من امته، والثالث ان حكمه حكم المبين (٥) بلا خلاف فيها (وما عداه) أي ما ذكر في الاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول (ان وضحت صفتيه) من وجوب او ندب او اباحة (٦) بنص او غيره من الادلة

(قوله) كخائنة الاعين ، أي الإشارة بالعين الى آخر (قوله) كقطع يد السارق ، هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بأنه سيجي في بحث الاجمال أنه لا اجمال في ذلك عند الجمهور ولعل التمثيل على مذهب من قال بالاجمال فيه اذ الغرض من التمثيل مجرد التصوير (قوله) مع المرفق ، هذه العبارة أولى من عبارة ابن الحاجب حيث قال الى المرفق لأن البيان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في إدخال المرافق واما عبارة ابن الحاجب فهي كالأية في الاحتمال وقد ذكر معناها السعد (قوله) ان وضحت صفتيه ، يعنى بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) كخائنة الاعين ، لفظ الهداية وتحريم خائنة الاعين اه

(١) حكى ان رجلا دخل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قتله فلما خرج قال لهم هلا قتلتموه فقالوا هلا رمزنا اليه فقال ما كان لبي أن تكون له خائنة الاعين اه بخر وشرحه من كتاب النكاح (٢) ان كانت اليد مجتمعة لفصول بدايع (٣) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه وذكر المصنف يعني ابن السبكي أن حكمه أي الجبلي واضح كأنه أراد بذلك أنه دال على الاباحة فقط لأنه لا يقدر المحقق والحرام والمكروه متعين وقد قال شيخنا الامام الاسنوي أنه لا نزاع في ذلك لكن حكى القرافي في التنقيح قولاً أنه التندب وجزم به المارح يعني الزركشي فقال اما الجبلي فالتندب لاستحباب التأسي به وحكى الاستاذ أبو اسحق فيه الوجيهن أحدهما هذا وعزاه لاكثر الحديثين قال والاقل فيه أن يستدل به على اباحة ذلك والثاني لا يتبع فيه الا بدلالة اه (٤) وكذا ما ثبت بأنه سهو نحو سهي فسيح لا مشارك فيه اه فصول بدايع (٥) من كونه خاصاً أو عاماً اه (٦) وانا لم يذكر الحرمة والكراهة لانهما بعيد عن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتفاقاً اه

نوح وابراهيم وكيف يقول «انا فتحنا لك فتحاً مبيناً» ليعقر لك الله ما تقدم من ذنبك ثم ساق حديث الشفاعة الذي سقناه وان عيسى يقول اذهبوا الى محمد عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وأطال في هذا بنا يلاقي ما ذكرناه ، ثم قال وأما قولهم ان هذا بنى الوثوق ويوجب التنفير فليس بصحيح بل اذا اعترف الرجل الجليل القدر بنا هو عليه من الحاجة الى توبته واستغفاره وتوبة الله عليه ورحمته دل ذلك على صدقه وتواضعه وعبوديته لله وبعده عن الكبر والسكذب وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان يدخل أحد منكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت قال ولا أنا الا أن يتغمديني الله برحمته منة وفضل قال وما ذكر من عدم الوثوق والتنفير فقد يحصل مع الاصرار والاكتار ونحو ذلك ، وأما التامم الذي تقرر به التوبة والاستغفار فانه مما يعظم به الانسان عند اولي الابصار انتهى من كلام فيه بعض الطول وانا نقلناه لما وافق الدليل الذي سردناه وظاهر كلامه صدوره منهم بعد البعثة وقد جوز المحققون الخطأ عليهم بعد البعثة في الاجتهاد في قصة اسراء بدر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو نزل عذاب لما نجي منه الا عمر ونحوه من القضايا نحو «عفى الله عنك لم أذنت لهم» فانه في اذنه صلى الله عليه وآله وسلم المتخلفين قبل تبين الذين صدقوا منهم وعلمه الكاذبين

(قوله) فامته مثله ، هكذا عبارة ابن الحاجب وهي أولى من عبارة المنهاج والقصول والكافل حيث قالوا يجب التأمي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم وجهه ﴿٤٦٢﴾ إذ يلزم من عبارتهم وجوب التأمي به في المندوب والمباح وإن كان قد اجيب

والامارات (فامته مثله) على المختار وهو قول أئمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي (١) وغيره بنفيه مطلقاً (٢) الا فيما خصه دليل (وقيل) امته مثله (في العبادات (٣)) خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهو قول أبي علي بن خلاد (وقيل) حكم ما علمت صفته (كجهولها (٤) وفيه) أي في مجهول الصفة (٥) أربعة مذاهب ، الاول (الوجوب) أي الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري (٦) وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي (و) الثاني (الندب) وهو مروى عن الشافعي واختاره الجويني (و) الثالث (الاباحة) وهو مذهب مالك (و) الرابع (الوقف (٧)) وهو اختيار جماعة من

بأن المراد بوجوب التأمي به صلى الله عليه وآله وسلم فيهما وجوب إيقاع الفعل بصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم من كونه مندوباً أو مباحاً لا بصفة أنه واجب وسيأتي في كلام المؤلف عليه السلام قريب من هذا التأويل (قوله) وقيل حكم ما علمت صفته ، أي حكم امته مع الفعل المعلوم صفته بالنسبة إليه صلى الله عليه وآله وسلم حكمها مع المجهول صفته (قوله) وفيه ، أي في مجهول الصفة والوجوب ، مقتضى هذا القول أعنى تشبيه المعلوم صفته بالمجهول مع القول بأن في المجهول الوجوب أن ثبت الوجوب في المعلوم صفته وإن كانت صفته الندب أو الاباحة مثلاً ولا ينتهي ما في ذلك فينظر (قوله) في حقه وحقنا ، يعني أنا نحمله على الوجوب أي نحكم بذلك وإن كان الفعل بنفسه مجهولاً وكذا يقال في الندب والاباحة

(١) وقال الكرخي مناهج جميع الاشعرية والشافعية باختصاصه بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى يقوم دليل الشبهة اه فصول بدائع (٢) في العبادات والمعاملات اه (٣) من الوجوب وغيره مما يتصور في العبادات فيخرج المباح لأنه لا يتصور في العبادات فلا غبار في الكلام اه ميرزا جان (٤) نسبته في شرح منظومة البرماوى الى القاضي اه قال في التحرير وشرحه لبادى شاه مامعناه وهذا القول ليس محرراً إلا أن يعرف قول هذا القائل في مجهول الصفة وليس بمعروف وإن أراد أن من قال في مجهول الصفة فله في المعلوم مثله فباطل اه المراد نقله (٥) بالنسبة اليه أو الى امته اه شرح أبي زرعة على الجمع (٦) اصطخر كجر دخل قرية بسجستان وأجاز بعضهم فتح الهنزة منها أبو سعيد الحسن بن محمد الاصطخري شيخ الشافعية ببغداد كان زاهداً متقللاً من الدنيا توفي سنة ٣٢٨ عن نيف وثمانين سنة اه عن حاشية مكتوبة عن هامش نسخة من القاموس اه عن خط سيدى الصفى احمد بن محمد اسحق (٧) أى بين الثلاثة الوجوب والندب والاباحة صرح به كثير وهو يظهر من كلام الامام الحسن فيما نقله عنه سيلان اه (*) قال في فصول البدائع وما يبطل الوقف ان الاصل أن يتبع الامام كما قال تعالى لاراهيم عليه السلام « انى جاعلك للناس اماماً » حتى يقوم الدليل على غيره اه

(قوله) وقيل ما علمت صفته كجهولها ، أقول الاحكام الاربعة في معلوم الصفة في حقه ومجهولها في حقه انما هي ثابتة في حق الامة لا غير واما في حقه فمعلوم الصفة له حكمها من وجوب أو نحوه ومجهولها بالنسبة اليه لم نر لهم فيه كلاماً والقياس انه لا يحكم عليه بحكم معين لأنه تعيين للحكم عليه بغير دليل وأما بالنسبة اليها فكما عرفت فيه الاقوال الاربعة (قوله) الرابع الوقف ، أقول قيل عليه الوقف لا يكون الا عند تعارض الادلة وتعادها وأما عند عدم نهضة دليل خلاف الاصل فاستصحاب الاصل كاف لانه دليل مستقل لا يتقلل الاستقلال بنقله اه « قلت » التحقيق أنه قد حصل بنفس فعله صلى الله عليه وآله وسلم دليل على الاذن في الفعل واماً تركه فيحتمل أنه ممنوع ويحتمل أنه غير ممنوع وعلى هذا الاحتمال يحتمل أنه مرجوح فيكون الفعل راجحاً وهو المندوب ويحتمل أنه مسار للفعل فيكون الفعل والترك سواء وهو المباح ومع احتمال الترك لما ذكر من الثلاثة الاطراف يكون الحكم على الفعل باحداً تحكماً فالقطع

(قوله) ولا ينتهي ما في ذلك فينظر ، لانظر لأن القائل بالوجوب على الامة لما فعله صلى الله عليه وآله وسلم يقول وإن علمت صفته في حقه صلى الله عليه وآله وسلم بانها الندب فانه يجب على الامة كإدلت به أدلته الآتية انما الاشكال في قوله يقال في حقه وحقنا وقد بيناه في محل آخر وقد صرح العضد بالاول بانهم يقولون هو

مندوب في حقه واجب في حقنا ولزمهم اجتماع الضدين وأوضحه السيد فيراجع اه من خط السيد محمد الامير رحمه الله (قوله) وكذا يقال في الندب والاباحة ، أي وكذا يحكم بالندب والاباحة في حقه وفي حقنا في القولين الآتين اه ح عن خط شيخه

(قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، يعنى مالكاً وذلك ان المؤلف قد حمل ماظهر فيه قصد القرية فيما يأتى على أنه مما علم وجهه فيكون مذهبه في الاباحة كذهب مالك بعد هذا الحمل ولهذا لم يكن عين مذهب مالك (قوله) لنا في الاحتجاج على أن امته مثله فيما علم وجهه الخ ، أشار المؤلف بهذا القيد الى ان هاهنا مقامين «الأول» ما علم وجهه ولم يتعرض لشبهة المخالف أعنى القائل بأن ذلك في العبادات خاصة والقائل بأنه كجهولها والمقام « الثاني » ما لم يعلم وجهه وقد عرفت أن فيه أربعة مذاهب والخامس مذهب ابن الحاجب أشار المؤلف عليه السلام الى تفصيل المذاهب ﴿٢٦٣﴾ بقوله احتج القائلون بوجوب مثل

اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى ائمتنا عليهم السلام (١) ولابن الحاجب قول خامس (٢) وهو أنه ان ظهر قصد القرية فالندب والا فلا اباحة وهو قريب من مذهب امامه (لنا) في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق (٣) (ان السلف) من الصحابة كانوا يرجعون (٤) الى فعله المعلوم صفته (٥) من غير تخصيص باب دون باب (كتقبييل الحجر الاسود وقبلة الصائم

(١) وهو مختار المصنف رحمه الله اه شرح ابن جصاص على الغاية والذي ذكره المصنف آخر المسئلة خلاف هذا اه (٢) وبني عليه الفناى في فصول البدايع اه (٣) في العبادات وغيرها اه (٤) أى كانوا يرون أنه يتعلق بهم كما يتعلق به لكن فيه بحث لأنه ان اريد الاستدلال باجماعهم على ذلك في عصره فلا جاع يومئذ ليس بحجة وان اريد الاستدلال بتقريره لهم على فعل مثل ما فعله فالتقرير انما يكون حجة على اباحة محرم الاصل واما دلالة على كون ما أقروا عليه واجباً عليهم ومنذوباً لهم فظاهر النعوان كان واجباً عليه أو منذوباً له ألا ترى أنه لو سكت لهم على التهجيد لم يكن سكوتهم دليلاً على وجوب التهجيد عليهم ولا ندمه لهم وانما غاية السكوت الدلالة على عدم التحريم عليهم اه شرح المختصر للجلال ينظر في هذا فالامر في كونه بعده صلى الله عليه وآله وسلم اه (٥) واية الاسوة فان التأسي فعل مافعل على وجهه لافعله مطلقاً والا لتأدى بلا نية كالصوم وقوله تعالى « لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » ولولا التشريك ما أدى تروجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين اه فصول بدايع

به من الفعل الذى جهلت صفته هو الاذن في فعله وأما تركه فباق على الاحتمال والتأسي يقول اذن لي في الفعل ولا حكم في الترك فيصدق على الاباحة (قوله) وهو قريب من مذهب امامه ، أقول أى مالك ومذهبه الاباحة كما عرفت الا أنه يقال اما مع ظهور قصد القرية فليس من محل النزاع اذ النزاع في مجهول الصفة وسيشير اليه المصنف آخر اه المراد ظهور القرية لنا من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وظهورها لا يستلزم الندب لأن ظهور القرية أعم من الندب لاحتمال كون المقترب به واجباً فعبارة ابن الحاجب غير واضحة في الراد (قوله) كتقبييل الحجر الأسود ، أقول فانه قبلها صلى الله عليه وآله وسلم وقبلها الصحابة ، قال المحشى هذا مثال عبادة مندوبة « قلت » ولكن ظاهر قول عمر رضى الله عنه حين قبلها والله انى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبلك ما قبلتك أنه لم يعلم وجهه تقبيله صلى الله عليه وآله وسلم لها والتثليل لفعل علم وجهه ، وقول علي في

تخصيص باب ، كالعبادات دون باب كالآداب (قوله) كتقبييل الحجر ، هذه عبادة مندوبة (قوله) وقبلة الصائم ، قيل هذا مثال الآداب (قوله) فيكون مذهبه في الاباحة كذهب مالك ، مراد المؤلف في كون مذهبه قريباً من مذهب امامه قبل الحمل ولعل القدر المشترك بينهما عدم المؤاخذه في الترك فتأمل وأما بعد الحمل فقد صار عين مذهبه اه ح عن خط شيخه (قوله) أشار المؤلف بهذا القيد ، تأمل فيما ذكره من الإشارة اه ح عن خط شيخه

ووجوب الفسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع ولم ينكر عليهم (١) أحد فكان اجماعاً «احتج» القائلون بوجوب مثل فعله المجرد (٢) على الامة بوجوه منها قوله تعالى «واتبعوه» (٣) وقوله تعالى «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله» بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجباً وهو المطلوب والجواب لا نسلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتماً كما ذكرتم بل (معنى واتبعوه (٤)) ونحوها مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوه (في فعله على وجهه) الذي

(١) عبارة المضد وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة اه قال المحلى في شرحه مع عدم الانكار من أحد منهم وذلك يدل على اتفاقهم على وجوب متابعتهم اه (٢) أى الخالي عن معرفة الوجه كما يأتي آخر المسئلة اه (٣) لأنه ينبغي بظاهر عمومته وجوب اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله المعلومة صفتها والمجهولة صفتها وامثالاً وأوامره ونواهيه ولا يمكن الخروج من ظاهر هذا العموم الا بتخصيص اه سيدى عبد القادر بن احمد (٤) لعلمكم تهتدون اه جوهره كذا ثبت تمام الآية فيها فلا صحة للفاء في فاتبعوه كما في بعض النسخ الصحيحة اذ التلاوة فيها هذا تمامه بالواو اه

الجواب على عمر رضى الله عنهما بلى انها تضر وتنفع وذكر منه أنها تأتي يوم القيامة تشهد لمن استلمها بحق وذكره مرفوعاً وحديث «الحجري بين الله في الأرض يصفح بها عباده» أخرجه الخطيب وابن عساكر عن جابر رضى الله عنه يدلان على القرينة فيتم به التمثيل (قوله) ووجوب الفسل لالتقاء الختانين ، أقول هذا من الفعل الوارد لبيان مجمل الكتاب كما يأتي له فليس من محل النزاع (قوله) فكان اجماعاً ، أقول يريد سكوتياً لأنه فعله البعض ولم ينكره الباقون وفيه بحث لأنه لا انكار الا في المتفق على تحريمه ومسائل الخلاف لا تكفي فيها ولئن سلم فانه لا يعلم عدم الانكار بيقيناً لأنه يجوز أنه أنكره البعض بقلبه فانه أحد واجبات الانكار كما عرفت أنه يجب باليد أو باللسان أو القلب والحوامل على عدم الانكار باليد واللسان كثيرة جداً ولئن سلم أنه اجماع فهو ظني والمسئلة اصولية لا يكفي فيها الظن على اصول الجمهور ولأنه استدلال على أصل عظيم من اصول الشريعة لا يكفي مثل هذا الدليل وأما تقرر الدليل بقوله لنا القطع بان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وذلك يقتضى علمهم بالتشريك عادة انتهى فجعل الدليل علم الصحابة بشاركتهم له صلى الله عليه وآله وسلم في معلوم الصفة علماً عادياً هذا كلامه (قوله) احتج القائلون بوجوب مثل فعله المجرد ، أقول ينبغي زيادة أو المعلوم صفته وكذلك فيما يأتي لأنه قد جعل المدعى لهذا القائل واحداً هو المعلوم صفته ومجهولها فالادلة لا بد من مطابقتها للدعوى «واعلم أن هذا القول أعنى جعل معلوم الصفة كمجهولها لم ينسبه ابن الحاجب لقائل ولا ذكره ابن السبكي في الجمع ولا ذكره صاحب الفصول (قال) واتبعوه في فعله على وجهه ، أقول هكذا في مختصر ابن الحاجب ولا يخفى أنه محل النزاع ومصادرة على المطلوب والحق أن الاتباع لفظ يستعمل في اجابة الدعوى «وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا واتبعتك الارذلون الذين يتبعون الرسول النبي الامى» ومنه قولهم اتبع كل ناعق ويأتى في أعظمه «ان اتبع ملة ابراهيم» والطاعة «ولا تتبعوا خطوات الشيطان قل لا اتبع أهواءكم ولو اتبع الحق أهواءهم» فلا يتم الاستدلال به على معنى معين الا باقراء من القامات والسياق والمراد من هاتين الآيتين اللتين استدلت بهما القائل بالوجوب الطاعة له

(قوله) ووجوب الفسل ، هذه عبادة واجبة (قوله) احتج القائلون ، هذا احتجاج للمخالف في المقام الثانى وقد يتوهم من عبارة المتن أنه احتجاج للمخالف في المقام الأول لا يراده بعد الاستدلال على ماهو المختار في المقام وليس كذلك لكن يندفع هذا التوهم بقوله عليه السلام في فعله على وجهه (قوله) في فعله على وجهه ، يعنى فلا يكون مما نحن فيه بل من المقام الأول فان كان الفعل واجباً فظاهر وان كان مندوباً أو مباحاً ففيه ما تقدم من التأويل بان المراد يجب أن يكون صفة فعلنا كصفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقد أشار المؤلف الى التساويل بقريب من هذا حيث قال في آية التأمي وأن نعتقد ندية اباحتها الخ فيكون معنى وجوب التأمي وجوب اعتقاده على صفته

فعله عليه من وجوب اوندب أو باحة (أو) اتبعوه في (قوله) فقط بمعنى امتثلوا أو امره وانتهوا عن نواهيه (أو) اتبعوه (فيهما) أى في الفعل والقول وعلى المعاني الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عمناه فيهما فلان الاتباع في الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه (١) واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ، ومنها قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » والامر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما آتاه فيكون الاخذ به واجبا (و) الجواب لان معنى (ما آتاكم) (٢) ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى آتاكم (أمركم) بل هو السابق الى الفهم (لمقابلة نهاكم) في قوله « وما نهاكم عنه فانتهوا » وفيه من علو المرتبة في الفصاحة ما لا يخفى (٣) ، ومنها قوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة

(قوله) عن نواهيه ، الأولى لنواهيه أو عن مناهيه (قوله) لو علم وجوبه ، والمفروض خلافه لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه لأن المتابعة كما قال الأسنوي الاتيان

بمثل فعله على الوجه الذي فعله حتى لو فعله صلى الله عليه وآله وسلم على جهة الندب ففعلنا على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة فيكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الوجه . لا يقال هذا محل النزاع لانا نقول بل ذلك ماهية الاتباع وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر (قوله) ولا نزاع

فيه ، أى فيما علم وجوبه لكونه من المقام الأول (قوله) معنى آتاكم أمركم ، ومثله في شرح المختصر والمحفوظ عن شيخنا رحمه الله تعالى أن المراء ما أعطاكم الرسول من الغنائم والاباحة لكم فخذوه وما نهاكم عن أخذه منها فانتهوا بدليل أول الآية وما أفاء الله الخ

(١) حاصله أن الآية مسوقة لبيان الاتباع فيما علم جهته لأن الاتباع لا يتصور بدون العلم بهذا والكلام فيما لم يعلم جهته ، فإن قيل اذا كان الامر للوجوب كما هو الظاهر والاتباع عام يتناول الاتباع في الندوب والمباح أيضا فيلزم وجوب الندوب والمباح أيضا « قلت » المراد بالاتباع فيما قصد به القرينة على ما يدل عليه سوق الآية والامر لمطلق الطلب الشامل للندوب أيضا وأيضا مقتضى الآية وجوب الاتباع فيما لم يخرج الدليل الخارجي اه ميرزا جاز (٢) قال القرشي في العقد ما لفظه قالوا قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » فيدخل فيما آتانا فعله قلنا بل أراد القول بدليل « وما نهاكم عنه فانتهوا » على أن الاتباع حقيقة في الاعطاء واستعماله في القول والفعل مجاز وهو في القول أقرب لانه اذا أمرنا فحفظنا وامتثلنا كنا كآنا أخذنا منه الحفظ والامتثال اه (٣) من جهة التقابل بين الامر والنهي اه فيتجاذب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها اه عضد

صلى الله عليه وآله وسلم وهي تعم الأفعال والأقوال والتروك فالدليل أعم من الدعوى (قوله) انما يجب لو علم وجوبه ، أقول هذا محل نزاع الخصم كما عرفت الا أنه قال الأسنوي ان معنى المتابعة الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي فعله وان هذا ماهية الاتباع قال الخشي وكأنه ثبت بنقله عن اللغة فينظر قلت قد حققناه قريبا (قوله) بل هو السابق الى الفهم ، أقول الآية زلت في قصة بنى النضير حين أجلاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من ديارهم كما قصه الله في سورة الحشر من أولها الى قوله « كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم » وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا « فالسابق مناد ان معنى الآية وما آتاكم الرسول من قسمة غنيمة فخذوه وما نهاكم من أخذه منها فانتهوا عنه فهذا سبب التناول وسياق الآية وهو الذي يسبق الى الفهم فيها « نعم » الآية من الفاظ الصوم والعام لا يقصر على سببه ولذا قال في الكشف بعد تفسيرها بما ذكرناه والاجود أن يكون عاما في كل ما آتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونهى عنه وأمر التي داخل في عمومها (قوله) ومنها قوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » أقول يتضح المراد من الآية بذكر كلام المفسرين قال في الكشف كان عليكم أن تؤاسوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأنفسكم فتؤازروه وتثبتوا معه كما آسأكم بنفسه في الصبر على الجهاد والنبات في مرمى الحرب حتى كسرت ربايته يوم احد وشج وجهه « فان قلت » فما حقيقة قوله لقد كان لكم

(قوله) والمعنى من كان يرجو الله

لزوم التأسي لرجاء الله ويلزمه بحكم عكس النقيض لزوم عدم رجاء الله بعدم التأسي وعدم رجاء الله حرام فكذلك أمزومه الذي هو عدم التأسي ورجاء الله واجب فكذلك لازمه

الذي هو التأسي والا ارتفع اللزوم فالمؤلف عليه السلام أشار بقوله

فالتأسي واجب إلى أن الزوم المذكور في تفسير الآية دال على

وجوب المزوم فيجب لازمه وهو التأسي والارتفع اللزوم كما ذكره

السعدو (قوله) وحرمة لازم نقيضه أي التأسي إشارة إلى ما يلزم

من عكس النقيض فلازم النقيض عدم رجاء الله واليوم الآخر ونقيض

اللازم عدم التأسي فالتأسي لا يجوز تركه لحرمة لازم نقيضه أي

التأسي وهو عدم رجاء الله إذا لازم إذا كان حراماً فاللزوم كذلك

وهو عدم التأسي لكن يقال الاستدلال تام بمجرد اللزوم لا فادته

وجوب التأسي كما عرفت من غير احتياج إلى عكس النقيض « وقد

يجاب » بأن ذكره ليس لأنه شرط بل للإشارة إلى أن في هذا

الاستدلال طريقين والله أعلم (قوله) مماثلاً لفعله في الوجه ،

لا بد من قيد الحيثية أي من أجل ذلك الوجه ليخرج ما إذا اتفقوا

على أداء الظاهر امتثالاً لأمره تعالى (قوله) لا بد من قيد الحيثية ،

لعل اعتبار قيد الحيثية محتاج إليه مع تعميم الوجه بحيث يشمل

الوجوب وغيره اهـ عن خط شيخه

لمن كل من يرجو الله واليوم الآخر « والمعنى من كان يرجو الله واليوم الآخر فله رسول الله أسوة وهو مستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له أسوة فهو لا يرجو الله (١) فالتأسي واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه (٢) وحرمة لازم نقيضه (و) الجواب

إذ (آية التأسي تفهم الماثلة (٣)) يعني أن معنى التأسي إيقاع الفعل مماثلاً لفعله عليه السلام

(١) واليوم الآخر فيكون عدم التأسي حراماً لأن لازمه وهو عدم رجوا الله واليوم الآخر ومزوم الحرام حرام وإذا كان عدم التأسي حراماً كان التأسي واجباً لأن ملزومه وهو رجوا

الله واليوم الآخر واجب فيكون التأسي واجباً وهو اتباعه صلى الله عليه وآله وسلم في فعله على أي وجه فعله اهـ من شرح ابن جحاف على الغاية (٢) وهو الرجوا في أبي السعد من

كان يرجو ثوابه أو يرجو لقاء الله إلى غيرهما من الوجوه اهـ (*) وهو الشرط في صورة الأصل الذي هو رجوا الله واليوم الآخر وهو الايمان وقوله لازم هو الجزاء في عكس النقيض وهو

عدم الرجوا الذي هو الايمان وقوله نقيضه هو الشرط في صورة عكس النقيض الذي هو عدم التأسي اهـ (٣) عبارة فصول البدائع لنا في الاول رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى فعله

عليه السلام المعلوم جهته اهـ

في رسول الله أسوة حسنة وقرى أسوة بالضم « قلت » فيه وجهان أحدهما أنه في نفسه أسوة حسنة أي قدوة وهو المؤتمى به أي المقتدى به كما يقال في البيضة عشرون مناً حديد

أي هي في نفسها هذا المبلغ من الحديد والثاني أن فيه خصلة من حقها أن يوتى بها ويتبع وهي المواساة بنفسه انتهى ومثله في غيره من التفسيرات فعلت أن لا يتساء الاقتداء وهو أعم

من المدعى لشمول الاقوال والأفعال والتروك ثم الآية واردة في غزاة الأحزاب ، وأما ما قيل أن أسوة نكرة في الاثبات لا عموم لها وإنما هي خاصة فيما نزلت فيه فغير صحيح لأن قوله

« لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » هي في المعنى جواب قوله « لمن كان يوجو الله واليوم الآخر » وهو شرط والشرط من الفاظ العموم ولذا حل المصنف معناها إلى قوله

من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في رسول الله أسوة حسنة وقد عرفت أن الأسوة القدوة فالمعنى في الاقتداء الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسوة حسنة لمن كان يرجو

الله واليوم الآخر والقدوة عامة لأفعاله وأقواله وتروكه وأما القول بأن التأسي إيقاع الفعل مماثلاً لفعله صلى الله عليه وآله وسلم في الوجه كما قالوا في الاتباع فقد قدمنا لك أن الاتباع لا يقتضي ذلك بل هو مجرد الطاعة ومآله في التأسي فقد رده أبو شلحة واستند إلى تفسير

أئمة اللغة للاتساق بالاقتران والاتباع من دون تقييد وساق كلام أئمة اللغة أبي عبيدوان فارس والجوهري والراغب وأظن في ذلك كما قاله ابن أبي شريف « قلت ويدل له قول الحسناء في

مرثاة صخر

وما يكون مثل أخي ولكن اسلي النفس عنه بالتأسي

بعد قولها ولولا كثرة الباكين حولي على أخوانهم لقتلت نفسي

ومعلوم أن مرادها مجرد الاقتداء الذي يحصل به التسلي ، وفي الورقات للإمام الجويني ما لفظه أنه ان لم يعلم وجه الفعل فامته تشاركه في الفعل لأن الله تعالى قال « لقد كان لكم في رسول

(قوله) وهو خلاف المفروض، لأن الكلام فيما لم يعلم وجهه ﴿٤٦٧﴾

(قوله) ولا يضرننا، إذ هو مما علم

وجهه (قوله) وقول عائشة مبين الخ، يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فيكون غسله بياناً لا قولها لأن قولها لما كان هو الطريق إلى معرفة الفعل أطلق عليه البيان (قوله) المبين به، ضميره للفعل والضمير المستتر للآلف واللام وهما عبارة عن كون التقاء الختانين جنابة فهو المبين فالصفة جارية على صاحبها (قوله) مفهم للوجوب، ومثله في شرح المختصر والمعنى أن الوجوب فهم من قولها لا من مجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم فكانه لما فهم الوجوب من قولها أفاد أنها عرفت ما يدل على

فعله للوجوب

(قوله) يقال المبين فعله صلى الله عليه وآله وسلم الخ، المراد أن قولها إنما كان مبيناً لكونه حكاية فعله صلى الله عليه وآله وسلم فعني قوله وقول عائشة الخ روايتها فعله صلى الله عليه وآله وسلم مبين اه مغربي (قوله) لأن قولها لما كان الخ، فالإسناد إليه مجاز عقلي من قبيل الإسناد إلى السبب فإن قولها روايتها لما فعله سبب لبيان ذلك المجمل اه من أنظار خاتمة المحققين ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره (قوله) وهما عبارة عن كون التقاء الختانين الخ، لا ينبغي أنه لا يصح حمل واجباً عليه ولعل الآلف واللام عبارة عن مسبب التقاء الختانين وهو الغسل اه عن خط

شيخه

في الوجه فيتوقف اثبات (١) الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتموه من الاحتجاج على وجوب التأسي بقول بموجبه ولا يضرننا إذ معناه أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وإن نعتقد نديته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً ومنها أن الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند الإلاج قدر الحشفة من غير أنزال بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك فقالت فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا أن فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه (و) الجواب لأنهم الجواب لانفسهم الغسل بمجرد فعله بل إما لأن (قول عائشة مبين لآية الجنابة) وهي قوله تعالى «وإن كنتم جنبا فاطهروا» فيكون غسله بياناً لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع في وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به واجباً لقوله فاطهروا (أو) لأن قولها (مفهم للوجوب) بقرينة وهي أنهم سألوها عنه بعد الخلاف فيه أي يجب أم لا فلو لا إشعار الجواب بالوجوب

(١) ويتوقف أيضاً إثبات التدب لنا والإباحة على العلم بالتدب والإباحة له كما يشعر به آخر كلامه وكأنه أراد هنا مثلاً اه

الله أسوة حسنة « فاستدل بالآية على التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم فيما لا يعلم وجهه وهو مخالف لما ذكره المصنف تبعاً لأن الحاجب وغيره في حقيقة الأسوة «تمة» لا يمزج عنك أن المصنف رحمه الله استدل للقاتلين بوجوب التأسي مطلقاً بالأمر في قوله تعالى فاتبعوه وقوله فاتبعوني قال والأمر ظاهر في الوجوب واستدل لهم بقوله «ما أتاكم الرسول فخذوه» قال والأمر ظاهر في الوجوب وفعله من جملة ما أتاه فيكون الأخذ به واجباً، ثم أجاب بتقييد الاتباع بأنه في فعله على وجهه ويجوز أن معنى الاتقاء الاعطاء ثم استدل لهم بآية الأسوة وقرر لهم الاستدلال بها بأن التأسي واجب لا يجوز تركه، ثم أجاب بتقييد أن المراد به المماثلة وهي اتباع الفعل على الوجه الذي فعله، إذا عرفت هذا فقد قرر دلالة الآيتين الأولى والأخرى على الوجوب إلا أنه جعل الواجب خاصاً بالفعل المماثل في الوجه فقرر دلالة الأدلة على الوجوب أي وجوب التأسي في ذلك فيفيد وجوب المنسوب في حقه علينا وكذلك المباح، وأما قول المصنف هنا أن وجوب التأسي أنه يجب علينا أن نفعل كفعله الواجب وإن نعتقد نديته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً فإنه يشعر بالوجوب علينا في فعل المنسوب والمباح وإنما يلزمنا اعتقاد نديته أو إباحته وهذا شبه التناقض على أنه لا دليل على هذا الاعتقاد سيما بعد معرفتك أن التأسي مطلقاً الاقتداء والاتباع وفيه ما عرفت فالأولى في الجواب هو صرف الأوامر عن الوجوب بالقرائن على عدم إرادته في كل ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم أو حملها على ما كان بياناً ليجمع أو القول بأنها فيما تعين وجوبه بأدلتها الخارجية عن فعله (قوله) قالت فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أقول وهو اغتسلانها من التقاء الختانين ولكنه من قسم الفعل وهو محل التزم ولا يدل على الوجوب (قال) وقول عائشة، أقول أي روايتها لغسله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله مبين لآية الجنابة أي فليس من محل التزم فلا يتم لهم به الاستدلال

(قوله) على الرجحان ، أي رجحان الفعل على الترك الذي هو معنى التندب و (قوله) لانتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة ، يعني في معرض المدح ولا مدح على المباح واما مجرد الوصف بالحسنة فقد يدفع بان المباح من الحسن ولهذا أجاب في شرح المختصر عن قولهم في معرض المدح بأنه لم يذكر في الآية ذلك وإنما ذكر حسن الاسوة بالمباح من الحسن (قوله) والأصل عدم الوجوب ، يعني ان الآية قد دلت على الرجحان والأصل عدم المنع من الترك لعدم دلالتها على المنع من الترك الذي هو معنى الوجوب ويعضد عدم دلالتها عليه قوله لكم لا عليكم (قوله) بما تقدم ، أي بمثل ما تقدم من أن آية التماسي تفهم المماثلة في الوجه فيتوجه إثبات النندية في حقنا على ﴿٦٨﴾ العلم بها وهو خلاف المفروض وإنما قلنا بمثل ما تقدم لأن الردها هنا ليس عين

ما تقدم يظهر بأدنى تأمل لكن اماماً ذكره المخالف هنا من انتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة فردّه بما تقدم من أن الآية تفهم المماثلة في الوجه غير مستقيم وذلك ظاهر بل يرد بان الواجب من الحسن أيضاً وبأن عدم الوجوب وإن كان خلاف الأصل لكن قد ثبت الوجوب بما عرفت من تقرير الآية بالشرطية المتقدمة وعكس التقيض ولفظ كالمعلوم ينبغي أن يكون من المتن ليكون خبراً عن قوله وانتفاء الحرمة الخ اذ مع جعله من الشرح يكون الخبر مدفوع فيفسد المعنى بالنظر الى عبارة المتن . ولعل كتابته شرحاً من غلط الناسخ (قوله) متحقق به ، أي بحكم الأصل وهو الاباحة (قوله) أغلبهما ملة قوله لانسلم الخ فالمحل على ماهو الغالب هو الاولى لا يقال فيتردد بين الوجوب والتندب لأننا نقول هما وان استويا

ما تطابقا « احتج » القائلون بنندية مثل فعله المجرد في حق الامة بقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة (و) (لا) دلالة) في (الآية) الكريمة الا (على الرجحان) لانتفاء الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة (١) والأصل عدم الوجوب (وبعضه قوله لكم لا عليكم فتعين التندب وهذا الاحتجاج (مردود بما تقدم) في الجواب على من احتج بالآية على الوجوب « احتج » القائلون باباحة مثل فعله المجرد بان الأصل في الافعال كلها الاباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك الا ما دل دليل على تغييره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه (و) ذلك لان (انتفاء الحرمة والكراهة من فعله) كالمعلوم في حقه لان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف بأشرف المرسلين ﷺ (وزيادة الوجوب والتندب) زيادة (بلا ثبت) فوجب فيها بحكم الأصل والوقوف عند ماهو متحقق به ، وما ذكره (مدفوع بأنهما الغالب من فعله) يعني لانسلم ان الوجوب والتندب زيادة بلا دليل لغلبتهما على أفعاله ﷺ

(١) في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين التندب وهو الظاهر اه اما مجرد مدح المباح فسلم واما للاقتداء بفعله عليه السلام فهو من هذا الوجه حسن وقد أشار الى ذلك بعض أهل الحواشي حيث قال وأيضاً لانسلم انتفاء الاباحة وقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة » لا يدل على حسن لان الحسن صفة للاسوة فحينئذ جاز ان يكون اباحة ويكون التأنيب معها حسناً بان يؤثر بها على الوجه الذي أتاه من غير اختلاف اه

(قال) مدفوع بأنهما الغالب من فعله ، أقول أي الغالب على أفعاله الوجوب أو التندب فما جهلت صفة من أفعاله حملناه على الغالب وهو أحد الأمرين ولا ينبغي أنه يلزم من هذا أنه ليس في أفعاله مجهول الصفة وفرض التراجع على وجوده فيها غاية أنه يتردد بين الوجوب والتندب فهذا خروج عن البحث

في الانصاف بالغلبة بالنسبة الى المباح لكن المندوب أغاب من الوجوب كما ذكره المؤلف فيما سيأتي فيحمل عليه أو نقول المراد بهذا الجواب هدم دليل القائل بالاباحة وقد حصل وإن لم يرد منه التردد بين الوجوب والتندب والجواب الأول أولى والله أعلم

(قوله) ويعضد عدم دلالتها ، الظاهر وبعضه الأصل كما لا يخفى اه ح قال اه شيخنا المغربي (قوله) بل يرد بان الواجب من الحسن ، ظن في بعض النسخ الصحيحة بالمباح بدلاً عن الواجب اه (قوله) وبأن عدم الوجوب ، الظاهر سقوط عدم اه ح (قوله) ولفظ كالمعلوم ينبغي الخ ، الظاهر أن الظرف هو الخبر فقول ابن الامام في الشرح كالمعلوم اشارة الى تقدير جنس المتعلق له وهو واضح ودليل ما قلناه قول المؤلف كالمعلوم بكاف التشبيه ولو أنهم ما قال الخشي لقال ابن الامام معلوم اه من نظر سيدي احمد بن محمد اسحق ح وفي حاشية ما لفظه عبارة المتن مستقيمة مع التأمل اذ المراد ان الدليل المذكور بقوله ان انتفاء الكراهة الخ مدفوع بأنهما الخ فتأمل اه حسن بن يحيى ح

وقلة ما عداها فيها « احتج » ابن الحاجب بأنه ان ظهر قصد القربة ثبت الرجحان والمنع من الترك لا يكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بلا منع من الترك هو التندب وان لم يظهر قصد القربة فالجواز لبعده المعصية (١) وانتفاء الوجوب والتندب بالاصل (٢)، وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع لان القربة لا تتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الاصل عين التندب وما ذكره في القسم الثاني معارض بأنه ان لم يظهر قصد القربة فالتندب لان صدوره عنه أغلب من المباح قطعاً والحمل على (١) وفي نسخة لتعذر المعصية اهـ (٢) ولأن نفي الحرج في الآية المذكورة آتفاً يفهم ان مقتضى فعله الاباحة اهـ من فصول البدايع

(قوله) بالاصل ، أي بان الأصل عدم المنع من الترك كافي الوجوب وعدم رجحان الفعل على الترك كما في الندوب و (قوله) هو ، أي ترجيح الفعل على الترك (قوله) بحكم الأصل متعلق بعدم ، أي عدم بحكم الأصل المنع من الترك اذ لا يكون المنع من الترك الا لدليل والاصل عدمه فيعدم الوجوب (قوله) وما ذكره ، أي ابن الحاجب في القسم الثاني وهو ما لم يظهر فيه قصد القربة

(قوله) وقد يجاب بان ظهور القربة يخرجها أي الأفعال عن التجرد عن معرفة الوجه الذي هو محل النزاع ، أقول هذا هو الذي نهى عليه آتفاً وأحسن المصنف بما ذكره (قوله) فالتندب لان صدوره عنه أغلب ، أقول هذا كما أسلفناه من أنه ليس في أفعاله مجهول الصفة ولا ما يتردد بين الوجوب والتندب ، بل ما جهلت صفة حمل على التندب الذي هو الأغلب ، اذا عرفت هذا عرفت بان القول بان امته مثله في معلوم الصفة هو الاقرب للاجماع السكوتي والعلم العادي بالتشريك وأما دلالة الآيات فعرقت خفاءها وان بعضها دعوى على اللغة الاية « وما أناكم الرسول » فعمومها دليل على المدعى وتصرف الامر عن الوجوب أدلة اخرى ، واما مجهول الصفة فكلام المصنف آخر يقضى بأنه غير موجود بل ما جهل تعيين صفة حمل على التندب وقد قدمنا لك ان الاقرب الاباحة بالنسبة اليها لا بالنسبة اليه صلى الله عليه واله وسلم فانه يحتمل أنه ما يفعل مباحاً بل المباحات في حقنا يفعلها على نية صالحة يخرج بها عن الاباحة كنومه القليلة للتقوى بها على قيام الليل وعلى تقرير المصنف آخر أن يكون فعله غير الجبلي والبيان والخاص به قسماً واحداً هو معلوم الوجه فان علم الوجوب أو الاباحة بدليل خاص والاحمل على التندب وقد قرر بان امته مثله فيما علم وجهه والكل من أفعاله معلوم الوجه لانه اذا لم يبق دليل على وجوبه ولا اباحته فهو مندوب وحينئذ فلا مجهول في أفعاله واذا كان كذلك فلا ينبغي من المصنف الرد على من قال ان الحكم فيما جهل من أفعاله التندب بل يقرره وكأن ذلك منه حكاية للمذهب الجمهور وما قرره آخراً هو مختاره « واعلم » أن أفعاله صلى الله عليه واله وسلم في الصلوة قام الدليل القوي على ان امته فيها مثله لقوله صلوا كما رأيتموني أصلي وصلى على المنبر وقال أما فعل ذلك ليعلموا صلاته أو نحو هذا اللفظ على ان أفعاله في الصلوة من باب بيان المحمل وكذلك أفعاله في الحج من باب ولقوله خذوا عني مناسككم ومنه تعلم ان تقييم الحجر ليس من باب المتابعة في الفعل بل عملاً بالقول فلا يتم به التمثيل كما صنعه الأصوليون ولا يتم ايضاً استدلالهم على المتابعة في فعله بحديث خلع نعله فظلموا نعالهم لانه من باب الأفعال في الصلاة مع انه صلى الله عليه واله وسلم قد أنكر عليهم ثم إبان لهم الوجه في خلعهم ولعلمهم ظنوه من أفعال الصلوة في الصلوة للمأمورين ان يفعلوها كما امروا ان يصلوا في النعال « نعم » من الأدلة على اقتدائهم بأفعاله التي لم يصحبها قول انه لما واصل واصلوا فنهام ولما قام في ليالي رمضان قاموا بقيامه فنهام وذهب جماعة من الصحابة يسألون عن

(قوله) لانه، أي النذب أغلب منه أي من الوجوب (قوله) وينتهي الوجوب بالأصل، أي بأن الأصل عدم المنع من الترك «واعلم» أنك قد عرفت بما ذكرناه فيما سبق أنه يؤخذ للمؤلف عليه السلام من جوابه على ابن الحاجب اختيار النذب فيما لم يعلم وجهه اللهم إلا أن يقال قد يجاب بما لم يكن مذهبا لمعجب ويؤخذ منه الجواب عما استدلل به الامام الحسن عليه السلام للقائل بالوقف كما عرفت أيضا وقد أجاب الامام المهدي عليه السلام على ابن الحاجب في قوله انه يتعين الاباحة فيما لم يظهر فيه قصد القرينة بأنه محتمل أن يكون الفعل خاصا ﴿٤٧٠﴾ بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال ونحن نقول لا يتعين لذلك لجواز

اختصاصه به «وقد اجيب» عن ذلك بأن الاختصاص به صلى الله عليه وآله وسلم مفتقر الى دليل ولا دليل على ذلك فلذا ترك المؤلف عليه السلام ما ذكره الامام المهدي عليه السلام (قوله) ان لم تتناقض الخ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام هنا لتعريف الخلافين والمثلين وتمايزهما في الماهية كما ذكره في بحث هل الامر بالشيء نهى عن ضده بل تعرض لما هو المقصود منها وهو اشتراكها في حكم لهما وهو عدم تناقض احكامهما وقد ذكر بعض المحققين في تعريفهما ان الشئيين ان اختلفا في الحقيقة وأمكن اجتماعهما وارتقاعهما فخلافا كالسواد والخلاوة، وان اتفقا في الحقيقة وأمكن ارتقاعهما لا اجتماعهما فثلاث اذ لو اجتمعا في محل لقبول ذلك المحل الضدين فان القابل للشيء لا يتخلو عنه أو عن مثله أو ضده فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلف الآخر ضده فيجتمع الضدان وهو محال وأما الخلافان

الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر ولم يحمل على الوجوب لانه أغلب منه أيضا ومع فرض الاستواء (١) ينتفي الوجوب بالأصل (مسئلة الفعلان لا يتعارضان (٢)) أصلا لأنها اما ان تتناقض احكامهما أولا، ان لم تتناقض كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين أو مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلاة ولا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفاء في عدم التعارض لا مكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في آخر مثله فلا يتعارض أيضا لجواز كون الفعل واجبا في وقت وجائزا في آخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا حكم الآخر اذ لا عموم

(١) في الاتصاف بالقلبة بالنسبة الى المباح لكن الندوب أغلب من الوجوب كما ذكر اه (٢) التعارض بين الأمرين تقابلهما على وجه يتبع كل واحدهما مقتضى صاحبه اه أصفهاني على النهاج

عبادته صلى الله عليه وآله وسلم وقيامه ليعملوا كفعله الحديث وكانوا يفعلون مثل ما فعله في الجبلات كحجة أنس للدبا لما رآه صلى الله عليه وآله وسلم يحبه وكتعمد ابن عمر رضى الله عنه للبول حيث بال في طريقه الى الزدانة وكتزولهم بالحصب حيث نزل حتى قيل ان الحصب سنة وكالوقوف في موقفه بعرفات ورمي الجمار من حيث رمى كما قال ابن مسعود هذا موقف من أزلت عليه سورة البقرة ولما اعتكف العشر الاخير من رمضان ضرب نساؤه القباب في مسجده ليعتكفن فترك الاعتكاف ذلك الشهر وغير ذلك لمن تتبع وكذلك التأسي به في ملبوسه وما كوله ككونه لم يأكل التمر ولا كان ينخل له الشعير ومشيه في السوق بالقلمسوة وكونه ذا وفرة من الشعر فهذه امور يلاحظها متبعوا طريقته، ومنها ما ليس من الجبلية ولا هو من الامور التعبدية لكنه يؤخذ من جميع ما سلف أنه ينبغي الاقتداء به صلى الله عليه وآله وسلم في أفعاله فما عرف وجهه فقد وضع وما ليس كذلك فلا يحكم عليه بحكم بل بقول المتأسي افعَل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقتدى به كما اقتدى غيري واتشبه به كما ان التشبه بالكرام فلاح

فيجتمعان ولا محذور كالسواد والخلاوة لأنها لو انتفت الخلاوة لخلقها الضد كالحوضة وذلك صحيح (قوله) كصلوة الظهر والعصر، ظاهر العبارة انهما من المختلفين لاختلاف المتعلق وظاهر اطلاق الفصول حيث قال فان كانا متماثلين كصلاتين والجوهرة حيث قال فالماثلة كصلوة في وقت ثم صلاة اخرى مثل في ذلك الوقت يشعر بهما متماثلان فينظر

(قوله) يشعر بهما متماثلان فينظر، اما مع تصريح صاحب الجوهرة بقوله في مثل ذلك الوقت فلا اشعار وقوله في الفصول كصلاتين يشعر باتحاد المتعلق اذ الأصل عدم الاختلاف والله أعلم اه حسن بن يحيى ح

(قوله) أو على الأمة، بمعنى بشرط قيام الدليل على وجوب التأسي به كما صرح به في شرح المختصر والالام يتحقق التعارض في حقهم وكأن المؤلف أغفله لظهور ارادته (قوله) أو تخصيصه بشروطها، أي النسخ والتخصيص اما النسخ فبأن يتراخى قدر ما يمكن العمل ونحو ذلك. وأما التخصيص فبأن لا يتراخى وغير ذلك مما يشترط في صحة التخصيص ولم يذكر التخصيص في شرح المختصر ولا بد من ذكره كفعلة المؤلف عليه السلام «قال السعد» كما اذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلاً ثم أنظر فانه يكون تخصيصاً له لا ناسخاً (قوله) لا نسخ حكم فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الخ، اما بالنظر الى الاستقبال فلان الفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى يرفع. واما بالنظر الى ماضى فلان رفع ما قد وجد محال فيتعين أن يكون ناسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرار أو مخصصاً (قوله) نعم قد يطلق النسخ والتخصيص، أراد انه قد يطلق على الفعل كونه منسوخاً ومخصوصاً مجازاً لا كونه ناسخاً ومخصصاً بكسر الصاد فالإطلاق على الفعل حقيقة كما ذكره السعد اذ الفعل دليل شرعي قد يرفع حكماً شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء ان شاء الله تعالى، وأما صاحب الجواهر فجعل إطلاق النسخ ﴿٤٧١﴾ والتخصيص على الفعل مجازاً سواء

للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل (١) على ان مافعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او على الأمة فانه اذا ترك الفعل او ترك الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلاً على نسخ حكم دليل التكرار أو تخصيصه بشروطها لا نسخ حكم فعل الرسول ﷺ (٢) ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة رفع حكم قد وجد «نعم» قد يطلق النسخ والتخصيص على فعله ﷺ (٣) اذا زال التعبد بمثله عنه أو عن الأمة بعضاً أو كلاً تجوزاً وتوسعاً (٤) (فان كان معه) أي مع فعله ﷺ (قول) يخالفه انقسم الكلام في هذه المسئلة باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تاسي الأمة إلى أربعة أقسام يجمعها قوله (فاما ان لا يدل) أي لا يقع دليل (على تكرير) للفعل في حقه

(١) من خارج اه سبكي (٢) أي لا يكون الفعل الثاني ناسخاً لحكم الفعل الأول اما بالنظر الخ مافي سيلان (٣) ذكر معناه العضد والسعد قال السعد فان قيل ان أراد كونه أي الفعل ناسخاً أو مخصصاً فلا مجاز لانه دليل شرعي وقد يرفع حكماً شرعياً وقد يفيد قصر العام على البعض كما سيجيء وان أراد كونه منسوخاً أو مخصصاً فلا إطلاق على نفس الفعل بل على حكم الدليل الدال على تكرره، قلنا سيجيء في مواضع أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان كان المراد ما ذكرتم فلا يبعد إطلاق التخصيص أيضاً بهذا الاعتبار اه (٤) لأن النسخ في الحقيقة لما اقترن به من الاحكام الشرعية اه

﴿مسئلة﴾ الفعلان لا يتعارضان (قال) معه، أقول لو قال فان عارضه قول كان أخضر وأظهر

الحكم عن البعض نسخاً اذا تراخى المخصص وقت يمكن فيه العمل كما سيأتي (قوله) تجوزاً، لعله يكون من مجاز الحذف فالمراد نسخ الفعل نسخ مثل الفعل وكذا في التخصيص وقيل من إطلاق أحد المتجاورين على الآخر (قوله) فان كان معه، أي مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم المدلول عليه تضمناً (قوله) فاما ان لا يدل، قد يتوهم أن ضمير يدل على صيغة المعلوم عائد الى القول وليس كذلك قلنا قال المؤلف أي لا يقع دليل بناء على أن الفاعل أعنى دليل مأخوذ من لفظ الفعل ولو جعل الضمير لمصدر الفعل أي لا تقع دلالة لوافق التأويل المشهور كما في قولهم «يجرح في عراقبها نعل» أي يقع الجرح كإذ كره في حواشي الكشاف (قوله) على تكرير الفعل في حقه، هكذا في شرح المختصر قال في الجواهر انما قيد بقوله في حقه لئلا يزيد عدد الأقسام على ستة وثلاثين وذلك لأن في تسعة أقسام من هذه الستة والثلاثين يوجد فيها دليل على تكرير الفعل ودليل على وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب التكرار اما ان يختص به صلى الله عليه وآله وسلم أو بالامة أو يعمها تضرعاً في هذه التسعة تحصل سبعة وعشرون وكذا تحصل سبعة وعشرون مرة اخرى اذا ضربتها في تسعة اخرى وهي فيما يوجد فيها دليل على التأسي دون التكرار وكذا تحصل سبعة

كان باعتبار كونه ناسخاً ومخصصاً أو باعتبار كونه منسوخاً ومخصوصاً لان المراد يكون الدليل ناسخاً ومخصصاً كونه ناسخاً ومخصصاً بالذات قال كما صرح به شارح المختصر في باب النسخ وساعده السعد حيث قال والنسخ بالحقيقة هو قول الله تعالى الدال بالذات على انتهاء الحكم وقول العدل وفعل الرسول إنما يدلان بالذات على ذلك القول لا على الانتهاء فيها دليلاً للنسخ الدال بالذات والمراد انما هو مادل بالذات (قوله) بعضاً أو كلاً، قيل أشار المؤلف عليه السلام بقوله بعضاً الى التخصيص وبقوله كلاً الى النسخ هكذا نقل والظاهر انه لا يتعين البعض للتخصيص بل قد يكون زوال

ويعتبرون اذا ضربتها في تعة اخرى وهي فيما لم يوجد فيها شيء من التكرار والتأني فجميع الأقسام الاربعة اثنان وسبعون فان
الحاجب ترك الأقسام التي باعتبار التكرار لانه يعرف حكمها بما ذكر من الأقسام انتهى كلامه ملخصاً . والمؤلف عليه السلام اعتمد
ما فعله ابن الحاجب من جعل الأقسام ﴿٧٢﴾ ستة وثلاثين وترك الأقسام باعتبار التكرار فلذا قيد التكرار بكونه في

(و) لا على (تاس) للامة به عليه السلام وهذا هو القسم الاول (او يدل عليهما) أي على
التكرير في حقه وتاسي الامة به وهذا هو القسم الثاني (او يدل على أحدها) اما التكرير
في حقه فقط أو تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع ، وفي كل قسم
اما ان يكون القول خاصاً به عليه السلام أو خاصاً بالامة أو شاملاً له وللامة فيصير كل قسم
ثلاثة (١) وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل أو تأخره أو لا يعلم شيء منهما فيصير
كل قسم تسعة وقد استوفاهما المتن (الاول) من الأقسام الاربعة وقد عرفت أن القول
اما خاص به أو بناء أو عام فاصناف الاول (٢) ثلاثة أولها (القول الخاص به عليه السلام)
وهو ان يعلم تقدمه أو تأخره أو يجهل التاريخ كما عرفت (لا يعارض) الفعل حال
كونه (متأخراً) أي معلوم التأخر كان يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا
الفعل (٣) وذلك لان الفعل لاحكم له فيما بعد وقته اذ الفرض عدم التكرار (فان
تقدم) القول كان يقول لا يجوز لي أن أفعل كذا مطلقاً أو في وقت معين (٤) ثم يفعله
مطلقاً أو في ذلك الوقت (فالفعل ناسخ) لحكم القول (مع التمكن) وذلك بان
يفعله بعد مضي وقت من المطلق أو المعين فيتمكن من امتثال القول فيه
(والا امتنع) تقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن
من الامتثال لما يجيء في باب النسخ ان شاء الله تعالى وفيه خلاف الاشاعرة (فان
جهل التاريخ) للقول والفعل فلم يدر أيهما المتقدم في المسئلة ثلاثة أقوال ، أحدها
وجوب العمل بالقول في حقه عليه السلام ، وثانيها وجوب العمل بالفعل ، وثالثها الوقف
والسكوت عن الحكم بأحدهما (٥) الى ان يظهر دليل التاريخ واليه الاشارة بقوله (فالثلاثة)

(١) من الاربعة فيصير الكل اثني عشر قسماً اهـ (٢) وفي نسخة فاصنافه ثلاثة اهـ
(٣) كلبسه صلى الله عليه وآله وسلم خاتم الذهب وقوله بعد لا ألبسه أبداً على فرض عدم دليل
التأني اهـ (٤) بمنزلة يجب الكف عن ذلك الفعل في ذلك الوقت اهـ سعد (*) يقال فما فائدة
القول ولعلها رفع الاحتمال اهـ (٥) لتعارض المرجحين اهـ نظام وفي حاشية دفعاً للتحكم اللازم
من القول بتقديم الفعل وعكسه اذ هو ترجيح بلا مرجح اهـ سبكي

(قال) الخاص به لا يعارض متأخراً ، أقول هذا لا تكليف على الامة في معرفته فضلاً عن
التعبد به لكن ذكره الاصوليون استيفاء للاقسام (قال) والا امتنع ، أقول أي لا يكون
لهذه الصورة وجود أصلاً

حقه صلى الله عليه وآله وسلم
(قوله) والاول ، أي التكرير
في حقه فقط هو الثالث من الأقسام
(قوله) والثاني ، يعني تأني
الامة به فقط هو الرابع من
الأقسام كما سيأتي ان شاء الله تعالى
(قوله) فيصير كل قسم تسعة ،
فيحصل من مجموع ذلك ستة
وثلاثون (قوله) الاول من الأقسام ،
وهو أن لا يدل دليل على تكرار
ولاتأني (قوله) حال كونه ، أي
القول متأخراً فتأخراً حال من
ضيق لا يعارض العائد الى القول
(قوله) كأن يفعل فعلاً ، كاستقبال
القبلة بقضاء الحاجة (قوله) لا يجوز
لي أن أفعل كذا ، كالا استقبال
مثلاً (قوله) ثم يفعله مطلقاً ، لوقال
في صورة الاطلاق لكان أحسن
(قوله) يتمكن من امتثال القول
فيه ، بان يمكنه الكف عن ذلك
الفعل في ذلك الوقت (قوله)
والا امتنع ، أطلق في الفصول
القول بالامتناع والمختار ما ذكره
المؤلف عليه السلام من التفصيل
وهو الذي ذكره الامام المهدي
عليه السلام (قوله) فان جهل
التاريخ ، بان ينقل اليها قوله صلى
الله عليه وآله وسلم وفعله ولم يعلم
المتقدم منهما (قوله) فالثلاثة ،
لم يسبق ما يدل على خصوصية هذه

الثلاثة حتى يشار اليها بقوله فالثلاثة وانما تحسن هذه العبارة في الثاني وما بعده بعد تقدم ذكرها في القسم الاول «واعلم» ان
الفائدة في هذا القسم هو مجرد الاعتقاد فقط اذ لا عمل يتعلق بالامة وذلك ظاهر وقد أشار الى ذلك في الجواهر
(قوله) فيحصل من مجموع ذلك ستة وثلاثون ، كذا في القسطاس وفيه ما قلناه فالاقسام الاول اربعة والاصناف الاول من كل قسم

من قول المؤلف عليه السلام في الصفح الايمن فيصير كل قسم تسعة « وتوضيح ذلك » أن الاقسام أربعة كما ذكره المؤلف عليه السلام وكل قسم ثلاثة أصناف وهي أن يكون القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم أو بناً أو عاماً له ولنا وفي كل صنف ثلاثة أقسام التقدم والتأخر وجعل التاريخ فتكون الاقسام ستة وثلاثين قسمًا وهذه صورتها مفصلة

الصف الأول وهو حيث لا دليل على تكرير الفعل في حقه ولا تأسي الأمة به صلى الله عليه وآله وسلم	القسم الثاني حيث دل الدليل عليها	القسم الثالث حيث دل الدليل على التكرير دون التأسي به	القسم الرابع حيث دل الدليل على تأسي الأمة به دون التكرير
الصنف الأول	الصنف الأول	الصنف الأول	الصنف الأول
القول الخاص به متأخرًا لا يعارض الفعل	القول خاصاً به المتأخر من الفعل والقول ناسخ مع التمكن في حقه ولا تعارض في حقنا في الاقسام الثلاثة	القول خاصاً بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الاقسام الثلاثة	القول خاصاً به حكمه حكم أول أصناف القسم الأول في أقسامه الثلاثة
القول الخاص به متقدماً	التأخر مع عدم التمكن لا يقع منه متأخرًا	متأخرًا	متأخرًا
الفعل ناسخ له مع التمكن والامتنع تقدمه	صلى الله عليه وآله وسلم جهل التاريخ المختار الوقف	متقدماً	متقدماً
جهل التاريخ المختار القول	جهل التاريخ المختار الوقف	جهل التاريخ	جهل التاريخ
الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني	الصنف الثاني
القول الخاص بنا لا يعارض فعله صلى الله عليه وآله وسلم في الثلاثة الاقسام	القول خاصاً بنا مثل الصنف الأول من هذا القسم الامع جهل التاريخ المختار القول	القول خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم حكمه حكم أول أصناف في حقه مطلقاً	القول خاصاً بنا لا يعارض الفعل في حقه مطلقاً
متأخرًا	متأخرًا	متأخرًا	متأخرًا
متقدماً	متقدماً	متقدماً	متقدماً
جهل التاريخ	جهل التاريخ فيما لا يرد الإجمال والجماع القول لما ذكره في الشرح	جهل التاريخ	جهل التاريخ
الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث	الصنف الثالث
القول العام له ولنا لا تعارض في حقنا في أقسامه الثلاثة وفي حقه يأتي فيه التفصيل الذي في القول الخاص به	القول العام له ولنا حكمه حكم الصنف الثاني من هذا القسم	القول العام له ولنا نصاً فيه حكمه أيضاً حكم أول أصناف القسم الثاني مطلقاً	القول عاماً له ولنا لا يعارض في حقه ان تأخر وان تقدم فكل أول أصناف القسم الأول
متأخرًا	متأخرًا	متأخرًا	متأخرًا
متقدماً	متقدماً	متقدماً	متقدماً
جهل التاريخ	جهل التاريخ	جهل التاريخ	جهل التاريخ
هذا حيث كان العموم بطريق التنصيص وان كان بطريق الظهور فالقول المتأخر ناسخ مع التراخي وخصص مع عدمه والمختار القول مع جهل التاريخ		وأما حيث كان بطريق الظهور فلا تعارض في حقنا مطلقاً وفي حقه الفعل مخصص مطلقاً الا اذا تأخر عن وقت العمل بالقول فهو ناسخ لا يخص	في حقنا المتأخر ناسخ مع التمكن قبل صدور العمل لا بعده

(قوله) واختار منها القول الخ، واختاره في الفصول وشارح المختصر لأنه اعترض كلام ابن الحاجب حيث اختار الوقف في هذا القسم أعني فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل التاريخ وكذا اختار المؤلف عليه السلام وشارح المختصر القول فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله من القسم الرابع أيضاً وذلك لثلاث يقع التعارض كما ذكره المؤلف عليه السلام وأما القسم الثاني والثالث فاختارا مع جهل التاريخ فهما الوقف لما ذكره عليه السلام من أنه لا وجه للترجيح لأن النسخ حاصل على التقديرين وأما صاحب الفصول فاختار في جميع الأقسام الأربعة العمل بالقول بناءً منه على أن تقدم القول على الفعل ممتنع لأن فيه النسخ قبل إمكان العمل فع الجهل يحكم بتقديم الفعل لثلاث يقع التعارض وقد اعترض كلامه بأن الامتناع قبل التمكن من الفعل فقط لا بعد التمكن منه فيصح النسخ ووجه كلامه بتوجيه مدخول فيه فتركناه . وأما الامام المهدي وابن الحاجب فاختارا فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم وجهل

﴿٤٧٤﴾

والتاريخ الوقف في جميع الأقسام الأربعة وذلك لعدم التعبد علينا لأنه خاص

بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وترجيح القول على الفعل بالوجه التي ستأتي مشروط بوجوب العمل علينا وهما لم يجب وإنما المراد اعتقاد أن العمل بالنسبة إليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول أو الفعل فيتوقف في الاعتقاد إلى ظهور التاريخ وقد أشار إلى هذا التعليل في الجواهر (قوله) على بعض التقادير وذلك حيث لم يمكن العمل (قوله) الخاص بنا، كأن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني فلا يعارض هذا القول فعله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، منصوب على الاختصاص والغرض من ذكره بعد ضمير المتكلم بيان اختصاص مدلول الضمير من بين أمثاله بما نسب إليه ذكر ذلك نجم الأئمة في أمثال هذا (قوله) إذ

والتاريخ الوقف في جميع الأقسام الأربعة وذلك لعدم التعبد علينا لأنه خاص

(١) والسائدة في ثلاثة أقسام، القسم الأول هو الاعتقاد إذا عمل يتعلق بالأمة بل هو متعلق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره أه سيدي عبد القادر بن أحمد رحمه الله (٢) عطف على قوله به أي الخاص به وبنا الخ أه والفائدة في هذا القسم هو الاعتقاد فقط أه (٣) أو جهل أه فصول ولم يذكره المؤلف لأنه لا يبحث عن جهل التاريخ إلا مع مغارة حكم تقدمه لحكم تأخره وأما عده في الستة والثلاثين صورة فلاقتضاء القسمة له أه (٤) كأن لا يكون صريحاً كوجب على المسلمين كذا أه عضد (٥) أما في حقنا فلا تعارض في شيء منها لا اختصاص الفعل به عليه السلام وأما في حقه فلما تقدم في القول الخاص به أه

(قوله) سواء تقدم أو تأخر، أقول لم يذكر جهل التاريخ في هذه الصورة وكذلك العضد لم يذكره مع أنها لا تنصير الأقسام تسعة إلا بذلك فينظر (قوله) فلا تعلق للفعل بالأمة، أقول لا اختصاص القول بهم والفعل به

ثلاثة فتكون الأصناف البواقي من كل قسم ستة أه (قوله) بأن يقول لا يجوز لي ولا لكم، أو لا يجب علي ولا عليكم أو يحرم علي وعليكم أه معيار

حكمه بقوله (الظاهر آفيه) عليه السلام (فالفعل) المتأخر (بلا تراخ تخصيص (١)) لعموم القول واما تأخره مع التراخي (٢) فنسخ لما يجي من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة ان شاء الله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض (٣) اذ الفرض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته وان جهل التاريخ ففيه الثلاثة الاقوال، والمختار القول لثلا يلزم التخصيص أو النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التخصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما (٤) وجهاً (الثاني) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه (٥) وعلى تأسي الامة به وهو ثلاثة أصناف ايضاً أولها (المتأخر) من القول والفعل (نسخ)

(١) كان يقول لا يجوز لأحد أن يواصل ثم يواصل فوراً قبل التمكن من الامتثال فالفعل المتأخر يكون تخصيصاً له صلى الله عليه وآله وسلم لا يمكن اعتبارها معاً لعدم التنافي بينهما اه تيسير (*) الا أن لقائل أن يقول هذا المذكور في تقدم القول العام بطريق الظهور لنا وله صلى الله عليه وآله وسلم فالفعل المتأخر مع التراخي اذا وضعت صفته يتأسي به فيه على قول أثبتنا والجمهور، ومجهول الصفة فيه الخلاف المتقدم فيلزم صحة النسخ في حقنا على فرض وجوب التأسي فيه والله أعلم اه اللهم الا أن يقال أن القول المتقدم العام أقوى في دلالة على تكليفنا من دلالة مجرد فعله على وجوب التأسي فلا يكون ناسخاً في حقنا ويؤيد ذلك ان في عدم وجوب التأسي به في الفعل المجرد جمعاً بين الدليلين العمل بالقول في حقنا والعمل بالفعل في حقه لكونه ناسخاً استقام النسخ في حقه لافي حقنا والله أعلم اه عن خط الغربي (٢) لكن ينظر هل هو نسخ في حقه فقط أو نسخ في حق الجميع اه لانسح في حقهم لعدم التأسي لان هذا القسم الأول الذي لادالة فيه على تكرير ولاعلى تأسي اه (٣) في حقه لعدم الدليل على التكرار ولافي حقهم لعدم دليل التأسي اه فصول وشرحه (٤) وقد يقال في الفرق بينهما ان مع التخصيص لا احتمال للتخصيص لانه ان تقدم الفعل فلا تخصيص ولا نسخ وان تأخر فالنسخ لاغير اذ لا يمكن التخصيص مع دخوله صلى الله عليه وآله وسلم في العموم بالنص وأما مع الظهور فالفعل المتأخر محتمل للتخصيص والنسخ ومع التخصيص لم يهمل أحد الدليلين بالمرّة فالتردد بين التخصيص والنسخ توقف صاحب الفصول اه سيدى احمد بن زيد الكيمى (*) قد يبين وجهه بان يقال أنه اذا جاز تقدم القول على الفعل فالحكم بتقدم أحدهما على الآخر تحكم صرف بخلاف ما سبق فانا قد حكمنا بامتناع تقدم القول على الفعل يعنى على بعض التقادير وأوجبنا تأخره لما عاينا النسخ قبل التمكن من الفعل اه سيدى صلاح من شرح الفصول قال السحولي بعد قوله تحكم صرف يحقق هذا الكلام وقال سيدى محمد بن الحسين بن القاسم « قلت » وفي هذا الفرق تأمل ثم يبين وجهه تركناه اختصاراً اه (٥) نحو أن يستقبل القبلة بالحاجة ويقول هذا مباح لان هذا اللفظ يقتضى استمرار الاباحة ووجوب التأسي به في اباحتها فاذا قال بعد ذلك الاستقبال محرم علي دونكم فلا تعارض في حقنا وهو ناسخ في حقه اه شرح معيار

(قوله) تخصيص لعموم القول ، فيخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القول (قوله) فنسخ، يعنى نسخ في حقه فقط لعدم وجوب التأسي (قوله) والمختار القول ، حكماً بتأخره (قوله) ولم يبين للفرق بينهما وجهاً ، وقد بين في شرحه الفرق بوجه لا يخفى عن ضعف فلذا لم يذكره (قوله) وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الامة به ، كأن يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه

(قال) وعلى تأسي الامة به ، قال المحشى كان يقول الاستقبال مباح متكرر في حقي فتأسوا بي فيه اه « قلت » قد عرفت مما سلف أن مناط التأسي معرفة وجه الفعل فكيف يقال هنا أنه يشترط دليل التأسي فان اريد به معرفة الوجه فليس هو دليل التأسي بل دليله الآيات

(قوله) اما اذا كان المتأخر الفعل كأن يقول لا يجوز لي استقبال القبلة بقضاء الحاجة ثم فعل بعد التمكن من الكف (قوله) فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار ، كأن يستقبل ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل فقد نسخ دليل التكرار وهو قوله هذا مباح متكرر في حقي (قوله) وأما مع عدم التمكن ، معنى عدم التمكن مع تقدم القول أن يقول لا يجوز لي الاستقبال ولم يكن قد تمكن من الكف ثم فعل فالفعل حينئذ معصية في حقه لكن هل يتأسى به لعدم التعارض في حقنا أولاً لأن الفعل قد صار حراماً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم أشار شيخنا رحمه الله إلى أننا لا نتأسى به لأن الفعل قد حرم عليه فينظر (قوله) والنسخ حينئذ بدا ، زاد بعض الناظرين أو عبث ليوافق ما يأتي في تقدم الفعل وفيه نظر إذ النسخ لا يتصف بالعبث وإنما يتصف بالبدا فقط والعبث فيما يأتي إنما هو في القول واتصافه بالعبث ظاهر إذا لم يكن بدا والله أعلم (قوله) وإن تقدم ، أي الفعل كأن يستقبل القبلة بقضاء الحاجة ثم يقول لا يجوز لي الاستقبال (قوله) كان القول حينئذ عبثاً أو بدا ، مع الحكم بالنسخ لظهور عدم المصلحة في الفعل وقد اعترض بعض الناظرين بأنه ﴿٤٧٦﴾ اذا كان عموم دليل التكرار بطريق الظهور كان خصوصاً لحكم دليل التكرار في

للاخر ان كان تأخره (مع التمكن) وهذا (في القول) (الخاص به) ((١)) اما اذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع منه عليه السلام لانه اما ان يتأخر الفعل أو يتقدم ان تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بدا وإن تقدم كان القول حينئذ عبثاً أو بدا لدفعه حكم دليل التكرار خلافاً للشعرية في ذلك كله (ولا تعارض) بين القول الخاص به عليه السلام والفعل المدلول على تأسي الامة به (في حقنا) (٢) وهو ظاهر (فإن جهل) المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الأقوال التي تقدمت وإليها أشار مع بيان المختار منها بقوله (فالوقف) (٣) (١) ولا تعارض في حقنا مطلقاً تقدم القول أو تأخر أو جهل اه تيسير (٢) الا بالنظر الى التكرار على تقدير تأخر القول وقوله وهو ظاهر أي لأن القول لم يتناولنا (٣) في حقه اه فاتبعوه واسوة حسنة « نعم » قد نبه لهذا في الآيات البيّنات فقال الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم فعل يخالفه فلا يترك ثابت في حقنا وثبت تأسيه به الا بدليل والكلام هنا حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فطلب تأسيه به لعدم المعارض فيه في حقنا انتهى « قات » فلا بد من تقييد تلك المسئلة بزيادة بحيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل ثم اذا قد عرفت ان دليل التأسي قد لا يكون الا قولاً فان عارضه القول صارت المسئلة من تعارض الأقوال

حقه صلى الله عليه وآله وسلم فلا عبث ولا بداه « والجواب » أنك قد عرفت ان التكرار إنما هو في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فقط فلا عموم للامة بالنظر الى التكرار (قوله) لرفع حكم دليل التكرار ، معنى عدم التمكن هنا أن يضي وقت بعد قوله هذا الفعل مباح متكرر في حقه لا يمكن فيه فعل الاستقبال مرة أخرى اذ لا يحصل التكرار بالاولى (قوله) ولا تعارض ، سواء تقدم الفعل أو تأخر أو جهل (قوله) المدلول على تأسي الامة به ، أي الذي دل الدليل على تأسيهم به صلى الله عليه وآله وسلم فعلى تأسي الامة نائب المدلول والباء في به متعلقة بتأسي والضمير عائداً الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل

الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور فلا حاجة الى زيادة لفظ فيه كما قال بعض الناظرين بناء على أن ضمير به للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو الظاهر في عبارتهم لكن لا يجوز الى التقدير اذ لا مانع من اعادته الى الفعل

(قوله) لأن الفعل قد حرم عليه فينظر ، لا يخفى ان الظاهر ما قاله بعض الناظرين ولعل المؤلف عليه السلام اقتصر على البدا للعلم بلزوم العبث أيضاً وما ذكره سيلان رحمه الله من التنظير لا يستقيم اذ لا فرق بين القول والفعل في الاتصاف بالعبث والبدا كما لا يخفى وما ذكره من الفرق بين البدا والعبث كما يوجد في بعض النسخ لا يصح ويخالف لما سيأتي للمؤلف في مسئلة امتناع النسخ قبل التمكن فتأمله والله أعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) لظهور عدم المصاحبة في الفعل ، لعل المراد عدم المصاحبة في دليل التكرار الذي مع الفعل اه ح عن خط شيخه (قوله) عائداً الى الموصول الذي هو عبارة عن الفعل ، أي الذي دل على تأسي الامة به أي بالفعل الموصوف بالموصول المذكور اه ح

(قوله) للاحتمال، أي لاحتمال تقدم القول فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً (قوله) على التقديرين، تقدم الفعل وتقدم القول (قوله) وثانيها، أي ثاني الثلاثة الاصناف (قوله) وتحقيق المائلة، يعني تحقيق ما هو المراد منها من الظاهر من المائلة أن الناسخ والمنسوخ في الصنف الأول هو الناسخ والمنسوخ في هذا الصنف وليس كذلك فإنه نسخ في الأول القول بمجرد الفعل وفي هذا الصنف نسخ القول بالفعل مع اشتراط وجود دليل التأسى اذ لو لم يوجد فلا نسخ للقول الخاص بنا وهو ظاهر ونسخ هناك دليل التكرار بالقول المتأخر وهاهنا نسخ دليل التأسى لادليل التكرار اذ لا تكرار في حق الامة بل انما هو في حقه وعدم المعارضة هناك في حقنا وهاهنا في حقه عليه السلام فحقق المؤلف أن المائلة في مجرد كون المتأخر ناسخاً وفي مجرد لزوم العبث في مطلق عدم المعارضة (قوله) اما اذا تأخر الفعل، كأن يقول هذا مباح متكرر في حقي فتأسوا بي ثم يمضي وقت يمكن فيه فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتأسى به ثم يقول الاستقبال حرام عليكم ثم يفعل بالفعل مع دليل التأسى ناسخ لدليل التحريم فتأسى به (قوله) مع دليل التأسى ليس المراد ان القول نسخ بالفعل وبذلك التأسى بل المراد أنه نسخ ﴿٤٧٧﴾ بالفعل مع وجود دليل التأسى

وذلك (للاحتمال) ولا وجه للترجيح (١) لان النسخ حاصل على التقديرين (و) ثانيها في القول الخاص (٢) (بنا) امة محمد ﷺ وهو (مثله) أي مثل الصنف الاول ومثبه له في أحكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شاء الله تعالى «وتحقيق المائلة» ان التأخر من القول والفعل نسخ للاخر مع التمكن اما اذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسى نسخ للقول حقيقة واما اذا تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسى (٣) ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تأخر الفعل فدليل التأسى عبث او بدا وإن تأخر القول فهو أيضاً كذلك لرفعه حكم دليل التأسى (٤) والكل غير جاز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسى الامة به (٥) في (١) هاجل التكرار في حقنا وجه ترجيح لتأخر الفعل اه يقال النسخ في حقه والتكرار باق اه (٢) نحو أن يقول الاستقبال محرم عليكم دوني اه منهاج (٣) اذ لا تكرار في حق الامة اه (٤) علة للبدا فقط اه من خط العلامة الجندارى (٥) بحال اه عضد سواء تقدم القول أو تأخر أو جهل اه

(قوله) ولا وجه للترجيح، أقول أي ترجيح القول أو ترجيح الفعل وبعبارة ابن الحاجب ثالثها الوقف للحكم أي في الحكم باحد المتساويين بلا مرجح وأورد عليه أنه لا يخفى ان مرجحات القول الاتية موجودة هنا فلا تحكم فالاولى التعليل بعدم الفائدة في الترجيح حيث لا يتعلق به عمل بخلاف ما يأتي فإنه يتعلق به عمل

التأسى حيث فائدة (قوله) أو بدا، ان نسخه دليل التحريم لانه ظهر عدم المصلحة في دليل التأسى لعدم التمكن (قوله) وان تأخر القول كأن يستقبل ثم يقول الاستقبال حرام عليكم قبل مضي وقت يمكنهم فيه التأسى (قوله) فهو أيضاً كذلك، أي بدا فقط لأن دليل التحريم رفع دليل التأسى قبل التمكن من التأسى ولا عبث هنا لعدم وجود علته هنا أعني العلم بتقدم القول لأن الفرض هنا أنه متأخر عن الفعل ويدل على هذا تعليل المؤلف عليه السلام حيث قال لرفعه حكم دليل التأسى فإنه علة للبدا فقط (قوله) بدليل التأسى، اذ لا تكرار في حق الامة كما عرفت (قوله) ولا تعارض، الاولى أن يقال وانه لا تعارض ليكون عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل الخ ليظهر كون هذا مما خالف ظاهر المائلة كالمعطوف عليه

(قوله) فحقق المؤلف ان المائلة الخ، ولذا قال المؤلف ومثبه له في أحكامه الخ وهي هذه اه حسن بن يحيى (قوله) كان يقول هذا مباح الخ، في هذا التمثيل خبط لا يخفى فتأمل اه حسن ح (قوله) وكذا ان لم يحصل لانسخ أيضاً ولادليل، الظاهر في العبارة فلا نسخ اذ لا دليل الخ فتأمل اه ح قال اه شيخنا المغربي

حقه عنه (فإن جهل) المتقدم (فالقول) هو المختار لوجوه منها قوله (لاستقلاله) في الدلالة (١) على تعدد حكمه البينا فلا يحتاج فيها إلى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله (وعومومه (٢)) لأنه يدل على الوجود والمعدوم والمقول والمحسوس بخلاف الفعل فإنه يختص بالوجود المحسوس فتكون فائدته أقل، ومنها قوله (والاتفاق على دلالاته (٣)) بخلاف الفعل فإن من الناس من يقول إن الأفعال لا يستدل بها ولا تكون بياناً والتفق عليه أولى بالاعتبار ومنها قوله (وابطاله بالكيفية لو عمل بالفعل (٤)) وذلك لأن القول يختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لأن العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي ﷺ والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكيفية (وقيل الفعل) أولى في العمل به من القول (أذ يبين به القول) مثل صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم بياناً (٥) لا يبي الصلوة والحج والمبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة (٦) وغيرها فإن من رام التعليم وأراد البالغة في إيصال ما يقوله إلى فهم المتعلم استعان بالإشارة والتخطيط وتشكيل الأشكال ولولا أن الفعل أقوى دلالة لما كان كذلك (ورد) بمنع كون المبين للشيء آكد في الدلالة من ذلك الشيء غاية ما ذكرتموه أنه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول أيضاً ويرجح (بأن البيان بالقول أكثر)

(١) لأن القول وضع لذلك فلا يختلف بخلاف الفعل فإن له محامل ولا ظاهر له وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك لقريئة خارجية فيقع الخطأ فيه كثيراً اه ضد (*) وعبارة فصول البدايع هكذا وفرة دلالاته لوضعه لها وللفعل محامل فيحتاج في الفهم منه إلى قريئة اه (٢) عبارة فصول البدايع عموم دلالاته المعدوم والوجود المعقول والمحسوس تأمل اه برطي (٣) ولا يخفى عليك أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً فيقال في توجيه مدار الوجود الثلاثة على أن دلالة القول لما كانت أقوى مثلاً كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للأضعف دون العكس على ما هو شأن الحكمة وقس عليه الثاني اه مبرز اجان (٤) لو قيل قد عمل به إلى وقت الفعل اه (٥) يعني دليلاً أن الفعل وهو صلاته صلى الله عليه وآله وسلم وحجه بيان لا يبي الصلاة والحج اه (٦) أي يقيم بالبراهين على الدعوى مثل قولنا الزوايا الثلاث في المثلث متساوية لقائمتين فإنها دعوى تقام البرهان عليها بخطوط الهندسة كما ذكرت في موضعه اه

(قال) فإن جهل بالقول، أقول قيل عليه يقال إن كان أقوى بالنظر إلى الطواب هنا بخلاف الفرض لأن المراد بالقوة ما يوجب التقديم والمتأخر مقدم اتفاقاً فكانه قال القول متأخراً وإن كانت القوة لما ذكره من الوجود فلا يقتضى العمل به لتعين العمل بالتأخر وقد جهل فليتأمل هذا ونظائره، فأنما هو استدلال بالمرأى الخارجة عن محل تحصيل المدلول وهو كاستدلال بكثرة القرائد عن أثبات اللفظ الأقوى والحكم الشرعي وكلاهما غير صحيح (قال) وابطاله بالكيفية لو عمل بالفعل، أقول يعني بخلاف القول لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قد عمل مرة، قيل عليه يقال ذلك الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم هو نفس الدليل لنا وليس بدليل له ولم يعمل

(قوله) لاستقلاله في الدلالة على تعدد حكمه الحج، المراد استقلاله في دلالاته على مدلوله مطلقاً لا على تعدد حكمه البينا كما ذكره المؤلف عليه السلام فالتعميم أظهر كما ذكره في شرح المختصر ولذا قال المؤلف عليه السلام فلا يستدل به الحج إذ كان المناسب للتقييد أن يقول فلا يتأسي به «فائدة» قال بعض أهل الحواشي أن رجحان دلالة القول لا يدل على تأخر القول ظاهراً ثم ذكر في توجيه ذلك أن دلالة القول لما كانت أقوى كان ينبغي الحكم بكون القول متأخراً ناسخاً للفعل حتى يكون الأقوى رافعاً للأضعف دون العكس على ما هو قياس الحكمة وقس عليه الباقي (قوله) ورد بمنع كون المبين للشيء آكد في الدلالة، نظيره ما ذكره في عطف البيان أنه لا يشترط كونه أوضح من متبوعه كما ذلك معروف في موضعه (قوله) غاية ما ذكرتموه الحج، لعل المؤلف عليه السلام رتب هذا على فرض تسليم كونه آكد فكانه قال ولو سلم فغاية ما ذكرتموه الحج إذا لا يستقيم بعد بمنع كون المبين أقوى الأضعف فرض التسليم وقد اختصر شارح المختصر على قوله غاية أنه وجد الحج ولم يتعرض قبله للمنع

(قوله) المراد استقلاله الحج، الالصق بالمقام ما ذكره المؤلف وما استظهر به القاضي من قول المؤلف ولذا قال المؤلف الحج لم يظهر فتأمل اه مع عن خط شيخه

(قوله) فان غالب مستند الاحكام الاقوال ، تعليل كون البيان بالقول أكثر باستناد الأحكام الى الأقوال غير ظاهر فينظر اللهم إلا أن يقال ان البيان من الأحكام (قوله) من جنس واحد ، احتراز عما اذا اختلفا بالجنس فانه لا ترجيح بالكثرة كنص وقياسين بخلاف ما اذا تعارض القياسان ووجد على وفق أحدهما دليل من جنس آخر ، قال السعد وهاتنا الدليلان من جنس وهو وقوع كل من القول والفعل بياناً وقد قامت الوجوه الأربعة على تقديم القول انتهى وظاهره ان المراد بالجنسية اتفاقهما في كونهما بياناً «واعترضه» في الجواهر بان تفسير الجنسية بوقوع كل منهما بياناً غير مستقيم لأن أجناس الدلائل الكتاب والسنة والاجماع والقياس فمضى جنسية القول والفعل كونهما من السنة وقد انضم الى القول جنس آخر من الاستدلال فيرجح على الفعل (قوله) وقيل المختار الوقف أو رد المؤلف عليه السلام الوقف قولاً مستقلاً ولم يورده سؤالاً كما في شرح المختصر حيث قال «فان قيل» لم لا يصار الى التوقف كما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لأن كل واحد منهما الى آخر ما ذكره المؤلف لثلا يرد عليه ما ذكره السعد من أن هذا السؤال غير متوجه بعد معرفة ترجيح القول بالوجوه المتقدمة اذ قد عرف منها عدم التوقف فهذا السؤال طلب لتعيين العلة في التوقف بعد تبينها وذلك غير متوجه فالسؤال المتوجه أن يقال لم لا يصار في الاول من هذا القسم الى ترجيح القول كما ﴿٤٧٩﴾ هو رأي الأمدى من غير توقف

(قوله) لأن كل واحد منهما الخ ، يعني ان هاتنا احتمالين لأنه يجوز في كل واحد منهما تقدم الخ (قوله) كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم ، وهي أول الأصناف في هذا القسم حيث قال فان جهل فالوقف للاختلال (قوله) للتعبد ، يعني أنه اذا تعلق القول والفعل بنا فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما وقد يرجح القول فيعمل به بخلاف ما اذا تعلقا به صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا تعبد لنا بأعماله ولا يحكم فيها ان الواجب عليه هذا أو ذاك بل ذلك من باب الاعتقاد وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله وسلم هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه جواهر التحقيق (*) الا لمقتضى آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الاول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لأن عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم من القسم الاول وقد اخير هناك القول لثلا يقع التعارض اه (٤) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة أو استقبال القبلة بالحاجة حرام أو استقبال القبلة وقال هذا مباح اه منهاج

فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال (ولوسلم التساوى) بينهما (١) (رجح) القول (بما ذكر) من الوجوه الأربعة (٢) لسلامتها عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل من جنس آخر على وفق أحدهما يرجح له (و) وقيل المختار (الوقف) لأن كل واحد منهما يجوز تقدمه فيكون منسوخاً وتأخره فيكون ناسخاً فينبغي ان يتوقف دفعاً للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم والقول بالوقف هنا (ضعيف للتعبد) بالعمل بالقول أو الفعل وفي التوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم تعبدنا به (٣) (و) نالها الكلام في (العام) (٤) له صلى الله عليه وآله وسلم ولا مته (١) في البيان اه فصول (٢) وهي استقلاله في الدلالة وعمومه والاتفاق على دلالته وابطاله بالكلية لو عمل بالفعل اه (٣) عملاً وأما الاعتقاد فلا بد منه اه (*) فانه من باب الاعتقادات وهو اعتقاد أن العمل بالنسبة اليه هو بالقول او الفعل فلم يحتج الى عمل فيتوقف في الاعتقاد الى ظهور التاريخ اه جواهر التحقيق (*) الا لمقتضى آخر في حقه لترجيح القول وهو دفع وقوع التعارض كما في القسم الاول ولو قال المؤلف كذلك لكان أولى لأن عدم تعبدنا به موجود فيما كان خاصاً به صلى الله عليه وآله وسلم من القسم الاول وقد اخير هناك القول لثلا يقع التعارض اه (٤) نحو أن يقول محرم علي وعليكم استقبال القبلة أو استقبال القبلة بالحاجة حرام أو استقبال القبلة وقال هذا مباح اه منهاج

به مرة لأنها صورة المسئلة في الكلام وهما كون عمل به مرة ولم يعمل به قط وكونه دليلاً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وليس بدليل في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فليتنامل الجواب تام على اختيار ابن الحاجب من القول بالتوقف فيما كان خاصاً به من القسم الاول والرابع كما عرفت من المنقول عنه وعن الامام المهدي عليه السلام وأما على ما اختاره المؤلف عليه السلام وشارح المختصر من العمل بالقول فيما كان خاصاً به من القسم الاول والرابع فتعليل التوقف هاهنا بعدم التعبد منقوض بما اختاره في هذين القسمين . ولعله يجاب بانه وجد مقتضى لاختيار القول فيما كان خاصاً به في هذين القسمين أرجح من هذا التعليل وهو لزوم النسخ لو حكم بتأخر الفعل وامتناع تقدم القول على بعض التقادير كما عرفت والله أعلم (قوله) العام له صلى الله عليه وآله وسلم ولا مته ، نحو لا يجوز لاحد أو لي ولكم الاستقبال

(قوله) غير ظاهر فينظر ، لعل وجه التنظير أنه لا يتم المراد اذ مبنى الاستدلال على أن الفعل وقع بياناً للقول ووقع الرد بان القول أكثر بياناً للأحكام الخمسة من الوجوب ونحوه من الفعل فلا يتم الرد للغايرة الا اذا ادرج بيان الفعل للقول في الأحكام ولعله يقال لاجابة الى ادراجه فيها اذ المراد من بيان القول بالفعل بيان حكمه فتأمل اه ح عن خط شيخه الا أنه قد شكل على قوله وجه التنظير اه (قوله) فهذا السؤال طلب لتعيين العلة الخ ، مقتضى هذا التقرير عدم كون التوقف قولاً لاحد فالصواب أن يقول المؤلف رحمه الله

(قوله) وهو نسخاً وجهل تاريخ، قيل أنها انتسباً عييزاً عن اسم الإشارة كما في قوله تعالى ما إذا أراد الله بهذا مثلاً. ورد بان شرطه الابهام كما في الآية ولا ابهام هنا ويحتمل أن يكون عييزاً عن نسبة الخبر الى المبتدئ كما في الضمة عرفاً. ورد بلزوم تقديم التمييز مع بعده بما فيه من التكلف ولعل الأظهر نصبهما على الظرفية وإن كانت مجازية وفي قول المؤلف عليه السلام في أحكام النسخ وجهل التاريخ تأييد لذلك (قوله) كهذا، أي كالصنف القريب وهو الصنف الثاني من القعم الثاني بقرينة الإشارة بما للقريب (قوله) لافي نفى التعارض، يعنى المذكور سابقاً في الشرح فإن التعارض في حقه ثابت هنا بين القول والفعل لعموم القول هنا (قوله) أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر، مثال تأخر الفعل أن يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم الاستقبال ثم فعل فعله ناسخ لدليل التحريم مع التمكن بأن يمضي وقت يتمكن صلى الله عليه وآله وسلم وامتنه من الكف فيه لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل لاعم دليل التأسي وأما في حق الامة فالناسخ الفعل مع دليل التأسي كما سبق ومثال تأخر القول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لأحد أو لي ولكم فالقول في الحقيقة ناسخ لدليل التأسي في حقهم وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل وليس هذا بما تقدم (قوله) الى آخر ما ذكر هناك، من أن الناسخ حينئذ اما الفعل مع دليل التأسي لدليل التحريم وأما القول لدليل التأسي ومن أن التعارض بين القول والفعل ممتنع مع عدم التمكن ولذا قال المؤلف عليه السلام سواء أي يماثل ما نحن فيه وما سبق تماثلاً سواء أي مستويًا بلا نقصان لكن تعليل تأخر الفعل فيما سبق يكون دليل التأسي عبثاً أو بدا وتعليل تقدمه بكون دليل التأسي بدا لا يجري هنا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وهو ظاهر فليس كما سبق اللهم الا أن يقال يصبح التعليل بذلك وان لم يصبح في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم نظراً الى المجموع من حيث هو مجموع فتأمل (قوله) سواء تناوله ﴿٤٨٠﴾ بطريق الظهور، نحو الاستقبال وقت كذا حرام على كل أحد. والتنصيص نحو حرام

وهو (نسخاً وجهل تاريخ كهذا) أي هو كالصنف القريب وهو حيث كان القول مختصاً بالامة في أحكام النسخ وجهل التاريخ لافي نفى التعارض وتفصيل ذلك أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن الى آخر ما ذكر هناك سواء سواء تناوله القول بطريق الظهور أو التنصيص مطلقاً، لا يقال اذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ ففعله ﷺ تخصيص للعموم وسواء تقدم أو تأخر أو قارن كما يجيء ان شاء الله تعالى في مسألة بناء العام على الخاص لأنه يقال يستلزم ان يكون المتأخر من العام

على وعليكم (قوله) مطلقاً، قيد لتناول القول بطريق الظهور أو التنصيص لا لقوله الى آخر ما ذكر هناك سواء فانه لا يصح تقييده بذلك لأن قيد الاطلاق قد فهم من قوله الخ ما ذكر هناك سواء وأما قوله سواء تناول القول الخ فلم يكن قد سبق لأن

القول فيما سبق خاص بالامة وفيما نحن فيه عام له وللامة فلا بد من ذكره وتقييده بقوله مطلقاً ويكون المعنى سواء أمكن العمل فيكون الفعل ناسخاً أو لم يكن فيكون المتأخر ممتنعاً ليتفرع عن ذكره وتقييده السؤال المشار اليه بقوله «لا يقال» والجواب المشار اليه بقوله «لانه يقال الخ ولولم يذكره ويقيده بالاطلاق لم يتقدم ما يتفرع عنه السؤال الا بتكلف فلذا أورد بعده السؤال وأجاب عنه وبما ذكرنا سقط ما ذكر بعض الناظرين من أن هذا أعنى مطلقاً نسخة بدل من قوله سواء تناوله (قوله) بلا تراخ الخ، قيل الصواب تأخير قوله بلا تراخ عن قوله ففعله «قلت» بل الصواب عبارة المؤلف لأن المراد بلا تراخ في وقوع الفعل أو في وقوع القول فلذا قدمه المؤلف عليه السلام فلو قال ففعله بلا تراخ لم يشمل وقوع القول بلا تراخ فتأمل (قوله) ففعله صلى الله عليه وآله وسلم تخصيص للعموم، وهو قوله الاستقبال حرام في وقت كذا على كل أحد ثم استقبل قبل وقت التمكن من الترك فيكون فعله مخصصاً لذلك العموم فيثبت التحريم في حق غيره (قوله) لأنه يقال الخ، حاصل الجواب ان المانع عن التخصيص ليس هو مجرد وقوع الفعل قبل التمكن من الترك أو وقوع القول قبل التمكن من التأسي بل المانع كون المتأخر من دليل التحريم أو دليل التأسي يكون عبثاً أو بدا لكن قد عرفت سابقاً أن العبث أو البدا إنما هو في حق الامة لافي حقه صلى الله عليه وآله وسلم «وبيان» كونه عبثاً ولما سبق من عدم رجحان الفعل امتنع التوقف أو نحو ذلك اه محمد بن زيد ح (قوله) يعنى المذكور سابقاً في الشرح، بقوله لا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسي الامة به في حقه اه منه (قوله) لكن الناسخ هنا في حقه مجرد الفعل، فليس هذا بما تقدم اه ح (قوله) وأما في حقه فالقول ناسخ للفعل، أي لدليل التكرار اه (قوله) ويكون المعنى سواء أمكن العمل الخ، تأمل اه ح (قوله) ان العبث أو البدا إنما هو في حق الامة لافي حقه صلى الله عليه وآله وسلم، الام مع اعتبار دليل التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم اه حسن ح

أو بدا أن دليل التحريم مع تأخر الفعل عنه كما في هذا المثال أن تقدم على دليل التأمي وهو تأسوا بي في الاستقبال بأن استقبل قبل التمكن من الكف عنه كان دليل التأمي عبثاً لمنع دليل التحريم عن التأمي أو بدا أن نسخ به دليل التحريم اذ هو قبل التمكن من الكف وإن تأخر دليل التحريم كان عبثاً أن لم ينسخ به دليل التأمي أو بدا أن نسخ به دليل التأمي لكونه قبل التمكن من التأمي فتمتنع هذه الصورة وحينئذ فلا بد وأن يتراخى أحد الأمرين إما الفعل أو القول وإذا كان أحدهما متراخياً فلا تخصيص وأما مع الامكان فالمتأخر ناسخ فاذا تقدم دليل التحريم وأمكن الترك ثم ورد دليل التأمي واستقبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان الفعل ناسخاً لدليل التحريم إلا أن النسخ للفعل وحده في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وفي حقنا النسخ للفعل مع دليل التأمي وإن تأخر دليل التحريم ومضى وقت يمكن فيه التأمي كان دليل التحريم ناسخاً لدليل التأمي في حقنا اذ لا تكرار في حقنا ونسبته الى الفعل مجاز وأما في حقه فدليل التحريم ناسخ لمثل ذلك الفعل لثبوت التكرار في حقه كما عرفت (قوله) في صورة نادرة ، وهي أن يطول تأخر دليل التأمي في المثال المتقدم . وببانه ﴿٤٨١﴾ أن يرد تحريم الاستقبال في وقت معين ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ ثم يتراخى دليل التأمي حتى مضى وقت يمكن كف الامة فيه عن الاستقبال ثم يرد دليل التأمي في الاستقبال للقبلة بقضاء الحاجة فانه يكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم بلا تراخ مخصصاً له من عموم التحريم في حقنا (قوله) وإن المختار ، عطف على قوله سابقاً أن المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر (قوله) لكن تقرير الوجه الرابع ، يعني من وجوه ترجيح القول (قوله) هاهنا أدق ، هذا دفع لما ذكره العلامة في شرح المختصر من أن الوجه الرابع لا يتمشى هنا فأشار المؤلف عليه السلام الى أنه يتمشى

ودليل التأمي عبثاً او بدا (١) ، بلى قد يمكن ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول تأخر دليل التأمي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصاً ودليل التأمي ناسخاً وإن المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة له لكن تقرير الوجه الرابع (٢) هاهنا أدق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لاهتناك ولكنه لا يبطله بالسكينة لانه لا يبطل ماقد وقع من الافعال قبله ، وبعض المتأخرين ذهب (٣) في هذا الطرف الى التوقف وترجيح القول في حق الامة (الثالث) من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه (٤) دون وجوب التأمي

(١) فما بقي الا الحكم بامتناع وقوع ذلك بلا تراخ فلا يقع الامع التراخي اه (٢) وهو قوله وابطاله بالسكينة لو عمل بالفعل اه (٣) قال السعد مقتضى كلام المتن والشرح يعني المختصر والعصم تقديم القول في حقه وفي حقنا جميعاً لكن مقتضى ما سبق أن يكون ذلك في حقنا اما في حقه فالتوقف وبهذا صرح المشرح العلامة القطب اه (٤) كما اذا علمنا أن الفعل متكرر ولا دلالة على وجوب التأمي فيه نحو أن يعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة بالحاجة مراراً متكررة مختلفة الاوقات ولم يعلم اختصاص ذلك بوقت دون وقت ولا دليل على أنه فعله على وجه الاباحة الشرعية فيلزمنا التأمي به بل يجوز أنه فعله باصل العقل فاذا عارضه قول خاص أو عام لنا وله فلا معارضة في حق الامة والمتأخر ناسخ في حقه اه منهاج

ولكن بوجه أدق وتقريره أن العمل بالفعل يبطل حكم القول بالسكينة والعمل بالقول وإن كان يبطل الفعل في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل واستمرار حكمه دون أصل الفعل فانه قد فعل مرة ولا يتصور ابطاله وهذا كاف في ترجيح القول لكن الاستدراك في قول المؤلف عليه السلام ولكنه لا يبطله بالسكينة غير ظاهر فان معنى عدم ابطاله بالسكينة قريب من معنى ابطال استمرار حكم الفعل لأصله وانما يصلح استدراكا لا بطلان حكم الفعل في حقه كما في عبارة العصم حيث قال يبطل حكم القول في حقهم وفي حقه لكن انما يبطل في حقه دوام الفعل فلو قال المؤلف عليه السلام لأن العمل بالقول وإن ابطل الفعل في حقه هنا لكنه لا يبطله بالسكينة اذ لا يبطل الاستمراره لظهور معنى الاستدراك (قوله) في حقه هنا ، لدخوله في العموم فيبطل استمرار الفعل في حقه (قوله) لاهتناك ، يعني فلم يبطل الفعل في حقه أصلاً لأصل الفعل ولا استمراره بخصوص القول بالامة فلا يبطل الا في حقهم (قوله) لانه لا يبطل ماقد وقع الخ ، بخلاف الفعل فانه يبطل القول بالسكينة (قوله) وبعض المتأخرين ، نسبة في الحواشي الى المشرح العلامة القطب (قوله) وترجيح القول في حق الامة ، لأجل التعبد (قوله) وتقريره أن العمل بالفعل الخ ، صوابه بالقول لان الكلام في ترجيحه على الفعل بما ذكره في المرجحة ولعله سبق قلم

(قوله) لعدم تعلق الفعل بالامة ، لخصوص الفعل به لعدم التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وخصوص القول بنا فلا يعارض القول فعله سواء تقدم أو تأخر أو جهل (قوله) والآخرون ، يعني من الاصناف (قوله) كأول أصناف القسم الثاني في جميع الأحكام ، فيكون المتأخر ناسخاً في حقه صلى الله عليه وآله وسلم مع التمكن ولا تعارض في حقنا لعدم وجوب التأسي كأول أصناف القسم الثاني فإن جهل فالوقف لأن النسخ حاصل في حقه على تقدير التقدم والتأخر فلا وجه للترجيح واختار في الفصول القول مع جهل التاريخ (قوله) لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم ، وذلك لعدم وجوب التأسي (قوله) عن وقت العمل بالقول ، فهو ناسخ لا يخصص لامتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة وأما حيث تأخر بوقت لا يمكن فيه العمل بدليل التكرار فالفعل يخصص اذ لا يلزم تأخير البيان وبعض الناظرين زاد في قول المؤلف عليه السلام عن وقت العمل قيداً وهو قوله بوقت يمكن فيه العمل ولا حاجة اليه لأن التأخر عن وقت العمل مشعر بإمكان العمل فالمحتاج الى التبيد تأخر الفعل عن القول (قوله) وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منها ناسخ الخ ، لم يذكروا ذلك في هذا المقام وإنما ذلك مقتضى كلامهم في باب العموم والخصوص حيث ذهبوا الى ان العام المتأخر بوقت يمكن فيه العمل ناسخ للخاص ﴿٤٨٢﴾ المتقدم وهاهنا حيث تأخر القول فهو عام والفعل المتقدم خاص واختار المؤلف

به ثلاثة أصناف أحدها (القول الخاص بنا) وهو (لا يعارض) فعله (١) ولعدم تعلق الفعل بالامة (و) الآخرون القول الخاص (به) (والعام) له ولأتمته (نصاً فيه) والكلام فيهما (كأول) أصناف القسم (الثاني) في جميع الأحكام ، بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو أنه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه ﷺ فاختار ان الفعل يخصص بالقول العام سواء تقدم أو تأخر الا في صورة واحدة وهي تأخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب كثير من أصحابنا الى ان المتأخر المتراخي منها ناسخ للآخر فإن جهل التاريخ رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه أغلب من النسخ وأهون ولكون النسخ انما يتجه على المختار على تقدير واحد بخلاف التخصيص

(١) مطلقاً تقدم أو تأخر أو جهل لعدم تعلق حكم القول والفعل بهم اه فصول ونظام للجلال

عليه السلام في ذلك ان العام المتأخر يخصص بالخاص المتقدم فلذا قال الا في صورة واحدة وهي حيث تأخر الفعل لا في غيرها وهي حيث تقدم الفعل وتأخر القول العام فهو يخصص للعام ثم قال وذهب كثير من أصحابنا الخ وسيأتي نقل القائل بذلك وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا بقوله وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى (قوله) رجح القول بتخصيص الفعل ، الباء متعلق بالقول معمول له وقوله لعموم متعلق بتخصيص معمول له وقوله لانه أي التخصيص أغلب من النسخ وذلك لكثرة التخصيص في

الشرعيات ولا شك أن النسخ أقل وقوعاً منه علم ذلك بالاستقراء والجل على الأغلب أولى (قوله) وأهون من النسخ لانه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكماً قد ثبت ولا شك أن الدفع أهون من الرفع (قوله) على المختار ، اشارة الى ان ترجيح التخصيص بوقوعه على أربعة مقادير انما هو على ما اختير من كون العام المتراخي عن الخاص مخصوص بالخاص لا ناسخ للخاص واختاره المؤلف عليه السلام وهو مذهب المؤيد بالله والسيد محمد بن ابراهيم وبه قال الشافعي وقد خالف في ذلك جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية فبنوا على أن العام المتراخي ناسخ للخاص المتقدم وسيأتي نقل خلافهم في باب العموم والخصوص ان شاء الله تعالى (قوله) على تقدير واحد بخلاف التخصيص ، فيتجه على أربعة تقادير تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به وتأخره بمدة لا تتسع لذلك والقول بالنسخ يتجه على تقدير واحد وهو تأخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام ولا شك أن وقوع أحد امور أربعة أغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الأغلب لكونه مظنوناً

يدل عليه قول المحشي فلو قال المؤلف لان العمل بالقول الخ اه ح عن خط شيخه

(قوله) وسيجيء لهذا زيادة تحقيق، إن شاء الله تعالى بعضه قد عرفته مما ذكرنا (قوله) كاول أصناف القسم الأول، وهو حيث كات القول خاصاً به أن تأخر القول فلا معارضة في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لعدم التكرار كالصنف الأول كات يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وأما في حقنا فلا تعارض أيضاً لكن في الصنف الأول لعدم وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم وأما في هذا الصنف فالتأسي ثابت لما نسخ الفعل في حقه وحرم عليه فلا تأسي وهذا يؤيد ما أشرنا إليه في القسم الثاني فتأمل وإن تأخر الفعل فناسخ في حقه مع التمكن والامتنع فإن جهل فاختار القول نقياً للنسخ (قوله) القول الخاص، فاعل يعارض ومفعوله الفعل (قوله) أن تأخر، أي القول العام كان يفعل فعلاً ثم يقول لا يجوز هذا الفعل لأحد فلا تعارض في حقه لعدم التكرار وأما في حقنا فسيأتي بيان الحكم فيه في قوله وفي حقنا المتأخر ناسخ الخ سواء كان في الخاص بنا أو العام لنا وله مع تقدم القول وتأخره (قوله) وإن تقدم، أي القول نحو أن يقول الاستقبال حرام علي وعليكم أو على كل أحد ثم يفعل فالفعل ناسخ في هذه الصور جميعاً مع التراخي بأن يضي وقت يمكن فيه الكف عن الفعل (قوله) فكاول الأول، أي كاول أصناف القسم الأول وأنت خير بأن هذا أعنى تقدم ﴿٤٨٣﴾ القول أنا هو بعض من أول أصناف

القسم الأول لأن أول أصناف القسم الأول مشتمل على صنفين الأول منهما تأخر القول وليس هذا مثله لأن الحكم هناك أنه لا تعارض والصنف الثاني تقدم القول وهذا هو الذي بينه وبين مانحن فيه مشابهة لحصول النسخ بالفعل هنا وهناك مع التراخي فالؤلف عليه السلام قد تسامح في قوله كاول الأول وكأنه لظهور المراد (قوله) قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً، كأنه قال يجوز فعل الاستقبال لكل أحد فيكون معارضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز لأحد الاستقبال، لا خصوصاً له «واعلم» أنه قد تقدم في القسم الثاني امتناع

وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسألة بناء العام على الخاص إن شاء الله تعالى (الرابع (١)) من الأقسام الأربعة وهو حيث دل دليل على تأسي الأمة به دون التكرار (٢) ثلاثة أصناف أحدها القول (الخاص به) وحكمه (كاول) أصناف القسم (الأول) (و) الآخران وهما الخاص بناء العام الحكم فيها أنه (لا يعارض في حقه) القول (الخاص بنا) الفعل (مطلقاً) سواء تقدم أو تأخر (٣) وهو ظاهر (و) كذلك القول (العام) له ولا مته لا يعارض في حقه الفعل (٤) (إن تأخر) لأن الفرض عدم تكرار الفعل وقد وقع منه ﷺ مرة (وإن تقدم فكاول الأول) أي فالكلام فيه في حقه ﷺ كاول أصناف القسم الأول في نسخ الفعل له مع التراخي والامتنع سواء كان نصافيه أولاً، لا يقال يكون الفعل مع عدم التراخي تخصيصاً له (٥) عن عموم القول إذا كان تناوله بطريق الظهور لأنه يقال قد صار الفعل مع دليل التأسي عاماً معارضاً للقول العام ولا يجوز (١) عكس الثالث اهـ (٢) نحو أن يستقبل ويقول لا حرج عليكم في أن تفعلوا كفعلتي في هذه الحال ثم يقول الاستقبال حرم علي خاصة ويقول بسد الفعل فلا تعارض هنا في حقه ولا حقناً اهـ منهاج (٣) أو جهل لعدم تعلق حكم القول به اهـ نظام (٤) لأن الفعل على أصل الإباحة اهـ نظام (٥) أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهـ

نظير هذا وذكر المؤلف عليه السلام لامتناعه علة أخرى وهو أنه يكون عبثاً أو بدا فينظر هل تجرى هذه العلة هناك وتلك هنا أولاً (قوله) ولا يجوز، الظاهر أن المراد أنه لا يجوز التخصيص مع كونهما عامين وهذا ظاهر وهو مقتضى ماسياً في لهؤلف عليه السلام في بناء العام على الخاص من أنه قيمان أما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر مطلقاً وإما أن يكون كل واحد منهما أعم من وجه ولم يذكر ما إذا كانا عامين معاً لا امتناع كون أحدهما مخصصاً بالآخر لكن هذا التفسير لا يلائم

(قوله) وأنت خير الخ، هذه المشاحة لا طائل تحتها إذ الاعتماد على ظهور المعنى وأيضاً المراد أن حكم هذا الصنف أعنى تقدم القول كحكمه في أول الأول لأن حكمه كحكم الأول نفسه اهـ حسن بن يحيى ح (قوله) الظاهر أن المراد أنه لا يجوز التخصيص، الظاهر أن الضمير في قول المؤلف ولا يجوز عائذ إلى الفعل فتأمل فإن كلام القاضي فيه خلط اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) الا بترسخ ، لأنه مع التراخي لا يجوز التخصيص أيضاً بل يكون المتراخي ناسخاً « قلت » هذا إيراد قوي وإن حمل قوله الا بترسخ على أن المراد تراخي دليل التماسي لم ينتظم بعده قوله اللهم الا أن يكون الخ ولو حذف المؤلف عليه السلام قوله الا بترسخ لاستقام الكلام « وقد يجاب » بأن قوله الا بترسخ نسخة وقوله اللهم الا أن بترسخي الخ نسخة أخرى بدل عنها لكونها أوضح منها فجمع بينهما النسخ واما حمل قول المؤلف عليه السلام فلا يجوز على أن المراد لا يجوز تعارضها فغير مناسب للمقام لأن الكلام في التخصيص مع أنه غير صحيح لأنه سيأتي في باب الترجيح أن العام الشرطي مرجح على غيره والجمع باللام والموصول على الجنس باللام ونحو ذلك والترجيح فرع جواز التعارض بين العمومين (قوله) اللهم الا أن يكون دليل التماسي متراخياً الخ ، اذ يصح التخصيص حينئذ بالفعل لأنه مع تراخي دليل التماسي خاص لان العموم انما نشأ من الفعل مع دليل التماسي (قوله) وحكم الخاص ، أي القول الخاص بنا و (قوله) والعام ، أي لنا وله نحو لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال ، ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مثال الاول أن يستقبل ثم يقول لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال . ومثال الثاني أن يقول ذلك ثم يستقبل و (قوله) في حقنا ، متعلق بحكم (قوله) وهذا ، أي كون المتأخر من قوله أو فعله ناسخاً ، اقتصر المؤلف عليه السلام على ما علم فيه المتأخر لأن ما قبل فيه التأخير لا يصدق فيه ما ذكره المؤلف من المتأخر ومن وصفه بالمطابقة للسابق منها وهذا أظهر من تعميم السعد حيث قال ولا ينبغي أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاثنيان يمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) قبل صدور الفعل المطابق للسابق منها ، أي قبل صدور الفعل من الامة المطابق للسابق من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله فقوله من الامة متعلق بصدور الفعل فثالث تقدم الفعل أن يستقبل القبله بقضاء الحاجة ثم يقول قبل صدور الاستقبال من الامة لا يجوز لكم ﴿٤٨٤﴾ أو لاحد الاستقبال فالقول ناسخ للفعل اما لو صدر من الامة الاستقبال قبل

القول فلا نسخ لعدم التكرار في التراخي اللهم الا ان يكون دليل التماسي متراخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التماسي في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (نسخ) للآخر (مع التمكن) والامتنع كما سبق وهذا (١) انما يصح اذا كان المتأخر من قوله أو فعله (قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منها (١) أي كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة اه سعد

القول فلا نسخ لعدم التكرار في التراخي اللهم الا ان يكون دليل التماسي متراخياً عن الفعل جاز أن يكون الفعل في حقه تخصيصاً ودليل التماسي في حقنا ناسخاً (و) حكم الخاص بنا والعام (في حقنا) أن المتأخر من القول والفعل (نسخ) للآخر (مع التمكن) والامتنع كما سبق وهذا (١) انما يصح اذا كان المتأخر من قوله أو فعله (قبل) صدور (الفعل) المطابق للسابق منها (١) أي كون المتأخر ناسخاً للمتقدم عند العلم بالتاريخ والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة اه سعد

الله عليه وآله وسلم للصد ناسخ للقول اما لو تقدم صدور الفعل منهم فلا نسخ لعدم التكرار في حقهم لكن هل يكفي في معارضة القول وقوع الضميمة صلى الله عليه وآله وسلم أو الكف في أي وقت من الموسع أو لابد من استمرار ذلك في جميع أوقات الموسع الذي يستقيم به المثال ويتم به لزوم ذلك الاشتراط المشار اليه سابقاً بقوله قبل صدور الخ هو الاحتمال الاول ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم . ومثال تقدم القول على الفعل وكان القول نهياً أن يقول لا يجوز لكم أو لاحد الاستقبال في وقت كذا وكان الوقت موسعاً أيضاً ثم يستقبل صلى الله عليه وآله وسلم قبل صدور الكف من الامة فان فعله يكون نسخاً لوجوب الكف في حق الامة اما لو قد صدر الكف من الامة قبل استقباله فلا نسخ . لكن هل يكفي في منع النسخ صدور الكف من الامة في أي وقت من الموسع أو لابد من استمراره الى خروج الوقت ، ان قلنا بالاول ظهر منه للنسخ ولكن يكون مبنياً على عدم تكرار الكف في حق الامة ، وان قلنا بالثاني لم يظهر منه للنسخ اذ بعد خروج وقت الموسع لانسخ بفعله صلى الله عليه وآله وسلم مطلقاً « واعلم » ان المؤلف عليه السلام عدل عن عبارة شرح المختصر وهي قوله هذا انما يكون اذا تقدم المتأخر التماسي الى قوله قبل صدور الفعل المطابق (قوله) ولو حذف المؤلف قوله الا بترسخ ، يقال والله اعلم بل ذلك عمدة وهو المناسب ويكون المراد لا يجوز صيرورته عاماً معارضاً الا بترسخ بان ينسخه أو يخصه فقط لا التعارض العام بل الذي نحن فيه فتأمل فيندفع قول السائل يكون الفعل مع عدم التراخي مخصوصاً بقوله الا بترسخ عمدة الجواب اه حسن بن يحيى الكبيسي ج (قوله) على أن المراد لا يجوز تعارضهما ، أي العمومين اه ح (قوله) ومثال تقدم القول على الفعل الخ ، هذا المثال لم يظهر فيتأمل ان شاء الله تعالى اه ح قال اه شيخنا المغربي

للسابق ليشمل عبارة تقدم القول على الفعل والعكس اذ تصدق عبارته بما يكون صدور الفعل من الامة على جبهة التأسي كما في تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم على قوله وما لم يكن على جهته كما في تقدم قوله صلى الله عليه وآله وسلم على فعله بخلاف عبارة شرح المختصر فانها لا تصدق الا حيث تقدم فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا القول اذ لا تأسي حينئذ والله أعلم (قوله) وذلك بان يكون الوقت موسعاً، اذ لو كان مضيقاً لم يصح تعارض القول والفعل لأنه ان تقدم الفعل كصيام يوم معين فان فعل صلى الله عليه وآله وسلم ضده في أثناء الوقت كان نسخاً قبل التمكن وان فعله بعد خروجه فلاحكم لفعل الضد وان تقدم القول نحو الصيام واجب في يوم كذا لم يصح الترك في أثناءه لأنه نسخ قبل التمكن وبعده لاحكم له وكذا ان تقدم القول وكان نهياً نحو لا تصوموا يوم كذا فانه لا يصح لأنه ان فعل الصيام في ذلك الوقت كان نسخاً قبل التمكن من الترك وان فعله بعد خروج الوقت ﴿٤٨٥﴾ فلا حكم له (قوله) فان جهل المتأخر

من الامة وذلك بان يكون الوقت موسعاً (و) اما (بعده) أي بعد الفعل من الامة فالحكم أنه (لا تعارض) في حقهم سواء تأخر القول أو الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرير فلا يثبت الفعل على وفق الدليل الا مرة وقد وجد فلا ينسخ (فان جهل) المتأخر (فالقول) هو المختار من المذاهب الثلاثة (كما تقدم) من الوجوه المرجحة له على الفعل ﴿مسئلة﴾ في بيان حجية تقريراته عليه السلام والخلاف فيها ولنلخص اولاً محل النزاع فنقول (اذا علم الرسول عليه السلام بفعل (١)) صدر عن مكاف سواء فعله بين يديه او لا فلا يخلو امان يكون مما علم أنه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بأنه علم (١) وفي الحديث ﴿حجة للشافعية في امامة الصبي المميز في القرية وهي خلافة مشهورة ولم ينصف من قال أنهم فعلوا ذلك باجتهدهم ولم يطلع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك لأنها شهادة نفي لأن زمن الوحي فيه لا يقع التقرير على ما لا يجوز كما استدلل أبو سعيد وجابر بجواز العزل لسكونهم فعلوه على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو كان منهيًا عنه لنهي عنه القرآن وكذا من استدلل به على أن ستر العورة في الصلوة ليس شرطاً لصحتها بل هو سنة تجزي بدون ذلك لأنها واقعة حال فيحمل أن يكون ذلك بعد علمهم بالحكم اه فتح الباري ﴿أي حديث عمرو بن سلمة حيث قال فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين وكانت علي ردة كنت اذا سجدت تقلصت الخ الحديث رواه البخاري﴾

(قال) ﴿مسئلة﴾ اذا علم الرسول بفعل (قوله) بفعل، أقول أو قول أو اعتقاد ولا بد من تقييد الفعل بكونه محرماً كما يدل له قوله والا لزم ارتكاب محرم (قوله) عن مكاف، أقول في الجمع فاذن لا يقر محمد صلى الله عليه وآله وسلم أحداً على باطل قال في الآيات المبينات ان قوله أحداً يدخل غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعاً وان صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأنم به ولأنه يوم من جهل حكم ذلك الفعل جوازده بل لا يبعد أن المكروه وخلاف الاولى كذلك

فالقول، لم يشترط المؤلف عليه السلام مع الجهل ما تقدم من كون المتأخر قبل صدور الفعل من الامة لأن التأخر لا يظهر مع الجهل وأما السمد فقد عمم حيث قال ولا يخفى أن كون المتأخر ناسخاً والمذاهب الثلاثة عند الجهل في حق الامة انما يكون قبل الاتيان بمثل فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فتأمل والله أعلم (قوله) اذا علم الرسول عليه السلام بفعل، الذي في الفصول اذا علم بامر وهو أعم اذ يشمل القول والترك وكان المؤلف عليه السلام أراد بالفعل ما يعم القول وكذا الترك بناء على أنه فعل (قوله) لعلمه بأنه علم منه ذلك، أي كونه منكراً له وهذا التعليل كما في شرح المختصر وقد تضمن الإشارة الى شرطيين «الاول» أن يعلم المكلف كونه صلى الله عليه وآله وسلم منكراً له «الثاني»

أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان المكلفين قد علموا ذلك. اما الاول فقد أفاده المتن ووجه ظاهر. وأما الثاني فلم يذكره عليه السلام في المتن وكذا ابن الحاجب ووجه أنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يعلم علم المكلفين بذلك لم يجوز سكوته بل يجب تعريف المكلفين بأنه منكر

(قوله) لأن التأخر لا يظهر مع الجهل، يقال أنه يكفي في ابطال المعارضة أو اتيانها تحقق تقدم صدور فعل الامة أو تأخره على المتأخر من فعله أو قوله في الجملة اذ تحققها ليس بمجهول وان جهل تاريخ قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وأيضاً مع اختيار تأخر القول كأن لا جهل اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد

منه ذلك وبأن الانكار لا ينفع في الحال أولاً ، ان علم انكاره له وذلك كقضي كافر الى كنيسة فلا أثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقاً وان لم يعلم انكاره له من قبل فلم ينكره مع وقوعه من المكاف فان لم يكن قادراً على الانكار فلا أثر لسكوته أيضاً بالاتفاق وان كان قادراً (١) فانه أي ترك الانكار منه عليه السلام لذلك الفعل (يدل على جوازه) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ومن غيره أيضاً اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة على المختار سواء سبق ذلك الفعل تحريم له أولاً (و) لكنه (ان سبق له تحريم) له (فنسخ (٢)) أي فالتقرير ينسخ لذلك المحرم خصوصاً

(١) لاجابة الى التقييد بقوله قادراً لأن المراد بالانكار تقبيح الفعل وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عليهم السلام السكوت عن تقبيح القبيح وان رخص لهم ترك الجهاد في بعض الاحوال اه جلال وفي شرح السبكي للمختصر نحو هذا حيث قال واعلم أن ما ذكر المصنف من اشتراط كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قادراً على الانكار غير محتاج اليه فقد ذكر الفقهاء ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بال خوف على نفسه وعدم السقوط في الحقيقة لأنه لا يقع منه خوف على نفسه بعد اخبار ربه تعالى بعصيته في قوله تعالى « والله يعصمك من الناس » اه وقال الجلال أيضاً في نظام القصول ولا وجه لهذا القيد لأن الانبياء لم يعصوا الا للتبليغ فلا يجوز عليهم السكوت قط لأنه كتابان للتبليغ وقد تقدم عصمتهم عنه اه (٢) ان لم يمكن التخصيص بان تراخي عن وقت الحاجة واما اذا امكن التخصيص حمل عليه جمعاً بين الدليلين اه من شرح ابن جفاف (*) بشرط أن لا يعلم الفاعل سبق التحريم والا كان عاصياً يجب الانكار عليه اه سيدي عبد القادر بن احمد رحمه الله

(قوله) كقضي كافر الى كنيسة ، أقول سكوته مع سبق تحريمه الدال عليه انكاره له يوم نسخ تحريمه كما يأتي (قال) قادراً ، أقول هو هكذا في مختصر ابن الحاجب وقيل عليه لاجابة اليه لأن المراد من الانكار تقبيح القبيح وهو مقدور دائماً ولم يرخص للانبياء عن تقبيح القبيح وان رخص لهم في ترك الجهاد في بعض الاحوال (قوله) أي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقاً ، أقول وهل يدل على الاباحة الجردة أو يحتمل الوجوب والتدب أيضاً ، قال السبكي لأحضر فيه نقلاً ثم قال الى الاباحة لأنه لا يجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة « قلت » ولا يخفى أن الاباحة جائزة لما علم من أن الاصل في الأشياء قبل ورود الشرع الاباحة وهو الذي رواه المصنف فيما يأتي عن أئمة الآل والجمهور وان قيل بالمذهب الأقل ان الاصل الحظر فيلزم أن تقريره هنا دال على النسخ ويكون من الصورة الآتية وهي قوله فان سبق تحريم فنسخ ثم لا يخفى ان الدليل في المسئلة هو قوله والا لزم ارتكاب محرم ولا ارتكاب المحرم الا اذا كان سكوته عن فعل محرم والمحرم ماسبق تحريمه له أو كان محرماً أصالة بناء على أن أصل الأشياء الحظر وهو خلاف المختار ولذا قلنا أنه يقيد قوله بفعل المحرم لينطبق الدليل على الدعوى (قوله) لكنه ان سبق تحريم له فنسخ ، وأجاب عنه في شرح الورقات بان العلم بانهم مصررون على عدم التمسك لما هم فيه وعلم الخلق أنه مصر على تكفيرهم دائماً يدفع النسخ انتهى (قال) فنسخ ، أقول قيل السكوت على فعل معلوم التحريم لا يدل على جواز

(قوله) وبأن الانكار لا ينفع ، أي لا يؤثر لكون الفاعل من أهل التصميم على ما قبل وهذا الشرط قد عطفه عليه السلام بالواو إذ لا بد منه مع ما قبله فلا وجه للتصويب بأن الاولى ألف التخيير (قوله) فلم ينكره قادراً ، جعل المؤلف عليه السلام اشتراط القدرة لما لم يعلم انكاره له لافيا علم أنه منكر له كقضي كافر الى كنيسة اذ لا يظهر لكونه شرطاً له كثير فائدة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم منكره من غير شرط واما الشرط علم المكاف بانكاره صلى الله عليه وآله وسلم وعدم نفع الانكار لتصميم الفاعل على ما هو عليه . وأما صاحب القصول وابن الحاجب وغيرهما فصلاوا القدرة شرطاً فيما علم أنه منكر له قال ابن الحاجب اذا علم بفعل ولم ينكره قادراً فان كان كقضي كافر الخ والله أعلم

أو عموماً، وذهب قوم إلى أن الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده، وآخرون إلى أن تقريره لا يدل على شيء من الجواز والنسخ، والحجة لنا على الجواز أنه يجب أن يكون كذلك (والإلزام ارتكاب محرم) من الرسول ﷺ وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وإن فرض كونه من الصغار لمصته ﷺ عما يتعلق بالأحكام من المعاصي مطلقاً كما سبق، هذا إن لم ينكر ولم يستبشر (فإن استبشر به فأوضح) أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز (وبهما) أي بترك الإنكار والاستبشار (تمسك الشافعي في القيافة) أي في إثبات كونها مستند الانساب وسلسلته حقاً في ذلك وهي الاهتداء للشيء يقال قاف الأثر قيافة إذا اهتدى له، والقيافة جمع القاييف وهو من يعرف الآثار، وجعلها مصدراً كالقيافة غلط مشهور، وتمعنك الشافعي رضي الله عنه قصة المجز (١) المدلجي، روي أنه مر يزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة (٢) وغطيا رؤسهما وبدت أقدامهما فلما رأى ذلك قال هذه الأقدام بهضبان من بعض فلما ذكرت القصة للنبي ﷺ سر بذلك سروراً عظيماً، وسببه أن اسامة كان أسود وزيداً كان أبيض وكان المناقون يتعرضون للطعن في نسب اسامة فلما لحقه المجز المدلجي يزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشة وأسارير (٣) وجهه برق من الفرح فقالت عائشة يا رسول الله أنت أحمق بقول هذا؛ وإذا نظرت إلى أسيرة وجهه برقت كبرق العارض المهلبل

(١) هو عيم مضمومة ثم جيم مفتوحة ثم زايين أولاهما مكسورة مشددة وانما سمي مجزاً لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه ولم يكن عالماً ذكره في شمس العلوم وغيره وهكذا ضبطه في شرح للشارق وابن ما كولا والجيايى وذكر الدارقطني وعبد الغنى عن ابن جريج أنه مجز بالحاء المهملة الساكنة ثم راء مكسورة (٢) اه من شرح السيد صلاح (٣) ذكره في الدراوى قال الهندي هكذا ذكره بعضهم وهو تصحيف وانما غر بعضهم في علقمة بن مرزاه قوله الجيايى هو أبو علي الفسافي وغسان اسم ماء في الأصل سمي به قبيلة من النين وجيايى بالجيم المفتوحة وتشديد الياء المثناة التحتية بوزن شداد بلدة بالاندلس منها ابن مالك وأبو حيان رجمها الله اه مختصر آمن خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى نقل عن شفاء القاضي عياض (٢) وهو كساء له خل اه نهاية والخل هذب القطيفة اه قاموس (٣) الأسارير جمع لأسرة جمع سرار وهي خطوط الكف والجبهة اه صحاح معنى

ولانسخ لأن النسخ التحريم وإباحة المحرم لا يكفي في تبليغها الأمة سكوت بل لابد في التبليغ من قول لجواز أن يكون السكوت لعله بأن الفاعل لا يتجرع مع الاكتفاء في إقامة الحجّة بما تقدم من الإعلام بالتحريم (قوله) وذهب قوم إلى أن الحكم مختص بالفاعل، أقول هو قول القاضي أبو بكر الباقلائي قال لأن السكوت ليس بخطاب حتى يعم «واجب» بأنه كالخطاب كذا في شرح الجمع للمجلي ولا يخفى أن قوله أن السكوت كالخطاب فيعم مصادره وجعل للتقيض كتقيضه في الحكم (قوله) والحجة لنا على الجواز، أقول أي جواز المحرم

(قوله) فأوضح، أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فيعمل به وأما قصة المدلجي فليست مما ثبت بالتقرير والاستبشار لدليل خاص فيها منع من ذلك والله أعلم (قوله) المجز، بضم الميم وتشديد الزاي المكسورة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير ويطلقه (قوله) أسارير وجهه تبرق من الفرح، هي الخدان والوجنتان ذكره في القاموس وحديث المدلجي متفق عليه عن عائشة رضي الله عنها وفي الحديث استنار وجهه كأنه قطعة قمر قال الدماميني كنت أسمع شيخ الإسلام البلقيني يقول وجه العدول عن تشبيه وجهه بالقمر إلى تشبيهه بقطعة قمر هو أن القمر فيه قطعة يظهر فيها مواد وهو المسمى بالكف فلو شبه بالجموع لدخلت القطعة في المشبهة وغرضه أنما هو التشبيه على كمال الوجوه فلذا قيل أنه قطعة قمر يريد التغطية الساطعة الخالية عن شوايب السكر

(قوله) البلقيني، بلقين كغريق بالضم وكسر القاف قرية بمصر منها علامة الدنيا صاحبنا عمرو بن رسلان اه قاموس

فقال لها أ تري الى مجزى كيف مر على اسامة وزيد وحكى لها القصة (١) (ورد (٢)) على الشافعي (بأن ترك الانكار) لانسلم أنه لسكون الطريق التي استند اليها المدلجي في قوله الحق حقاً (٣) بل (لموافقة الحق) في القول دون الطريق اذ الشرع كان حاكماً (٤) بالتحاق اسامة بزيد فصاركاً او قال فاسق هذه الدار نفلان يمزوها الى مالكتها ويده ثابتة عليها فلوفر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكماً (٥) باقوال الفسفة في محل النزاع والاحتياج (٦) الى اقامة الينبات (و) لانسلم ان (الاستبشار) الحاصل من الرسول ﷺ حين بلغه قول المدلجي لاجل حقيقة طريقه اذ المعلوم أنه (لا لزام الخضم (٧)) لان رجوع العرب الى أقوال القافة معلوم لا ينكر فلما أتى المدلجي وهو قايضهم بما يكذبهم سره ماساءهم « واجيب » عنهما بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما يدلان على حقيقة المقرر يدلان على حقيقة طريق ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق (٨) ولا الاستبشار به لايهام جوازه جواز طريقه لاستحالة جواز الشيء دون طريقه (٩) واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشربه دل على حقيقة طريقه وهو القيافة « وقد يجاب » بان قول المدلجي قد عرف حقيقته المسلمون من غير طريق التقرير فلم يكن سكوته ﷺ

(قوله) ولا الاستبشار به ، أي

بما طريق ثبوته منكر (قوله) لايهام

جوازه ، أي جواز الاستبشار به

(١) وفي جواهر التحقيق ما لفظه وهي أي قصة المدلجي أن عاتقة قالت دخل المدلجي القايض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى زيداً واسامة الخ وفيه أن القصة بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخلاف ما هنا من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٢) (الراد القاضي أبو بكر الباقلاني) (٣) خبر الكون (٤) بقوله الولد للفراش اه قسطاس (٥) وفي نسخة حاكماً (٦) أي وفي محل الاحتياج (٧) ويكنى في الازام أن القيافة عندهم حق فان الازام لا يجب أن يكون بتقديم حقة في نفسها بل بما يعلم الخضم اه جواهر (٨) لو قيل ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للانكار وعدم الاستبشار لعذر مع ظهور ما هو المعتد عند المسلمين وذلك العذر أنه لو أظهر الشناعة لقول المدلجي وانكر عليه قوله لصرفه الكفار الى انكار حقيقة هذا القول وتكذيبه في قوله لا الى انكار طريقته لم يكن بعيداً والله أعلم (٩) ينظر في استحالة ثبوت قديم جواز الشيء دون طريقه كآخذ أموال الحربين بالربى ونحوه كثير والله اعلم اه انما هذا صورته صورة الربى والا فلا ربي اذ هو في الحقيقة مجرد أخذ اه

(قوله) كما لو قال فاسق ، أقول التماسق قد علم من النص عدم قبول خبره ولم يعلم ذلك في القيافة بل قال صلى الله عليه وآله وسلم في شأن الملاعة ان جاءت بالولد على صفة كذا فهو نفلان وان جاءت به على صفة كذا فهو نفلان فلما جاءت به على الوصف المذكور قال لولا الايمان لسكان لي ولها شأن وكذلك أمره سودة بالاحتجاب من ابن وليمة زمعة لما رأى شبهه بعتبة بن أبي وقاص وهذا ملاحظة للقيافة وقد قررناه في سبل السلام (قال) لالزام الخضم ، أقول يقال عليه وكيف يجوز أن يلزم الخضم بما هو باطل عنده صلى الله عليه وآله وسلم وهو مشرع الاحكام وهذا هو ما أشار اليه في

واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايها جواز طريقه بل لالزام منافق العرب (١) او ادحاض مقالهم وطعنهم في الدين وأهله بما لم يسكتهم سواه (ولا يلزم انكارها) أي القيافة (لظهور أنها ليست طريقاً) شرعية ويدل على ذلك أنها لو كانت طريقاً لما سكت عنها الرسول ﷺ مع تكرار غمز (٢) المنافقين في نسب اسامة وقصدهم بذلك أذاه ﷺ وتكذيبه في الحاقه اسامة بزيد ولطلبها أشد الطلب ، ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة إليها علم أنها ليست طريقاً شرعية فلم يجب انكارها وحكم مجز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول ﷺ منكره على الاجمال لما اشتهر من سعيه في امانة طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو شأنه عن سلوك طرائقهم وتتبع آثارهم (٣)

(١) هذا هو معنى قوله انه لالزام الخصم فينظر اه (٢) في القاموس وفيه مغمز وغمزه ، أي مطمئن أو مطمئن (٣) قال ابن القيم في هديه قد صرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الصحيح بصحتها فقال في ولد الملاعنة ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلل ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء فلما جاءت به على شبه الذي رميت به قال لولا الايمان لكان لي ولها شأن وهل هذا الا اعتبار للشبه وهو عين القافه اه وقد أطل البحث فيه فراجع في مباحث النكاح وما يتبعه اه من خط سيدي العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ، ولغظ زاد المعاد لابن القيم (فصل) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ابصروها فان جاءت به كذا وكذا فهو لهلل ابن امية وان جاءت به كذا وكذا فهو لشريك بن سحماء ارشاد منه صلى الله عليه وآله وسلم الى اعتبار الحكم بالقافه وان للشبه مدخلا في معرفة النسب والحق الولد بن له الشبه وان لم يلحق بالملاعنة لو قدر ان الشبه له لمعارضة اللعان الذي هو أقوى من الشبه له كما تقدم اه

الجواب في الشرح ولا يخفى قوة الجواب (قال) ايها جواز طريقه ، أقول هذا يناقض قوله فان استبشر فوضح أي فهو أوضح في الدلالة على الجواز فعلى هذا يقال فيجوز أن يقر على منكر لالزام الخصم وهذا يناقض العصمة وكيف يقر على محرم لالزام قوم لم يؤمنوا بالله ولا برسوله ولا صدقوا ما يروونه من المعجزات وهم يسمعون القرآن يث أسرهم ويخبر بما في قلوبهم وهم يكذبونه فتكذيبهم للقائف حين وافق ما يكرهونه أشد ، وانكارهم لما أتاه أبلغ وقد أشار المصنف الى ضعف الجواب بقوله وقد يحجب (قوله) مع الحاجة إليها ، أقول لاحاجة به صلى الله عليه وآله وسلم الى دفع ما يفترونه من الأباطيل ولو احتاج الرسل الى ذلك لشغلوا عن تبليغ أحكام الله لتطلب ما يدفع القالة عنهم فانهم أعظم الناس بلاء بأقوال من يعنوا اليهم من مكذب ورام بالسحر والجنون ومتوعد لهم وغير ذلك وليس ذلك مما يعينهم بل انما هممهم إبلاغ ما أمروا بإبلاغه وحاجتهم الى ذلك ، وجهاد من أسروا بجهادهم (قوله) وحكم مجز في قيافته كحكم كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول منكر له ، أقول يقال ومتى علم أنه صلى الله عليه وآله وسلم منكر لذلك بل قدمنا لك تقريره للقيافة (قوله) وبعده عن متابعتهم ، أقول قد أقر صلى الله عليه وآله وسلم الدية على ما كانت عليه في الجاهلية وأقر القسامة على ذلك وأقر النكاح على أحد الأقسام التي كان عليها في الجاهلية «نعم» لو لم يأت في القيافة الاحديث مجز لربما قيل أنه يحتمل أن لا يثبت به حكمها لجواز أنه استبشر صلى

المقصد الثالث

﴿ من مقاصد هذا الكتاب في الاجماع ﴾

الاجماع في اللغة العزم (١) ومنه قوله تعالى فاجمعوا أمركم وشركائكم (٢) أي اعزموا ومنه قوله ﷺ لا صيام لمن لم يجمع (٣) الصيام من الليل أي لم يعزم ويقطع بالنية، والاتفاق أيضاً ومنه قولهم أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه (٤) (وهو في اصطلاح أهل الشرع نوعان) عام (للامة) وخاص (٥) ببعضها (الاول اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ

(١) لفظ الفصول وشرحه النظام للجلال باب الاجماع هو لغة العزم والاتفاق يريد أنه من أفعال للصيرورة إذا كان لازماً نحو أجمع القوم أي صاروا ذوى اجتماع وللتعددية إذا كان متعدداً نحو أجمعوا أمركم أي أجمعوا هذا اجتماعاً فإذا هو من الاجتماع وهو التوافق لا غير وأما العزم فهو الجعل الذي هو مدلول الهزيمة ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام يعني يجمع أول النهار وآخره بالنية ومن ذلك توهم أن العزم من مدلولاته أنه في القاموس أن العزم من مدلولاته فينظر اهـ (٢) أجمعت السيرة والامر واجمعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف ذموت عليه اهـ مصباح (*) ولفظ حاشية الاولى في الاحتجاج بقوله تعالى « فاجمعوا أمركم ثم أوثوا صفاً » لأن لفظ شركاء كم في هذه الآية يفهم منه لف المتفرق لا العزم اهـ (٣) ضبط في بعض النسخ بضم الياء وتشديد اليم وعليه ما لفظه مقتضى هذا الضبط في النهاية باعتبار مصدره اهـ من خط سيلان (٤) في شرح الأسنوى بعد هذا الكلام ما لفظه مأخوذاً مما حكاه أبو علي الفارسي في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذوى جمع كقولهم أبطل المكان وأثر أي صار ذا بقل وتمر اهـ (٥) سمي خاصاً لاختصاصه ببعض الامة لا بأكملها فالخاص هنا بمعنى الاختصاص لا بمعنى الأخص فان الأخص ما اعتبر فيه قيد زايد كاجماع الامة فتأمل اهـ من خط الطبري معلقاً على شرحه للكافل

الله عليه وآله وسلم كاستبشار المؤمنين وفرحهم بغلب الروم لقارس وان كانوا كفاراً لأنهم استبشروا به من حيث أنهم مثلهم أهل كتاب وكذلك سره صلى الله عليه وآله وسلم قتل ولد كمرى لاييه مع أنه عاص بقتله وعلى الجملة قد يستبشر صلى الله عليه وآله وسلم بلازم أمر وان كان ملزومه غير مرضي له لكن قد عرفناك ثبوت أدلة القيافة وأنها طريق شرعي ان فقد ما هو أقوى منها من ثبوت الفراش ونحوه وبانه لم يثبت منه صلى الله عليه وآله وسلم انكارها البتة فاستبشاره زيادة على مجرد التقرير كما عرفت

﴿ المقصد الثالث ﴾ الاجماع (قال) المجتهدين، أقول يخرج نظراً الى لفظ الجمع أنه لو انحصر الاجتهاد في اثنين في عصر على أمر لا يكون اجماعاً وقد عدوه اجماعاً، ويحاج عنه بانه قد تقرر أن اللام اذا دخلت على الجمع صار للجنس فلما راد جنس المجتهدين فيدخل الاثنان ولا يقال فيصدق حينئذ على الواحد لأننا نقول لا يقال فيه اتفاق اذ أقل ما يصدق الاتفاق على الاثنين

(قوله) (الاجماع في اللغة العزم الخ،) يعني انه يطلق في اللغة على معنيين الاول العزم والنسائي الاتفاق كما يأتي فن الاول قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام قال في المصباح اجمعت السيرة والامر واجمعت عليه يتعدى بنفسه وبالحرف ذموت انتهى فقتضى ما في المصباح أن يجمع بسكون الجيم، والميم مخففة من اجمع ومن المعنى الثاني وهو الاتفاق قولهم اجمع القوم على كذا الخ، الذي في شرح الجوهره الاجماع في اللغة الاتفاق والانضمام ومنه أجمع اذا انضم اليه غيره فصار ذا جمع كما يقال أتمر اذا صار ذا تمر وألبن اذا صار ذا لبن قال هكذا ذكره الرازي ثم قال والأظهر من جهة اللغة أن المراد الاتفاق على أمر من الامور وان ذلك لا يستعمل مطلقاً بل لابد من اضافته الى أمر من الامور انتهى . اذا عرفت هذا فالتولف عليه السلام اختار ما رجحه في شرح الجوهره من الاضافة الى أمر فلذا قال أجمع القوم على كذا ولم يقل أجمعوا أي صاروا ذوى جمع وهذا هو الاتفاق اللغوي وهو ما يكون بين اثنين فصاعداً

بعده في عصر على أمر) فقوله اتفاق المجتهدين يشتمل اعتقاداً وعملاً وسكوتاً وتقريراً ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الاصح مخالفة ولا موافقة وقوله من امة محمد ﷺ يخرج المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة (١) ، وأما الايمان ففي اشتراطه خلاف تطلع عليه قريباً (٢) ان شاء الله تعالى ، وقوله بعده يخرج اتفاقهم في عصره لانه ان وافقهم فالحجة قوله أو تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه (٣) وقوله في عصر يعني أي عصر (٤) فيندرج فيه اتفاق مجتهد في كل عصر ، ولولم يذكر لا وهم انه لا ينعقد الاتفاق مجتهد في كل الاعصار الى يوم القيمة لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ماهو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجي ان شاء الله تعالى ، وقوله على أمر يشمل الدين كالصلوة والزكاة والديونى كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذي لا تتوقف صحته عليه (٥) والاول متفق عليه

(قوله) ويخرج المقلد اذ لا يعتبر على الاصح، سيأتى ان شاء الله تعالى بيان المخالف واستيفاء البحث في ذلك في المسئلة الخامسة (قوله) وأما الايمان، الذي هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات (قوله) وان خالفهم فلا اعتبار، يقال المخالفة منهم له صلى الله عليه وآله وسلم لا تتصور لعصمتهم عن الخطأ (قوله) الذي لا تتوقف صحته، أي الاجماع كروية الباري ونفي الشريك وسيأتى الكلام في ذلك وأما الذي تتوقف حجية الاجماع عليه كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا يصح التمسك بالاجماع فيه لثلا يلزم الدور

(١) فليس حجة على الاصح وعلى القول بانه حجة فالكلام فيما هو حجة الآن وتلك حجة انقضت اه من شرح أبى زرعة على الجمع (٢) في مسئلة بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر اه (٣) بعد احالة الخطأ عليهم لا يمكن مخالفتهم إياه فلا فرق بين عصره وبعبده والله أعلم (٤) قل أو أكثر اه عضد (٥) قوله الذي لا تتوقف صحته أى الاجماع عليه يعنى العقلي اه

(قوله) يشتمل اتفاقهم اعتقاداً وعملاً وتقريراً وسكوتاً ، أقول ظاهره ان لفظ الاتفاق هو الشامل لهذا وهو صحيح الا أن خروجه من اطلاق أمر كما قال الزركشى الامر يعم الانبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية ومثله قال الاسنوى في شرح المنهاج ومثل الشرعية بحل البيع واللغوية بكون الفاء للتعقيب والعقلية بحدوث العالم والديونية كالآراء والحروب وتدبير امور الرعية فالاولان لاتزاع فهما ونازع في الثالث امام الحرمين فقال ولا أمر للاجماع في العقلية فان التبع فيها الأدلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ذكره في البرهان « وأما الرابع » فقبه مذهبنا أصحابنا عند الامام والآمدنى وابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع وستأتى هذه للمصنف في أثناء بحث الاجماع قال صاحب الآيات يقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتى بيانه في الاجماع في غير الشرعيات كاللغويات والدينيات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيراً من استدلالهم في بعض الأحكام اللغوية بالاجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الآتى اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل أحد من المذكورين بما يناسبه ، قال ثم رأيت الامام في المحصول قال ، المسئلة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره، مثلاً العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين الى آخر كلامه انتهى « قلت » ولا يخفى أن الأدلة على حجية الاجماع انما أفادت أن اجماع مجتهدى الامة دليل ولم يقم دليل على ان اجماع أهل فن من الفنون حجة كما ستعرفه فالقول بان أهل كل فن حجة وان لم يكونوا مجتهدين لا دليل عليه اذ هم بعض الامة ثم الدليل قائم على شرطية الاجتهاد المعروف لا الاجتهاد في فن واحد أو فنون (قوله) يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع السابقة ، أقول فانه وان قيل ان اجماعهم حجة على ماهو أحد المذهبين للاصوليين فليس الكلام الا في الاجماع الذى هو دليل شرعي يجب العمل به الآن

والاخران مختلف فيهما (١) وسيأتي بيان ذلك قريباً (٢) ان شاء الله تعالى (و) النوع الثاني

من نوعي الاجماع هو (الاتفاق من العترة كذلك) أي كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده في عصره على أمر والمراد بالعترة الذين قولهم حجة علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسباً الى الحسين في كل عصر، فان قيل ذكر أهل اللغة أن العترة نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله ﷺ بمن ذكرتم، قلنا سيأتي في الاستدلال على حجية اجماعهم ما يدل على ان المراد بعترة ﷺ أهل بيته وابن علياً منهم **مسئلة** في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف، أما ثبوته فاعلم ان الأصوليين اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقولون كالنظام (٣) وبعض الروافض الى امتناعه واليه أشار بقوله (قيل محال (٤)) واحتجوا أولاً بان اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع (لا تتشاورهم) في مشارق الارض ومغاربها (فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة) واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال (ورد) ما احتجوا به (بالمنع) أي لانسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة أما يمتنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب وليسوا كذلك (لجدهم) في الطلب (و) قوة (بجنتهم) عن الادلة (٥) والاحكام وأيضاً لانسلم ان اتفاقهم في نفس الامر

(١) وسيأتي له حكاية الاتفاق في الدين مطلقاً سواء كان شرعياً أو عقلياً لا تتوقف صحته عليه أو لغوياً فيحقق والله أعلم (٢) في مسئلة التمسك بالاجماع فيما لا يترتب عليه اه (٣) كلام البيضاوي في المنهاج يقتضي أن النظام يسلم امكان الاجماع وأما يخالف في حجته وهو تابع للامام الرازي في ذلك والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أن النظام يقول باستحالته اه (*) كذا ذكره ابن الحاجب وغيره وقال السبكي ان هذا قول بعض اصحاب النظام وأما رأي نفسه فهو أنه يتصور لكن لاحجة فيه كذا نقل القاضي وأبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني وهي طريقة الامام الرازي واتباعه في النقل عنه اه شرح تحرير (٤) قال الامام عز الدين بن الحسن عليه السلام في آخر جواب على سؤال في المتق في فتاويه الكبرى ما لفظه نكتة ثبوت الاجماع في نفس الامر ونقله بطريق واضحة من أصعب الامور وما لا يكاد يمكن ولا يتهيأ لاتشار الامة وكون أكثر علمائها لا يطرق ذكره سمع أهل الزمان فضلاً عن أن يعلم قوله في المسئلة التي يدعي عليها الاجماع وما الاجماع الا اسم بلاه مسمى وأمر خيالي لاحقيقة له وقد اودعنا رسائلنا ومصنفاتنا شيئاً من هذا المعنى ما يشفي القلوب الحواير ويجلو الغشا من أهل البصائر وأما يقضى منه العجب مباغلة بعض العلماء والمصنفين في دعاوى الاجماع واستسهاهم لذكره وتهاونهم بامرهم وهو سبيل نيل السماء دون مناله ولا سبيل اليه ولا طريق يدل عليه والله أعلم اه (٥) يقال ان الجدل والبحث وان استلزم مطلق الاطلاع لا يستلزمان الاطلاع تواتراً والآحاد لا تستلزم الموافقة لاختلاف الآراء فيها كما سيأتي اه جلال

(قوله) في بيان ثبوته والعلم به ونقله الخ، هذه ثلاثة مقامات يجب على القائل بحجية الاجماع النظر في كل واحد منها كما سيذكره المؤلف عليه السلام هنا وفي شرح المختصر أربعة مقامات «الرابع» منها النظر في حجته ولم يجعله المؤلف هنا منها وذكره فيما سيأتي بقوله وهو حجة الخ (قوله) اما ثبوته، أي الاجماع بان ينقل دليل الحكم اليهم جميعاً ويتفقوا على ذلك الحكم وقد أشار المؤلف عليه السلام الى أن المراد هذا بقوله في امكان اتفاق المجتهدين الخ (قوله) غير معلوم بالضرورة، احتراز عما علم ضرورة من الدين كوجوب الحج والصلوة فانه قد وقع الاتفاق عليهما والوقوع فرع الامكان فليس الخلاف فيه (قوله) وقوة بجنتهم عن الأدلة والاحكام، اقتصر في شرح المختصر على الأدلة والمؤلف عليه السلام زاد الاحكام لأن الكلام هنا في نقل الحكم (قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم، يعنى في نقله عن بعض منهم الى بعض

(قوله) بان ينقل دليل الحكم اليهم، الظاهر سقوط لفظ دليل كما ستعرف ذلك من عبارة القاضي قريباً وعبارة المؤلف غير مصرحة بالدليل فتأمل اه ح عن شيخه

(قوله) فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم ، يعني في نقله عن بعض منهم الى بعض ﴿٤٩٣﴾ (قوله) لا مكان الاتفاق بدون

النقل ، بأن يتوافق اجتهدهم من القرآن على وجوب شيء مثلاً بدون نقل من بعضهم الى بعض (قوله) نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور ، لأن طريق العلم بالاتفاق على الحكم هو النقل الى كل واحد منهم وأما توافقهم على وجوب شيء مثلاً من القرآن فليس طريقاً الى العلم بالاتفاق (قوله) وهو غير النزاع ، إذ النزاع في امكان اتفاقهم في نفس الأمر وقد حصل بتوافقهم في الاجتهاد (قوله) ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد ، كيف ولو نقل لا يخفى عن الاجماع (قوله) على أكل نوع من الطعام معين ، كاتفاقهم على أكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة وما ذاك الا لاختلاف الدواعي (قوله) لعدم احتماله النسخ ، هكذا ذكره السعد وزاد المؤلف عليه السلام بالذات اشارة الى الجواب عن اعتراض السعد المذكور في الجواهر حيث قال «اعلم» أنه نقل عن السعد في هذا المقام أنه قال وفيه بحث وهو ان الدليل القطعي أيضاً لا يمتثل النسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يلزم كون الاجماع أقوى ثم قال ولقائل أن يقول الاجماع لا يمتثل النسخ بالذات والقطعي لا يمتثله بالعرض (قوله) والقطعي لا يمتثله بالعرض وهو كونه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم اه منه ح

فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لا مكان الاتفاق بدون النقل المذكور (١) «نعم» علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع (قيل) في الاحتجاج على امتناعه ثانياً بأنه لو وقع لكان عن مستند لما يحى ان شاء الله تعالى وحينئذ (مستنده) إما قاطع فيجب نقله عادة) لان العادة تحيل عدم نقله لتوفر الدواعي على نقله واستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم أنه لم يوجد (أو ظني فيمتنع الاتفاق عنه عادة) لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق (ورد بالنسخ) لما ذكر في الطرفين فلا تسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة (اذ قد يستغنى به) أي بالاجماع (عن) نقل (القاطع) لانه أقوى (٢) منه لعدم احتماله النسخ بالذات

(١) بأن يعرفوا الحكم من الكتاب وهو متواتر ويتفقوا عليه اه (٢) وفي هذا السند وان كان الكلام عليه لا يضر غفلة بينة لأن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل نزاع (٣) الخصم ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولا يكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب ولو قدر ان الامة جحدت المستند القاطع مع وجوب تبليغه عليهم لكانوا قد أجمعوا على ضلال اه من شرح المختصر للجلال (٤) ثم الموجب لنقل القاطع ليس هو نفس الحاجة الى دفع الخلاف به بل نفس ضروريته من الدين التي لا يمكن خفاؤها على مسلم فضلاً عن مجتهد اه عصام المحصلين

(قال) فيجب نقله عادة ، أقول يأتي قريباً ان هذه دعوى على العادة غير صادقة (قال) اذ قد يستغنى به عن القاطع ، أقول فيه أمران «الاول» أن الاستغناء بالاجماع فرع العلم بوقوعه وحجيته وهما محل النزاع ولأن الاطلاع على قطعي الكتاب والسنة أقرب من الاطلاع على قطعي الاجماع اذ يكفي فيهما التواتر الى واحد ولا يكفي فيه الا الى كل واحد فكيف يطلع المجتهد على الأبعد دون الأقرب الثاني أنه لا وجه لازوم نقل القطعي الا ترى أن الصحابة السامعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يحصل لهم القطع بالتواتر مطلقاً بشهادة الحس ويحصل لهم القطع بالمراد كثيراً للقرائن فيصير الحكم عندهم قطعياً فلو لم تواتر كما وصف بالقطعي في وقت ما لكان أكثر الشريعة بل وكل مخبر عنه قطعياً وليس كذلك ضرورة وكذلك لا يلزم ما تواتر في وقت ما ان يستمر تواتره الى آخر الدهر فكيف نسيت قضايا متواترة أوضح التواتر وهذا وان كان على السند فلا يخفى أنه حق في نفسه (قوله) لانه أقوى ، أقول أي الاجماع أقوى من الدليل القطعي وعلل قوته بعدم احتماله النسخ بالذات ولا يخفى أن الدليل القطعي لا يمتثل النسخ بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم فإد بالذات للاشارة الى ان ذات الدليل القطعي لا يمتثل النسخ من دون نظر الى زمان بعد الوفاة أو قبلها ولا يخفى أن انتصافه بالذات لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام فيما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ولانا نقول دلالة القطعي ثابتة لذاته اذ هو دليل قبل وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته ودلالة الاجماع انما كانت بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وبعد وفاته قد استويا لعدم احتمال النسخ ثم هب ان الاجماع القطعي أقوى من الدليل القطعي فالاجماع الظني ليس بأقوى منه وعباراتهم في قولهم اذ قد يستغنى بالاجماع شامل لقطعيه وظنيه وكذلك تعليلهم لقوة الاجماع بأنه مأمون النسخ

ولارتفاع الخلاف المحوج الى ثقل الاول (١) (و) لانسلم امتناع الاتفاق عن الظني عادة اذ (قد يكون) الظني (جلياً) (٢) فتتوافق القرايح فيحصل الاتفاق (٣)، والقياس على اكل طعام معين في وقت واحد بعيد لعدم الصارف (٤) فبذلك لا يخالف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة «وأما العلم» فالتأملون بإمكان انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبتته الاكثرون (وقيل) بل (يتمتع العلم به) عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا ثقل عنه أنه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك

ومعلوم انما لا يحتمل النسخ بالذات أقوى مما لا يحتمله بالعرض فيكون الاجماع أقوى من سنده القطعي انتهى (قوله) ولا ارتفاع الخلاف، عطف على قوله لأنه أقوى (قوله) لعدم الصارف، عن افتراقهم وعدم اجتماعهم على أكل طعام معين فلهذا افترقوا اذ لا محذور في الافتراق (قوله) بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف، يعني الصارف لهم عن الافتراق وعدم الاجتماع وهو وجود الامارة التي هي مستند الاجماع (قوله) وأما العلم به، هذا هو المقام الثاني من المقامات وهو النظر في العلم باتفاقهم (قوله) وهو مروي، عن احمد بن حنبل ولهذا ثقل عنه الخ، جعل المؤلف عليه السلام ما نقل عنه دليلاً على أنه يقول بامتناع العلم به وأما ابن الحاجب فحمل هذا المنقول عنه على استبعاد وجوده أو الاطلاع عليه لا الامتناع وسيأتي رجوع المؤلف عليه السلام الى هذا الحمل حيث قال قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد

(١) عبارة العضد الى ثقل الأدلة اه (٢) والجلي ما لا يختلف فيه بل يؤدي الى اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد والحقي بخلافه اه منتخب من النقود والردود (*) لا يتبع الاتفاق على مدلوله وهذا ليس بشيء أيضاً لأن الظن لا ينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحاداً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط روايتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجتماع على شيء من تلك المسائل وأن اريد بواضح الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ما عرفت اه جلال على المختصر (٣) واختلاف القرائح والافتراق انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلماً اه عضد (*) عبارة التحرير لابن الهمام وشرحه في سياق رد دليل الحمل مالفظة مع ظهور الفرق بين الفتوى بحكم وبين اشتهاه طعام واحد وأكاه للسكل لعدم الجامع لاختلافهم في الدواعي المشتبهة باختلاف الامزجة بخلاف الحكم الشرعي فانه تابع للدليل وقد تكون بعض الأدلة بحيث تقبله الطبائع السليمة كلها لوضوحه اه (٤) قوله لعدم الصارف وقوله لوجود الصارف، ظن بالداعي في الموضوعين اه من حاشية قال فيها من خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله في نسخهته من شرح الغاية (*) لعله يريد لعدم ما يصرف في مثال الاتفاق على اكل النوع العيين من طعام معين في وقت واحد عن إحالة الاتفاق على أكاه اذ لم توجد اماره تصرف عن احاطة بل وجدت اماره احالة الاتفاق وهي اختلاف الطبائع والشبهات مع سلامتها عن المعارض بخلاف ما نحن فيه فانه وجد الصارف عن احالة الاتفاق وهو القرينة والامارة على حصول الاتفاق وامكانه أعنى المستند الظني الجلي فتأمل اه عن خط البرطي (*) وفي شرح المحلي على الجمع مالفظة، واجيب بان هذا لاجماع لهم عليه لاختلاف شهوراتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي اذ يجمعهم عليه الدليل اه

يقضى بتقديم الاجماع الظني على كل قطعي سوى الاجماع وهو باطل على أنه لا خفاء ان العلم الحاصل عن الاجماع استدلاله فكيف يكون أقوى من كل قطعي (قال) اذ قد يكون جلياً، أقول قيل سبب الظن لا ينحصر في خفاء الدلالة لجواز كون الدلالة واضحة مع ظنية السند لكونه آحادياً وقد علم الخلاف في أخبار الآحاد وشروطها وشروط روايتها وأسباب الجرح والتعديل وغير ذلك بحيث يستحيل عادة الاجتماع على شيء من تلك المسائل وأن أراد بجلي الدلالة متواتر السند فهو الاول وفيه ما سمعت (قوله) ولهذا ثقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب، أقول لفظ ابن الحاجب أنه قال احمد من ادعى الاجتماع فهو كاذب وجعل احمد من نقاة حجية الاجماع لامن نقاة العلم به والمصنف جعله من نقاة العلم به وعبارة احمد تحتمل أنه من ادعى العلم به أو كونه حجة أو هو موجود فان عبارته مجمة وهمل

(قوله) وهو وجود الامارة الخ، واذا كان كذلك فلا قياس مع التماثل اه ح (قوله) كما ثقل عن احمد، لا يبعد أن يكون رواية اخرى اه حسن بن يحيى الكسبي ح

(قوله) عما أفنى به قبل فتوى الآخر ، لو قال فراجع عن ذلك الرأي قبل موافقة الآخر لكان أعم (قوله) فيظن انعقاد الاجماع ، أي يظن الناقل انعقاد الاجماع وليس كذلك (قوله) بعد العلم بوجوده ، ليكون مانعاً عن انعقاد الاجماع ولم يذكر هذا القيد في شرح المختصر ولعل وجهه ان الانقطاع يشعر به (قوله) أو كذبه فيما أفنى به ، لو قيل أو كذبه في قوله رأيي في المسئلة كذا لكان أعم (قوله) أو اثنين منها ، عطف على ما يفهم من الكلام السابق اذ يفهم من ألف التخصيص في قوله أو خفاء بعضهم أو رجوعه الخ المعطوف عليه كأنه قال يمنع العلم لاحد هذه الاشياء أو لاثنين منها و (قوله) أو فوقهما ، أي فوق الاثنين و (قوله) أو غير ذلك ، من التجويز المقدره (قوله) فكيف يتحقق بعضها ، كالأولين (قوله) الاجماع على تقديم القاطع الخ ، قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وأنت خير بانه لا يسلم أنه ثبت ذلك بالنقل عنهم ولكن انا نعلم ان كل عاقل يقول ذلك كانه يعلم أن كل عاقل يعلم أن الكل أعظم من الجزء ولذا قال بعض المحققين من شراح الفصول بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم لعد مجنوناً

(لا تتشارهم) في الاقطار فلا يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسئلة المعينة بالحكم المعين (أو خفاء بعضهم) بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وما قبله معلوم فان من أنصف من نفسه جزم بأنهم لا يعرفون بأعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم (أو رجوعه) أي رجوع بعضهم عما أفنى به (قبل فتوى الاخر) فيظن انعقاد الاجماع (أو نحو ذلك) مما يمنع العلم بوقوعه كانه قطعاً عنهم عن الناس بعد العلم بوجوده فلا يعلم له خبر أو نحوه فلا يعرف كونه مجتهداً مع كونه في نفس الامر كذلك أو كذبه فيما أفنى به (١) لعدرماً أو اثنين منها أو فوقهما أو غير ذلك وتجوز واحد مما ذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يتحقق بعضها (٢) (قلنا) في الجواب عما ذكرناه هذا الاحتجاج (تشكيك) (٣) لانه مصادم للضرورة (فانا نعلم قطعاً من السلف (٤) الاجماع على تقديم) الدليل (القاطع على) الدليل (المظنون) (٥) وعلى

(١) عبارة العبد في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا و احيرة بالرأي دون الافظ وان صدق فيما قال اه (٢) انتشارهم أو خفاء بعضهم اه (٣) وهل هذا الامثل الشبه المعارضة في الضرورية فانا مع تلك الاحتمالات نعلم الاجماع قطعاً ومثل تلك الاحتمالات تجري في العلوم العادية على ما مر في تفسير العلم ولا يقدح في كونها من أقسام العلم اه ملا باختصار يسير (٤) ليس المراد اثبات تقديم القاطع على الظني بالاجماع حتى يقال اثبت بضرورة العقل وانما المراد تمثيل فرد من أفراد الاجماع علم ضرورة عنهم وذلك اجماعهم على تقديم القاطع على المظنون و اجماعهم على ان المشرك لا يغفر له والله أعلم لكن تقديم القاطع على الظني اذا كان مما علم بالضرورة لم يكن مما نحن فيه لأن الكلام في اتفاقهم على حكم واحد غير معلوم بالضرورة اه (٥) اما تقديم القاطع على الظني فيثبت بضرورة العقل بحيث لو عمل عامل على المظنون وترك المعلوم بعد مجنوناً اه نظام فصول ومعناه في المنهاج وفيه نظر بوضعه قول ميرزاجان في حاشيته لا يزد أن هذا مما علم من الدين ضرورة في مثل هذه الصورة لا يحتاج الى الاجماع لأن المقصود العلم بتحقيق الاجماع في الجملة « نعم » لو كان المطلوب اثبات جواز تعلق العلم بالاجماع فيما لا حجة فيه غيره لكان وارداً ، أقول لكنه يبقى الكلام في كون هذا الجواب لا يدفع الشبهة عن المقام الثالث اذ علم المجتهد بأنهم قدموا القاطع على الظني لم يحصل على هذا التقدير بالنقل اليهم فلا يصح قوله أي المضد وما ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله اليها « نعم » يمكن أن يقال لا حاجة الى المقام الثالث لانه لا يجوز أن يكون من علم الاجماع منهم هو المجتهد الذي يحتاج به وحينئذ لم يحتاج الى المقام الثالث ويكفي ثبوت المقام الثاني اه ميرزاجان

ابن الحاجب كلامه على أنه استبعد وجوده لأنه ينبغي حججه (قال) فانا نعلم قطعاً من السلف الاجماع على تقديم القاطع على المظنون ، أقول عبارة ابن الحاجب فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون انتهى وفي هذا الكلام أبحاث « الأول » أنه استدلال على العلم بالاجماع وهو محل النزاع « الثاني » ان لفظ السلف شامل للصحابة بل هم رؤسهم ولا شك أنهم يقدمون القطعي على الظني في العصر النبوي فان أقرهم عليه فهو الدليل والا فليس بحجة « الثالث » أن تقديم القطعي على الظني أمر معلوم من ضرورة العقل والشرع في أي مطلب كان ومن خالفه فليس من العقلاء فليس ذلك التقديم الاجماع بل

(قوله) وقد اجيب عنه، أي عن

وهو النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به (قوله) اذ الأحاد لا تفيد الخ، لما سيأتي ان شاء الله تعالى من اشتراط التواتر «اعلم» أن هذا البحث أعنى نقل الاجماع بالأحاد ذكره المؤلف عليه السلام وابن الحاجب وغيرهما من الأصوليين في موضعين «الأول» في هذا المقام أعنى بيان امتناع نقل الاجماع فالتسائل بالامتناع من المنكروين للاجماع رأساً فيكون المراد هنا ان الأحاد لا تفيد في نقل الاجماع سواء كان ظني الدلالة أو قطعيها «الموضع الثاني» فيما سيأتي في بحث هل يثبت الاجماع بنقل الأحاد أو لا بد من التواتر والمخالف هنالك ليس هم المانعين للاجماع أصلاً بل هم بعض القائلين لحجية كالنوالي وأبي عبد الله وبعض الحنفية وكلامهم هنالك في الاجماع الثابت حججه القطعي دلالتهم ستعرف ذلك. اذا تقرر هذا فالمؤلف عليه السلام لما قال اذ الأحاد لا تفيد القطع المطلوب حصوله بالاجماع اشعر بان الكلام هاهنا في القطعي من الاجماع لاسيما مع قوله هنا على أنه لا يشترط التواتر في نقله على الأصح فان هذا

(قوله) فالتسائل بالامتناع من

المنكروين الخ، يحقق هذا فان الظاهر ان المخالف هنا إنما يخالف في نقل الاجماع بعد الاتفاق على ثبوته لاني ثبوت الاجماع وعدمه فالوضعان سيان والله أعلم احسن

بن يحيى ح

﴿٤٩٦﴾

استدلال المخالف بجواب غير الأول (قوله) وأما نقله، هذا هو المقام الثالث

ان المشرك لا يغفر له، وقد أجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة لأنهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه (١) «وأما نقله» فالقائلون بإمكان معرفته اختلفوا في إمكان نقله والا كثرون على جوازه (قيل) بل يمتنع (نقله (٢)) الى من يحتج به عادة (اذ الأحاد لا تفيد) القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر اذ لا طريق للنقل غيرهما (والتواتر بعيد) حصوله لوجوب استواء الطرفين والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة (٣) اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً والسماع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا (وهو) اي هذا الاحتجاج (ايضاً) تشكيك (لمصادمته الضرورة اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له (٤)) (على

(١) محمول هذا الجواب أنه يمكن من الصحابة لا من غيرهم وهذا قول المنصور بالله والامام يحيى والرازي وأحد قولي احمد بن حنبل كما حكاه في الفصول اه (٢) قال سعد الدين وبالجملة فضبط كلام المخالف على ما قرره الفارح المحقق هو أنه يمتنع ثبوته ولو ثبت يمتنع العلم به ولو علم يمتنع نقله الى المجتهدين ان نقل يمتنع الاحتجاج به والمراد بالامتناع المادى على ما يشعر به الاستدلال وقد صرح به في المتن والشرح الا في الثبوت فان ظاهر المتن ان المخالف ينكر ثبوته والشرح يدعي استحالة اه من حاشيته على العضد (٣) مصدر مضاف الى الفاعل (٤) هذا الاجماع من السلف على التقديم للقاطع وعلى عدم المغفرة للمشرك لنص القرآن فالاجماع على نصوص القرآن ليس بما نحن فيه كحل البيع وتحريم الربا

للضرورة العقلية فهو بمنزلة المكذب ولهذا قالوا بكفر من رد ما علم أنه ضروري من الدين «الرابع ان الكلام في حجية الاجماع على غير الضروريات كما عرفت من قول المصنف أن الخلاف في حكم غير معلوم من ضرورة الدين والاصح أن نبين وقوع الاجماع بالاجماع على وجوب الصلوة وهذا معلوم البطلان (قوله) بان هذه الاحتمالات منتفية في أيام الصحابة، أقول قيل وقوع الاجماع المحقق في زمن الصحابة بعيد ووقوعه من بعد عصرهم كذب ولو سئل مدعي وقوع الاجماع المحقق عن محال المسلمين بل عن بلدانهم بل عن أوسع من ذلك من خطط الارض الاسلامية لم يحيط بها علماً كيف يافراد الخليفة وصفاتهم ثم باستقرارهم ريثما يحصل الاجماع

مرام شط مرمى العقل فيه * فدون مداه بيد لا تبديد

(قوله) وأما نقله فالقائلون بإمكان معرفته الخ، أقول عبارة ابن الحاجب وقد زعم منكروا الاجماع أنه على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال ثم ذكر ماساقه للمصنف فالتخالف في المسئلة لمنكرى الاجماع للقائلين بإمكانه كما قاله المصنف والخشى قد تنبه لهذا الا أنه زعم أن المصنف خلط هذه المسئلة بالمسئلة الآتية وهي مسئلة الخلاف في اشتراط التواتر في نقله أو عدمه عند القائلين بثبوته أو حججته وقال ان لهذا الذي أتى به المصنف فائدة فيما سيأتي فينظر فيما سيأتي (قوله) اذ يعلم قطعاً من الصحابة والتابعين التواتر الذي لاشبهة فيه الاجماع على تقديم القاطع على المظنون، أقول علمنا بالاجماع الصحابة على تقديم القاطع على المظنون ليس مستنده

(أنه) يكتفى في نقل الاجماع بالاحاد (لا يشترط التواتر في نقله على الاصح) واشترطه الغزالي وبعض الحنفية، لنا أنه (كالسنة) ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة منها المنقول آحاداً يجب العمل به قطعاً فالاجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك أولى في وجوب العمل به لأن الأول ظني واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتماله في مخالفة المظنون فإذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسنداً فنيوته بالمقطوع دلالة أولى، وأما الظني (١) من الاجماع فكالسنة سواء (٢)، قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظناً، قلنا ممنوع بل وجد ان الظن من نقل آحاد التابعين لاجامات الصحابة واقع قطعاً كوجدانه من نقلهم للاخبار **مسئلة** (وهو حجة) شرعية عندنا كثر المسلمين خلافاً للنظام (٣) وبعض الخوارج (٤) والامامية وان حكى عنهم الوفاق على أنه حجة فليس لكونه اجماعاً بل لاشتماله على

خاص بالاجماع القطعي دلالة بدليل قوله فالاجماع القطعي الدلالة المنقول الآحاد أولى وليس كذلك اذ المخالف هنا هو المنكر للاجماع مطلقاً. وأما قول المؤلف عليه السلام قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم البخ فهو مبني على أن الخلاف عام في القطعي والظني فقد جمع المؤلف عليه السلام هنا بين مقتضى الخلافين أعنى خلاف منكر الاجماع وبين خلاف غيره وسأيت ان شاء الله تعالى ماله تقع في هذا المقام فتأمل والله أعلم

(قوله) اذ المخالف هنا هو المنكر

الح، ينظر اذ الكلام في انكار نقل الاجماع لانكار الاجماع اه حسن ح

(١) مثل الاجماع السكوني اه (٢) بل لا يبعد أن يقال الاجماع نفسه أقوى لاحتمال السنة النسخ دون الاجماع اه منه (٣) لا معنى لخلاف النظام في حجيته مع قوله بعدم امكانه اه وفي حاشية هذا لا ينافي ما تقدم من نسبة امتناع امكانه الى النظام لأنه يستلزم نفي الامكان فيكون ذكر الخلاف هنا تصريحاً به في الطرفين اه وقد تقدم في الحواشي ما يندفع به الاعتراض فتأمل اه (٤) قال في القصول ولا اعتداد بن قال ليس بحجة مطلقاً كالامامية والنظام والخوارج وجعل الجميع قولاً واحداً وقال في الهامش قال ابن زيد الاجماع عند الامامية ليس بحجة الا اذا كان فيهم الامام فحجة أي قد يحصل الاتفاق بينهم على حكم مخالف لما يقوله المصوم عندهم فلا يكون حجة الا اذا كان موافقاً. قال الديلمي وسبب منعه حجة الاجماع أن قواعد اعتقادهم أكثرها تخالف الاجماع وعرفوا أنهم لو قالوا به لزمهم حجة الاجماع فنفوا كونه حجة ليكونوا مطلقين في الاحكام اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري

التواتر بل مستند علمنا بذلك علمنا بانهم عقلاء وأنهم لا يكذبون الشارع لأن من رد الضرورة الشرعية فهو بمنزلة المكذب للشارع ولذا قالوا أنه يكفر من رد ما علم من الدين ضرورة ومن المعلوم يقيناً أنه لا يتصدى الرواة الذين يحيل العقل تواطؤهم على الكذب بل لا يتصدى راو واحد على تتبع كل فرد من أفراد الصحابة أنه جرى على طريقة العقلاء وقدم ما يعلم عقلاً وشرعاً وجوب تقديمه على ما يعلم عقلاً وشرعاً وجوب تأخيره عما قدمه عليه فهذا التواتر الذي زعموه هنا تقطع بعدمه كما قالوا تقطع بثبوته وإنما العجب من تتابع أئمة التحقيق على هذه الدعوى والاستدلال وهذا مما يطيل تعجب من ينظر لنفسه ويعلم أن ضرر التقليد قد دخل كل ذرة من ذرات العلوم وشمل كل ناظر وناهيك بهذا البحث من المحققين في علم الاصول البنية مسائله على الاجتهاد ثم تقليد في الدليل فليحذر الناظر لدينه الاغترار باقوال الرجال من غير تفتيش عن حقيقة الحال ولا يستوحش من الانفراد فطلاب الحق أفراد (قوله) كما نقل عن احمد، أقول قد عرفت أن عبارة احمد محتملة لما عرفناك به والمصنف سابقاً حملها على أنه نفي العلم به وهنا حملها على الأفراد الواحد وهذا هو معنى نفي العلم به وابن الحاسب حملها على استبعاد وجوده

(قوله) وقد أسقطنا في هذا الكتاب ما ذكره من أدلة المعقول لما يرد عليها الخ، أشار المؤلف بهذا الى ما ذكره ابن الحاجب وغيره من الاستدلال بالمعقول والى ما أورده ابن الحاجب على ذلك الاستدلال وأجاب به عنه « وبيان ذلك » أن ابن الحاجب استدلل بدليلين من بالمعقول « الاول » منهما أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فإن العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أو ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقاً وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب . ثم أورد ابن الحاجب على هذا الاستدلال اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على أنه لا نبى بعد موسى واجماع النصارى على أن عيسى قد قتل فإن كلا منها قد اشتمل على ما ذكرتم من القيود مع أنه لا يحكم باسنادة الى القاطع « وأجاب » بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير فانتفى قيد الشرعية المشار اليه فيما تقدم بقوله في شرعي وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع ﴿ ٤٩٨ ﴾ والظن بين لا يشبهه على أهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى متابعة لنقل

الآحاد في الطبقة الاولى وان تواتر الوسط والآخر كما روى اليهود عن موسى ، هذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض ، فليس اجماعهم عن تحقيق اذ لو كانوا محققين لم يجمعوا عليه لأنه موضوع فلا يرد نقضاً لانتفاء قيد التحقيق . وأورد أيضاً ابن الحاجب على هذا الاستدلال أنه يلزم منه الدور لأنه أثبت فيه الاجماع بالاجماع أو بنص متوقف على الاجماع « وأجاب » بان المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع متمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أولاً وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودالاتها العادية على النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة « الثاني » من الدليلين العقلين أنهم أجمعوا على أنه يقدم على القاطع وأجمعوا على أن غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين والعادة قاضية بامتناعه . وأورد أيضاً على هذا الاستدلال والذي قبله أن مقتضى هذين الدليلين أن الاجماع حجة اذا بلغ المجموعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعاً « وأجاب » بان الدليل ناهض في اجماع المسامحين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأ المخالف وقدموه على القاطع مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد ثبت عدد التواتر في أكثر ما استدلل به من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين . هذا حاصل ما ذكره ابن الحاجب نقلناه بياناً لما أشار اليه المؤلف عليه السلام ولنفعه في بحث سيأتي ان شاء الله تعالى

قول الامام المعصوم (١) ، والادلة على حجته كثيرة من الكتاب والسنة والمعقول وقد اسقطنا في هذا الكتاب ما ذكره من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التي لا تندفع إلا بتكليف وذكرنا ما هو معتمد عليه من الادلة الثقيلة فقلنا هو حجة (لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين) (٢)

(١) وكذا ما نقل عن النظام والخوارج من الموافقة فانهم عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يقصر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الأمدى الاجماع هو كل قول يحتج به وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي عن الملخص ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لان العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم الا من كانت على مذهبهم ذكره الأسنوي اه (٢) يقال لولا الاجماع على اتباع سبيل المؤمنين لكان متبع غيره مصيباً على القول بالتصويب أو مخطئاً معذوراً على خلافه فالمصير لمخالفة ذلك السبيل كبيرة هو الاجماع اه وقد ذكر الأسنوي ما لفظه لا يسلم ان السبيل لغة هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع . وبيانه أن

(قوله) وأجاب بان الدليل الخ ، ولورد هذا بان ذلك استدلال على كونه حجة بالاجماع وهذا لا يحتاج الى دليل آخر لكان أولى اه

(قوله) اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال ، هذا تقرير للاستدلال يندفع به ما يقال ان مجرد الوعيد على أمرين لا يقتضي الابعاد على كل منهما كما اذا قيل من ترك الاطعام والكسوة والاعتاق والكفارة فله ﴿٤٩٩﴾ نارجهم (قوله) لانه لا واسطة بينهما

اشارة الى أن حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وان كانت أعم من وجوب اتباع سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم بحسب المفهوم لكن لا يخرج بحسب الوجود عن اتباع غير سبيلهم لان ترك اتباع سبيلهم اتباع لغير سبيلهم اذ معنى السبيل ما يختار الانسان لنفسه من قول أو فعل كذا في حاشية السعد وأما بعضهم فذكر أن عدم الوسطة مبنى على قول من يقول بان التروك أفعال (قوله) بوجوه كثيرة ذكرها السعد قال وجه الانفصال عنها مذكور في أحكام الآمدي (قوله) لا بالاجماع ، الاولى لا بالاجماع اذ زيادة الباء تقتضي بان المجمعين تمسكوا بالاجماع وليس ذلك هو المراد بل المراد ان سبيلهم ليس هو اجماعهم كما هو مراد المستدل بل تمسكهم بالدليل ولهذا قال المؤلف عليه السلام فيما بعد وأقرب من اطلاقه أي السبيل على الاتفاق والله أعلم (قوله) لنبوت الوسطة وهي ترك اتباع الخ ، فتدبر أجاب عن هذا بعضهم بقريب من جواب السعد المتقدم حيث قال . واجيب بان ترك اتباعهم بالسكينة غير سبيلهم وزاد هذا البعض جواباً آخر حيث قال وبان قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين

نوله (١) ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً « ووجه الدلالة ان الله تعالى (جمع بين المشاقة) للرسول ﷺ (واتباع غير سبيلهم) اي المؤمنين (في الوعيد) حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً والالم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان يقول مثلاً ان زيت وشربت الماء عاقبتك (٢) واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او الاعتقاد (وهو) اي هذا الاحتجاج المأخوذ من هذه الآية الكريمة (ظني) لانه معترض عليه بوجوه كثيرة ، منها ان الآية تدل على تقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل (٣) لا بالاجماع فلا يجب التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل في اللغة الطريق فاطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركتة الطريق في الايصال ، ومنها ان منطوق الآية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباعهم لنبوت الوسطة وهي ترك اتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم (٤)

السبيل لغة هو الطريق الذي يمشي به وقد تعذرت ارادته ههنا فتعين الحل على الجواز وهو اما قول أهل الاجماع أو الدليل الذي لأجله أجمعوا والثاني أولى لقوة العلاقة بينهما وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلاً الى المقصد . وأجاب المصنف عن البيضاوي بان السبيل أيضاً يطلق على الاجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الانسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى « قل هذه سبيلي » واذا كان كذلك فجملة على الاجماع أولى اعموم فائدة من الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد اهـ (١) أي نجعله ولياً لما تولاها من الضلال بان نخذه ونحلي بينه وبين ما اختاره اهـ كشاف (٢) كان الاحسن في التخييل ان يقول ان شربت الخمر وشربت الماء أو ان أكلت الخنزير وشربت الماء عاقبتك لما بين الشرين أو الاكل والشرب من المناسبة التي ليست بين الزنا وشرب الماء اهـ (٣) وقد اجيب عنه بان اتباع غير الدليل داخل في مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أي مخالفة حكمه وحينئذ يلزم التكرار اهـ تلويح معنى يقال هو من عطف الخاص على العام اهـ (٤) ان قيل المراد عند وجوب اتباع لسبيل وذلك عند تضيق الحادثة كما في غيره من سائر الأدلة ومن يقول ان التروك أفعال يقول هو متبع لغير سبيل المؤمنين فلا يتأقن عنده الوسطة قال الرمي واجيب بان ترك اتباع الخ سيلان

المؤمنين الا ان كان كما فسر الصراط المستقيم بذلك ويدل له سبب نزول الآية فانه أخرجه الترمذي ان الآية نزلت في شبر بن ابيرق لما سرق متاع رفاعه بن زيد فظهرت عليه المعرفة فحق بمكة قال البغوي وارادت عن الدين فنزلت فيه الآية « ومن يشاقق الرسول « أي يخالفه أو يراد بسبيل المؤمنين ترك مشاقة الرسول كما دل له السياق والمصنف سيأتي بقريب من هذا

حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم كان ركيكاً وصرح بمثل ذلك الامام المهدي والدواي عليهم السلام

(قوله) والاعتاق والكفارة ، لفظ السعد في الكفارة اهـ (قوله) وصرح بمثل ذلك الامام المهدي الخ ، قال الاستوى وفيه نظر

(قوله) وأقواها ، أي أقوى وجوه الاعتراض وإنما قال أقواها لما ذكره السعد من أن جواب الأمدي عنه بأنه تخصيص من خير دليل ضعيف فلذا لم يجب عنه المؤلف عليه السلام بل جعل الاعتراض به قادحاً لكن قد ذكر المؤلف عليه السلام الاعتراض بوجهين سابقين لم يذكرهما السعد ولم يقدح فيهما المؤلف بل قد عرفت مما نقلناه جواب الثاني منهما والله أعلم (قوله) لاحتمال التخصيص ، يعني يحتمل وجوهاً من التخصيص لجواز أن يريد الخ (قوله) وترك مشاقته ، هكذا ذكره السعد وادترضه في الجواهر بأن تفسير سبيل المؤمنين بترك المشاقة يلزم منه أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين عبارة عن مشاقة الرسول فيكون قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين بعد قوله ومن يشاقق الرسول محمولا على الاعادة لا على الافادة فيكون تأكيذاً لاتسائساً (قوله) والتمسك بالظاهر ، يعني التمسك في وجوب العمل بالظواهر كإخبار الآحاد (قوله) لا يخلو عن قدح ، لم يذكر المؤلف عليه السلام في باب الإخبار إلا الدليل المعتمد وهو الإجماع ولم يتعرض ﴿ ٥٠٠ ﴾ الأدلة المدحوخ فيها من الظواهر ولذا لم يقل لا يخلو عن قدح كإسائتي . وأما

وأقواها قوله (لاحتمال التخصيص) لجواز أن يريد سبيلهم في مطاوعة الرسول وترك مشاقته أوفي مناصرته أوفي التأسّي به في الأعمال أوفيما صاروا به مؤمنين وهو الإيمان بالله وبرسوله وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع (١) لأن غيره من أدلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو أثبت حجية الإجماع به لزم الدور ، وإثبات الأصل السلكي بدليل ظني لا يجوز «ومن الأدلة المعتمدة» (٢)

(١) ولولا الإجماع لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون أثباتاً للإجماع بما لا يثبت حجته إلا به فيكون دوراً اه عضد (٢) قال الجلال السيوطي في الاتفاق في النوع الثامن والخمسون في بدايع القرآن بعد أن عدد أمثلة مما جاءت التورية في الكتاب العزيز ومن ذلك قوله تعالى بعد أن ذكر أهل الكتاب من اليهود والنصارى حيث قال « ولئن أثبتت الدين اتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم » ولما كان الخطاب لموسى من الجانب الغربي وتوجهت إليه اليهود وتوجهت النصارى إلى المشرق كان قبلة الاسلام وسطاً بين القبليتين « قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » أي خياراً وظاهر اللفظ يوم التوسط مع ما يعضده من توسط قبلة المسلمين ، صدق على لفظ وسط هاهنا أن يسمي تعالى به أن يكون من أمثلة التورية « قلت » وهي مرشحة بلازم المورى عنه وهو قوله « لتكونوا شهداء على الناس فإنه من لوازم كونهم خياراً أي عدولاً والاثبات قبلها من قسم المجردة اه

(قوله) ومن الأدلة المعتمدة ، أقول قال المحشى مراد المصنف أنها معتمدة عند من استدلل بها وأما هو فإسائتي له تضعيف الاستدلال بالآية

بالظواهر وكأنه مبنى على تزيف ما ذكره السعد لأن حجية القياس تثبت بالإجماع وهو قاطع عنده وأما الظواهر التي أوردناها في إيسائتي على حجية القياس فقد زيفها المؤلف عليه السلام كما زيفها ابن الحاجب أيضاً والله أعلم (قوله) ومن الأدلة المعتمدة ، لعله أراد المعتمدة عند من استدلل به وأما المؤلف عليه السلام فقد ضعفه كما يأتي وكذا الإمام المهدي عليه السلام فلو قال ومن الأدلة التي لا تصيد القطع لكان أولى

فإن اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لكونه آتياً به فن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد وحينئذ فلا يجب الوعيد اه . هذا غير مستقيم لأن مضمونه أن التارك لم يقل بأن الإجماع حجة وليس هو المراد لأن غايته أنه مخفي وإنما المراد أنه من القائلين بحجية الإجماع وخالف ما أجهوا عليه ففرق بين المسئلتين أغنى القول بأنه غير حجة ومخالفة مقتضاه كما ذكره في الفصول والله أعلم اه من خط سيدي

أحمد بن محمد بن إسحق رحمه الله ح

(قوله) عدل هذه الامة يعني ظاهراً وباطناً لعلمه ببواطن خلقه بخلاف العدالة عندنا في الشاهد فانا لا نعبر فيها الا الظاهر لعدم اطلاعنا على الباطن فاذا كانوا معدلين باطناً وظاهراً لم يقدموا على معصية وفي ذلك كون اجماعهم حجة ذكره الامام الحسن عليه السلام والدواري في شرح الجوهرة « لكن يقال » وان انتفت المعصية عن الامة فدار حجة الاجماع على انتفاء الخطأ عن الامة ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتي وحينئذ يجب عضمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا لكن الآية لا تقيد ذلك كما يشير المؤلف عليه السلام الى ذلك فيما يأتي حيث قال فيحتمل ان الذي اجتمعوا عليه خطأ الخ والله أعلم (قوله) الوسط من كل شيء أعدله ، قال تعالى « وقال أوسطهم » أي أعدلهم ذكره المفسرون وقال صلى الله عليه وآله وسلم « خير الامور أوسطها » أي أعدلها ذكره الدواري (قوله) لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل ، اعترض هذا في التلويح ولم يجب عنه وقال بعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين (قوله) والوسط فعل الله ، أي جعلهم وسطاً فعمله تعالى فني العبارة تسامح (قوله) فيكون الوسط غير العدالة ، فلا يفسر جعلهم وسطاً بالعدالة

في اثبات حجية الاجماع قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً (١) لتكونوا شهداء على الناس » وتقريره ان الله سبحانه عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء أعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وان يكون عدلاً وهذا التعديل للامة وإن لم يرد منه تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزماً لنفيه عن الكل (٢) فنحن نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ يجب عضمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا ، واعترض بان للعدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقيحات والوسط فعل الله تعالى لقوله جعلناكم أمة وسطاً فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لا يجعل الرجل عدلاً بل يخبر عن عدالته ولوسلم فالمراد تعديلهم ليسهدوا على الناس يوم القيامة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة كما نص عليه أكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر

(١) وسطاً أي خياراً وهي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاعواز والواسط محوطة قال

كانت هي الوسط المحمي فاكتنفت بها الحوادث حتى أصبحت طرفاً

أو عدولاً لان الوسط عدل بين الاطراف وليس الى بعضها أقرب من بعض اه كشف ، وفي التلويح اما قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولأن المراد كونهم وسطاً بالنسبة الى سائر الامم ولانه لامعنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين من أي عصر اه (٢) اثبت لمجموع الامة العدالة وهو يقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله سبحانه تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في أنها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فيتين المجموع اه تلويح (*) لعل المراد أنه قد عم كل فرد على جهة الشمول فاذا نفي عن واحد فقد نفي عن الكل أي الكل المجموعي والمعنى أنها تنافي كلية العموم لخروج هذا الواحد عنها فلا يصدق أنه عم كل فرد لذلك يعني خروج الواحد والله اعلم اه

(قوله) فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ، أقول يلزم من هذا شرطية عدالة المجمعين فيلزم زيادة قيد في رسم الاجتهاد على أنه لا يخفى أن الكلام في الاستدلال على حجتيه وهذا التقرير للاستدلال على عدالة أهل الاجماع وهو غير محل النزاع و(قوله) فتجب عضمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا ، متفرع على قوله فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه ولا يخفى أن الخطأ لا ينافي المعصية فانه قد جاز صدوره عن الانبياء عليهم السلام كما أشرنا اليه في بحث السنة ومنه تعرف ما في قوله فيما يأتي لكنه من الصغائر (قوله) لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المقيحات ، أقول سيأتي تحقيق المقام في معنى العدالة في بحث الاخبار حيث ذكر رسمها (قوله) فيكون الوسط غير العدالة ، أقول أخرج سعيد بن منصور واحمد والترمذي والنسائي وصححه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن حبان والاسمعيلى في صحيحه وصححه عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » قال عدولاً وله عدة طرق الى

وقت اداء الشهادة لاقبلها فتكون الامة عدولا في الاخرة لا في الدنيا ولوسلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الآية لان خطاب من لم يوجد محال فلاية تدل على ان اجماع اولئك حق لكننا لانعلم بقاء جميعهم بأعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول ﷺ فلا تثبت حجية الاجماع ، سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط فيحتمل أن الذي اجتمعوا عليه خطأ لكنه من الصغائر (١) فلا يقدح ذلك في عدالتهم ، سلمنا ان كل ما اجتمعوا عليه حق لكن لا دلالة في الآية على وجوب الاتباع ، والمجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقاً في نفسه (٢) بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا (٣) أن كل مجتهد مصيب (و) من الادله على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعمول عليه ما تواتر معنى (٤) عن الرسول ﷺ وحصل العلم به

(١) ولأن العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد الخ ما تقدم عن التلويح (٢) الضمير في نفسه لعله يعود الى كل ما كان ولعل المراد ان المجتهد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقاً في نفس الأمر بل ما ظنه حقاً بحسب ما أداه اليه اجتهاده وان لم يكن حقاً في نفس الأمر اهـ (٣) لم يوجد الواو في نسخة صحيحة اهـ (٤) وهو انه جاء روايات كثيرة والأحاد وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك كما في شجاعة علي وجود حاتم اهـ عضد

أبي سعيد وثبت مرفوعاً أيضاً من حديث أبي هريرة ومرفوعاً عن ابن عباس رضي الله عنه وغيره والتفسير المرفوع لا يعارضه شيء (قوله) فتكون الامة عدولا في الاخرة ، أقول الاخرة ليست دار تكليف ولا عمل حتى يتصف من مات فاسقاً بالعدالة في الاخر بل كل بيعت على مامات عليه من خير أو شر وكأنه لذلك يدر الى التسليم فقال ولوسلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين حال نزول الآية ولكنه لا يخفى أنه يلزم منه القول بعدالة الصحابة جميعاً ولا يرتضيه المصنف ومن تبعه كما يأتي على أنه لا يوافقه ما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر ابن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « أنا واهتي يوم القيامة على كؤم مشرفين على الخلائق ما من الناس امة الا وداؤه منا وما من نبي كذبه قومه الا ونحن شهداء أنه بلغ رسالات ربه » فانه ظاهر في عمومه للامة كلها على أن هذا البحث مبني على أنه يشترط في الشهود عند الله العدالة كما يشترط عند حكام الدنيا وهذا لادليل عليه الاقياس الرب على المبدأ في أحكامه ثم أنه قد ثبت في تفسير الآية ان الامة شهداء على بعضهم بعض في الدنيا فأخرج ابن أبي شيبة والطيالسي واحمد والبخاري ومسلم وغيرهم عن أنس رضي الله عنه أنه مر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمجانزة فائتوا عليها خيراً فقال « وجبت وجبت وجبت » ثم مر عليه بأخرى فائتوا عليها شراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم « وجبت وجبت وجبت » فسأله عمر عن ذلك فقال « من أنتم عليه خيراً وجبت له الجنة ومن أنتم عليه شراً وجبت له النار » أتم شهداء الله في الأرض أتم شهداء الله في الأرض » زاد الحكيم الترمذي ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « وكذلك جعلناكم امة وسطاً » لتكونوا شهداء على الناس » وفي هذا المعنى عدة روايات مرفوعة (قوله) وهو الدليل المعمول عليه ما تواتر معنى عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول قال الاسنوى ضعف هذا الوجه الإمام فقال التواتر المعنوي بعيد لأننا لانسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وتقديره فهو انما

(قوله) عدولا في الاخرة، وأجاب في شرح الجوهرة بان الله قد جعلهم عدولا ولو كان المراد في الاخرة لقال وسجعلكم عدولا « قلت » يجاب عن هذا بانه مثل « ونفخ في الصور » ، واجيب أيضاً بان العدالة اذا لم تثبت لهم قبل الموت لم تثبت بعده (قوله) بقاء جميعهم ، أي بقاء الموجودين عند نزول الآية (قوله) الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لينعقد الاجماع بهم اذا كان المخاطبون باقين جميعاً (قوله) خطأ لكنه من الصغائر ، يقال الخطأ ليس بمعصية على المختار والامام المهدي عليه السلام وشارح الجوهرة ذكر احتمال الصغيرة ولم يذكر الخطأ وفي التلويح ذكر الخطأ ولم يتعرض للصغيرة (قوله) والمجتهد لا يلزم ان يتبع ما كان حقاً في نفسه ، فيجوز أن يجتهد في حكم مخالف للاجماع على هذا (قوله) وان قلنا ان كل مجتهد مصيب ، وقد يجاب بانه مصيب بالنظر الى نفسه وأما بالنسبة الى المجتهد الآخر فلا

(قوله) ليس بمعصية على المختار، لا كبيرة ولا صغيرة اهـ ح

من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ وان الحق لا يخرج عنها الى يوم القيامة فمن ذلك قوله عليه السلام: (لن تجتمع امتي) على ضلالة ابداً فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة، أخرجه الطبراني (١) في الكبير عن ابن عمر، وقوله (لن تزال) (٢) طائفة من امتي ظاهرة على الحق لا يضرهم من خذلهم وفارقهم حتى يأتي أمر الله رواه الروائي (٣) وابن عساكر (٤) عن عمران بن الحصين، وقوله (يحمل هذا العلم) من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين

(قوله) عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ، أما ما ذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ما عرفت (قوله) لن تجتمع امتي على ضلالة، وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون مأجوماً عليه حقاً لا يجوز مخالفته كذا في التلويح واعترض باننا لانسلم أن الخطأ المظنون ضلالة (قوله) الروائي، بضم الراء وسكون الواو وبمسدها ياء نسبة الى رويان بلد من طبرستان كذا نقل

(١) الطبراني أبو القسم سليمان بن أحمد بن موسى النخعي المعمر جاوز المائة وهو من الموسعين في التصنيف ومات حتى طبقت مصنفاته الارض توفي سنة ٣٦٠ هـ من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله (٢) يلزم منه ككون العلماء المتفقين على حكم في كل عصر على الحق بناء على أن المراد من الطائفة العلماء على ما هو المتبادر منه في عرف التشريعة على ما مر ويلزم منه بعد هذا الحمل أن يكون في جميع الاعصار طائفة من العلماء وليس كذلك أما عند من جوز خلو الزمان غالباً من المجتهد فظاهر وأما عند من لم يجوزه فلأنه لا يلزم منه تعدد المجتهد الا ان يقال المقصود من الحديث ان دائماً يوجد من علماء دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم من كان على الحق اه ميرزا جان (٣) الروائي الحافظ عبد الواحد بن اسمعيل صاحب المسند والبحر في الفقه وغيره توفي سنة ٣٠٧ هـ من خط العلامة الجنداري (٤) ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله جمع ما لم يتفق لغيره مع زهد وورع لم تقته التكبيرة الاولى في الصف الاول أربعين سنة توفي سنة ٥٦٩ هـ من خط الجنداري

(قوله) اما ما ذكر فيه لفظ الضلالة ففيه ما عرفت، لعله يريد ما مر له من قوله لكن يقال وان انتفت المعصية الخ في القولة التي أولها عدل هذه الامة من أن مدار حجية الاجماع على انتفاء الخطأ وهو أخص اخص اخص عن خط شيخه

يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت انما هو بالنسبة الى الامة ولا يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث انتهى (قوله) لن تجتمع امتي على ضلالة، أقول قال في التلويح وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون مأجوماً عليه حقاً لا يجوز مخالفته انتهى «قلت» لا يخفى أن الخطأ ليس بضلالة ولا معصية قال الله تعالى ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وقال صلى الله عليه وآله وسلم «رفع عن امتي الخطأ» وان الضلالة في القرآن هي الكفر، «اشتروا الضلالة بالهدى حققت عليهم الضلالة قل من كان في الضلالة» والحديث كغيره من الأحاديث الدالة على أن الامة لا ترجع كلها الى الكفر فالعجب من قول السعد والخطأ ضلالة والانبياء عليهم السلام غير مقصومين عنه مما تعرف به أنه انما ينفي اجتماع الامة على الضلالة وهو اجتماعهم على الكفر أنهم استدلووا على امتناع ارتداد الامة بهذه الأحاديث التي نفي فيها اجتماع الامة على الضلالة (قوله) لن تزال طائفة من امتي ظاهرة على الحق، أقول الذي يفيد الحديث وما في معناه أنه لا يزال في هذه الامة طائفة على الحق والتمسك به وهو ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن تبعه ولا يلزم من ذلك اجتماع أفرادها ولا دليل عليه من الحديث بل قد يكون في كل قطر أقوام أو أفراد أو فرد بل قد يكون في الامة فرد واحد على الحق كما فسر قوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» بالواحد

رواه زيد بن علي (١) في مجموعه عن آبائه عن علي عليه السلام عنه عليه السلام، وقوله عليه السلام (من فارق الجماعة) شبراً (٢) فقد خلع ربة الاسلام من عنقه أخرجه أحمد بن حنبل (٣) وأبو داود والحاكم (٤) في مستدركه عن أبي ذر (ونحوه) أي نحو ما ذكرناه من الأحاديث النبوية، فمن ذلك ما أخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعري عنه عليه السلام أنه قال إن الله قد أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو

(١) وصححه الإمام أحمد وابن عبد البر وغيرهما قال الإمام أبو طالب الكي الغالون في المجاوزون للمسنن والآثار والمبطلون في المبتدعون للرأى والقياس والجاهلون في المشاهدون من الصوفية الضلال فمدول كل خلف من اتبع سنة صالح من سلف ولم يتدع في الدين ولا اتخذ وليجة دون طريق المؤمنين وهم رواية الأخبار وحلة الآثار من المحدثين والفسرين وقهاء المسلمين قال الإمام التتوي في التهذيب وهذا إخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم بصيانة العلم وعدالة ناقله وإن الله موفق له في كل عصر خلقاً من المدول يحملونه وينفون عنه التعريف وما بعده وقد وقع ذلك كذلك والحمد لله وهذا من أعلام نبوته صلى الله عليه وآله وسلم (٧) وفي رواية قيد شبراً وقوله ربة الاسلام هي قطعة الحبل اه نجوى (*) في سنن النسائي للسيوطي رحمه الله تعالى الربة في الأصل عروة في حبل يحمل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها فاستعارها للاسلام يعني ما يشد به المسلم نفسه من عرى الاسلام أي حدوده وأحكامه وأوامره وتواهيته (٣) توفي أحمد سنة ٢٤٢ وقوله وأبو داود توفي أبو داود سنة ٢٧٥ اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله (٤) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري ابن البيع صاحب التصانيف مات سنة ٤٥٥ اه من خط الجنداري رحمه الله

(قوله) أجازكم الله من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم الخ، لازالة في الثلاث الخلال والله أعلم

(قوله) رواه زيد بن علي في مجموعه، أقول الحديث صححه ابن عبد البر، وروى عن أحمد أنه قال هو حديث صحيح وأطال السيد محمد في العواصم الكلام عليه وما قيل فيه من أنه مرسل وغير ذلك ثم قال وتصحيح أحمد وابن عبد البر وترجيح العقيلي لاستداده مع امامتهم وإطلاعهم يقضي بصحته أو حسنة إلا أنه بعد هذا دليل على عدالة نقلة العلم لأعلى الاجماع التي هو محل النزاع ولذا قال أيضاً في العواصم وهو دال على المقصود من تعديل حملة العلم المعروفين بالعناية فيه حتى يتبين جرحهم، وبهذا تعرف أن الدليل في غير محل النزاع وإنما هو دليل على عدالة حملة العلم من مجتهد ومقلد على أنه قد نوزع في دلالة على ذلك بأنه إن حمل على أنه خبر فهو غير صادق لوجود من ليس بعادل في حملة العلم فهو محمول على أنه خبر بمعنى الأمر أي ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله فلا يكون دليلاً على عدالة حملة العلم بل أمر بأنه لا يحمله إلا المدول واجب عنه بأنه يكون خبراً وإن وجد في حملة العلم مجروح فهو مخصص من الخبر (قوله) من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الاسلام من عنقه، أقول لا يصح أن يراد بالجماعة هنا هذا الاجماع الذي فيه النزاع لأن مقارفته هي عدم العمل بعد تفرقه ولا يكفر مخالفه لأنه ليس بقطعي الامكان للخلاف في امكانه ولا قطعي العلم به لو امكن للخلاف في امكان العلم به ولا قطعي ثبوت النقل للخلاف في امكان نقله ولا قطعي الحجة لما عرفت بما نحن بصده واذا عرفت هذا علمت أنه لا يصح حمل الحديث عليه أصلاً بل المراد بتفارق الجماعة من فارق جماعة أهل الاسلام بالردة والخروج عن ملة الاسلام

عليكم نبينكم فتبطلوا جميعاً وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق (١) وأن لا يجتمعوا على ضلالة. وابن أبي عاصم عن انس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال إن الله قد أجاز امتي أن يجتمع على ضلالة (٢) والترمذي (٣) عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يجتمع امتي على ضلالة ويد (٤) الله تعالى على الجماعة من شذذ إلى النار، وابن ماجه (٥) عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي بقوامه على أمر الله لا يضرها من خالفها، والحاكم في مستدركه عن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة، وأخرج أيضاً عن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال هذا الدين قائماً تقابل عليه عصاة من المسلمين حتى تقوم الساعة، والبخاري ومسلم (٦) عن المغيرة أنه ﷺ قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون (٧)، ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه ﷺ أنه قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك، ومسلم عن عقبة بن عامر أنه ﷺ قال لا تزال عصاة (٨) من امتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك، واحد في مسنده وأبو داود والحاكم في مستدركه عن عمران بن حصين أنه ﷺ قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من نأواهم حتى يقاتل آخرهم الدجال، واحد وابن جرير (٩) عن أبي هريرة أنه ﷺ قال لا تزال بهذا الأمر عصاة (١٠) على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك، ومسلم عن جابر بن

(١) الظاهر أن المراد في دوام هذا الظهور أو على جميع أهل الحق حتى تنطفئ آثاره وتحني أنواره لأنني ذلك عن الجميع وفي كل حين فإن الواقع بخلافه وكفى باستيلاء يزيد وحزبه على سبط الرسول وأشيعاه. أهم أنظار سيد ضياء الدين زيد بن محمد قدس سره اه (٢) في حاشية مالمظه له زيد بالحجج بحيث يجهل الحق والناقض مارواه أمير المؤمنين عليه السلام وغيره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ما اختلفت أمة بعد نبيها الاظهر أهل باطلها على أهل حقها اه (٣) ضعيف اه جامع صغير (٤) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الحافظ الضير توفي سنة ٢٧٩هـ من خط العلامة الجنداري (٥) قال المناوي أي حفظه وكلائته عليهم يعني أن جماعة أهل الاسلام في كنف الله فاقينوا بين ظهرانيهم ولا تفارقوه قوله من شذذ أي من خرج من السواد الأعظم في الحلال والحرام التي لم تختلف فيه الأمة فقد زاغ عن سبيل الهدى وذلك يؤديه الى دخول النار اه وحسنه السيوطي (٦) محمد بن يزيد بن ماجه القزويني الحافظ مات سنة ٢٧٣هـ (٧) مات البخاري سنة ٢٥٦هـ ومات مسلم ٢٦١هـ من خط العلامة ضفي الدين الجنداري (٨) قال البخاري وغيره هم أهل العلم اه (٩) في التماموس والعصبة بالضم من الرجال والخيل والطيور ما بين العشرة الى الاربعين كالعصاة بالكسر اه (١٠) هو محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير الجامع والتاريخ الواسع وكتاب طرق خبر الغدير توفي رحمه الله سنة ٣١٠هـ (١٠) في نسخة ظاهرين الخ اه

سمرة عنه عليه السلام أنه قال لن يبرح (١) هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة (٢)، وابن عساكر عن جابر، وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة، وأبو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله، وأحمد بن حنبل عن زيد بن أرقم عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين، وأبو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي أمر الله، والطبراني في الكبير عن جابر بن سمرة عنه عليه السلام أنه قال لا يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة، وأخرج أيضا عن معوية عن زيد بن أرقم لا يزال أناس من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتهم الأمر، والبخاري ومسلم وأحمد عن معوية عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي قائمة بأمر الله لا يضرم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس، ومسلم وأحمد عن جابر عنه عليه السلام أنه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم صل بنا فيقول لان بعضكم على بعض أمير، تكرمة لهذه الأمة، والترمذي وابن عباس عنه عليه السلام أنه قال يد الله على الجماعة وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال اثنان خير من واحد (٣) وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة (٤) ولن يجمع الله عز وجل امتي الا على هدى، وأخرج أحمد عن رجل عنه عليه السلام أنه قال أيها الناس عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، وأخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والحاكم أيضا عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال لا يجمع الله عز وجل أمر امتي على ضلالة أبداً

(١) أي بسبب مقاتلة هذه الطائفة عليه الى قرب قيام الساعة اهـ شرح الجامع (٢) صحيح اهـ جامع صغير (٣) يعني ما أول بالاتباع وأبعد من الابتداع فالزموا الجماعة فإن الله لم يجمع امتي أي أمة الا على هدى أي حق وصواب ولم يقع قط أنهم اجتمعوا على ضلالة وهذه خصوصية لهذه الأمة ومن ثم كان إجماعهم حجة رواه أحمد عن أبي ذر الغفاري قال الشيخ حديث صحيح اهـ من شرح الجامع الصغير (٤) فيه أي في الحديث عليكم بالجماعة فإن يد الله على القسطاس، القسطاس المصير للجامع ويد الله كناية عن الحفظ والدفاع عن أهل المصير كانهم خصوا بواقية وحسن دفاعه، ومنه الحديث الآخر يد الله مع الجماعة أي ان الجماعة المتفقة من أهل الاسلام في كنف الله، وواقيته فرقهم وهم بعيد من الأذى والخوف فأقيموا بين ظهرانيهم اهـ نهاية

إتبعوا السواد الاعظم (١) يد الله على الجماعة من شذوذ في النار (٢)، وأخرج الطبراني في
 الكبير عن عرفة (٣) عنه عليه السلام أنه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف
 الجماعة يركض، وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال من
 فارق المسلمين فيدشبر (٤) فقد خلع ربة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه إمام
 فينته جاهلية، وأخرج الحاكم في مستدركه عن معوية عنه عليه السلام أنه قال من فارق
 الجماعة شبراً دخل النار، والنسائي عن جزيئة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال
 من فارق الجماعة شبراً فارق الاسلام، والنسائي وابن حبان في صحيحه (٥) عنه صلى الله عليه
 وعلى آله وسلم قال سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة أو يريد
 أن يفرق أمة محمد كأننا من كان فاقتلوه (٦) فإن يد الله على الجماعة وإن الشيطان مع من
 فارق الجماعة يركض وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً «احتج المخالفون

(١) في القاموس وفيه عليكم بالسواد أى جملة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على طاعة السلطان وسلاطه النهج المستقيم اهـ (٢) في القاموس شذ يشذ ويشذ شذاً وشذوذاً اذا انقرد عن الجمهور اهـ (٣) هو عرفة بن أسعد وهو الذى اصيب الله يوم الكلاب فاتخذ أنفاه من فضة فأتى فأمس النبي صلى الله عليه واله وسلم أن يتخذ ذلك من ذهب هذه رواية أبي داود وفي رواية ان المتخذ طرفه بن عرفة اهـ الكلاب كغراب موضع وماء له يوم، كذا في القاموس اهـ (٤) قال في القاموس وقيد رمح بالكسر وقاد رمح قدره اهـ (٥) واحمد بن حنبل عن عرفة بن شرح اهـ شرح جامع (٦) في النهاية فيه «سيكون بعدى هنات وهنات فمن رأيتموه ينشئ الى امة محمد ليفرق جماعتهم فاقتلوه» أى شرور وفساد يقال في فلان هناء أى خصال شر ولا يقال في الخير، وواحداهنات وقد تجمع على هنوات وقيل واحداهنات تأنيث هن وهو كناية عن كل اسم جنس ومنه حديث سطيح يكون هنات وهنات أى شدائد وامور عظام اهـ (*) قال اللقيمي في رواية مسلم فاضربه بالسيف قال التووى فيه الامر بقتال من خرج على الامام أو أراد تفريق كلمة المسلمين ونحو ذلك فنهى عن ذلك فان لم ينته قوتل فان لم يندفع شره الا بقتله فقتل كان هدراً اهـ من شرح الجامع

(قوله) وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغاً عظيماً ، أقول كان على المصنف أن يبين وجه الدلالة وكثرتها براه واضحة ، والتي دلت عليه الأحاديث التي ساقها أن الأمة لا تجتمع على ضلالة وهي أربعة أحاديث وخامسها الذي أشار إليه في المتن وقد عرفت معنى الضلالة وأنه لا دلالة في نفيها على محل النزاع ثم نفي اجتماعهم على ضلالة لا يدل على اجتماعهم على الحق « نعم » أنهم يجتمعون على الهدى وهو الاسلام وحديث لن يجتمع الله امتي الا على الهدى لم ينسبه الى شيء من كتب الحديث والهدى هو الاسلام « فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى » فمن تبع هداى فلا خوف عليهم « الآية فسر بالرسول والكتاب ومتبعهما هو المؤمن ولذا قاله تعالى بقوله « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » الآية وقابل الاولى بقوله « ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ومعنى الحديث مستفاد من مفهوم لن يجتمع امتي على ضلالة وهي الكفر دلت أنها لا تزال طائفة ظاهرة على الحق ولا تزال طائفة يقاتلون عليه وليس فيه دليل على المدعى كما عرفت قريباً وحينئذ تعرف أنها لم تواتر الأحاديث تواتراً معنوياً على معنى واحد

(قوله) لانسلم ان المراد ماذ كروه ، وهو أن يكون معنى الآية أن لا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه و (قوله) لا ينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء الخ ، اذ ليس في الآية ما يفيد حصر التبيان في القرآن فلا ينافي كون غيره بياناً و (قوله) والا لزم الخ ، أي وإن لم يمنع كثر المراد حصر التبيان ﴿٥٠٨﴾ في القرآن لزم أن لا تكون السنة دليلاً (قوله) والخم لا يقول به ، أي

لا يقول بسد كون السنة دليلاً
(قوله) واعترض ، هذا الاعتراض على قوله لا ينافي كون غيره تبياناً (قوله) والحق ، أي الحق في الجواب ان الأدلة الخ ، هذا إشارة الى ضعف الجواب بكون كل واحد تبياناً على سبيل البديل كما ذكر صاحب الجواهر من أنه ان اجتمع تبيانية كل منهما يلزم ان لا تكون التبيانية على سبيل البديل وان لم يمكن اجتماعها في التبيانية أصلاً يلزم أن يكون تبيانية كل منهما منافية لتبيانية الآخر وقد سبق أن كون القرآن تبياناً لا ينافي كون غيره تبياناً ثم قال والحق ان الأدلة الي آخر ماذ كره المؤلف عليه السلام والله أعلم (قوله) وبالف الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه هكذا في شرح المختصر واعترضه في الجواهر بأنه يلزم أن لا يكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلاً واللازم باطل قطعاً لأن القائلين بحجيته قائلون بحجيته في المتنازع فيه فيلزم كونهم محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الغرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع فيه ويرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب « قلت » ويراد بالكتاب ماهو أهم من القرآن

برجحين (قالوا) اولاً قال الله تعالى « وزلنا عليك الكتاب (تبياناً لكل شيء) » فلا يرجع في تبيان الأحكام إلا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانياً قال الله تعالى « فان تنازعتم في شيء (فردوه الى الله) » وارسول فلا مرد الى غير الكتاب والسنة ، الجواب عن الاول لانسلم أن المراد ماذ كروه لان كون القرآن تبياناً لكل شيء لا ينافي كون غيره تبياناً لبعض الأشياء (١) أولها والا لزم ان لا تكون السنة دليلاً بعين ماذ كره والخم لا يقول به ، واعترض بأن تبيان المبين محال فيحصل التناقض ، واجيب بأن كل واحد يكون تبياناً على سبيل البديل فلا يلزم بيان المبين والامتناع العمل بالسنة والحق ان الأدلة الشرعية كلها معارفات مبنيات للاحكام الشرعية ولا امتناع في اجتماع المعارف والمبينات على مبين واحد وانما الامتناع اجتماع العلل الموفرة الحقيقية المستقلة على معاول واحد بالشخص ، وعن الثاني بأن الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع مردوداً اليهما لكونهما سندهما في اصلان له وبأن الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا تنازع فيما اجمع عليه (و) ان سلم ماذ كروه في الايتين كان (غايته الظهور) والظاهر لا يقوم المقاطع

(١) ولا كون الكتاب تبياناً لبعض الأشياء بواسطة الاجماع اه عضد (*) قال الملا ميرزا جان وأراد بقوله يكون غيره أيضاً تبياناً للشيء ما يصلح له فلا يلزم تبيان المبين اذ من المعلوم أن القرآن لا يكون تبياناً لكل شيء بالفعل بل بالنسبة الى البعض انما يكون تبياناً بعد تعمق النظر اه

تقوم به الحجة على المدعى وأنه كما قاله الاسنوي عن الامام أنه ليس فيها الا التناء على الامة التي لا يلزم منه امتناع الخطأ (قوله) فان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ، أقول هو كلام المضد وقد اعترضه صاحب الجواهر فما كان يحسن من المصنف ذكره بعد معرفته أنه معترض فان في الجواهر يلزم أن لا يكون الاجماع حجة في الحكم المتنازع فيه أصلاً واللازم باطل قطعاً لأن القائلين بحجيته قائلين بحجيته فيه فيلزم كونهم غير محجوجين من قبل المخالف بهذه الآية ولأن الغرض من شرعية الاجماع ليس الا أن يكون حجة في المتنازع فيه ويرتفع به النزاع فاذا لم يكن الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ، قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب « قلت » ويراد بالكتاب ماهو أهم من القرآن

الاجماع حجة في المتنازع فيه أصلاً عاد على موضوعه بالنقض ثم قال فالاول في الجواب أن يقال الرد الى الاجماع رد الى الكتاب الى آخر ماذ كره المؤلف عليه السلام

﴿مسئلة﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة وأدلة الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار (واجماع العترة حجة) والإكثرون على أنه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه من الأدلة من الكتاب والسنة المتواترة، أما الكتاب فقوله (بدليل) قوله تعالى « إنما يريد الله (ليذهب عنكم) الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً (١) » وجه الدلالة

(١) قال الامام الحسن بن عز الدين رحمه الله تعالى في القسطاس بعد ذكر هذه الآية ونبذة من الأحاديث المذكورة هنا وذكر ان بعضاً منها متواتر عند كثير لفظاً ومعنى أو معنى عند آخرين وان في ذلك الكفاية لمن أنصف، لالمن حاد عن جادة السبيل وتمجرف، وقال لنا أيضاً قوله صلى الله عليه وآله وسلم أهل بيتي كسفينة نوح الخ فنص على نجاة من اتبعهم ولا ينجو الا من هو بحق فاقضى ان جماعتهم معصومة فيكون اجماعهم حجة، ولنا أيضاً ما في نحوها من الدلالة على ذلك فان نحو تلك الآية وذاتك الخبرين مما يؤدي ذلك المعنى فيه كثرة على ما هو مقرر في بسائط كتب الأصحاب على أن فيما قد ذكرناه كفاية لاولي النهي ما لفظه، وقد اعترض الدليل الاول بمثل ان أهل البيت هم أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم لأنهم اللاتي في بيوتهم لأن اول الآية وآخرها فيهن، ولو سلم فانما يثبت ذلك في حق علي وفاطمة والحسين عليهما السلام لأن الخطاب إنما وجه اليهم فلا يتم ما أردتم، ولو سلم فالرجس هو ما فحش من المعاصي، ولو سلم فلا نسلم تناوله للخطأ المغفوع عنه، ولو سلم فلا يقتضي حجية اجماعهم من لدن نزولها الى انقطاع التكليف، ولو سلم فنفايته الظهور وحجية الاجماع أصل ظاهر فلا يثبت بالظاهر، والثاني باننا لا نسلم تواتره لاللفظاً ولا معنى اذ لم يحصل الجزم بمعناه، وهب انه حصل لكم فلا يفيدنا، ولو سلم فلا يقتضي خطأ المخالف لأنه فرع ثبوت المفهوم ولا يقول به، ولو سلم فنفايته الظن ولا يجدي فيما نحن بصدده، ولو سلم فهو متروك الظاهر لأن مقتضاه خطأ اتباع الكتاب وحده لا فائدة الواو الجمعية وهو خلاف الاجماع، ولو سلم فانما يفيد وجوب الاتباع حيث اتفق الكتاب وقول العترة والحجة حيث اثنى هو الكتاب ولو سلم فنفايته الظهور فلا يثبت به أصل كلي وللأصحاب أجوبة عن بعض ذلك وليس فيها ما يخرج تلك الأدلة عن حيز الظهور الى حيز القطع اه مع اختصار يسير (*) قيل ان كلام الزيدية وغيرهم من الشيعة في الاستدلال بقوله تعالى « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » مضطرب لأنهم أولاً قطعوا نصيب النساء من الآية وفيه السياق ظاهر، ولهن في ارادة التطهير حق وافر، ولم لا يكون كذلك وهن فراش سيد الاول والآخر وأبني الاطهار من خير العناصر، وثانياً أنهم بنوه على خلاف مذهبهم في وجوب وقوع المراد، كما قد رأيت في كثير من المواد فراجع كلامهم ان كنت في شك من هذا الايراد « نعم » في الآية دلالة ظاهرة على مزيد عناية الله بأهل البيت عليهم السلام اما كون التطهير قد وقع بمقتضى الآية فلا يلائم مذهبهم بوجه ما وفي الاستدلال بحديث ام سامة الذي أخرجه الترمذي دليل للمعتزلة وأهل العدل أنه لا يجب وقوع مراده تعالى اذ لو كان كذلك لم يقل النبي عليه الصلوة والسلام اللهم ان هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس الخ بعد نزول قوله « إنما يريد الله » الآية لأن رسول الله عليه الصلوة والسلام أعرف من القائلين بوجوب وقوع مراده تعالى وقد قال تعالى « إنما يريد الله » الآية فكيف سأله صلى الله عليه وآله وسلم اذهب

أنه تعالى أخير مؤكداً بالحصر بإرادته إذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم

الرجس والتطهير بعد الاخبار له بأنه تعالى يريد ذلك فافهم هذه النكتة ، وقد ورد على قول من قال بوجوب الوقوع لكل ما أَرَادَهُ تعالى لو اُزِمَ ليس هذا موضعها وكفى ناسراً في هدم هذه القاعدة أنه لو وجب وقوع كل ما أَرَادَهُ لزم وجود الممكنات كافة دفعة واحدة من كل ما وجوده مراد « والجواب » عن الأول بما أخرج الترمذى في كتابه عن أم سلمة رضى الله عنها قالت نزلت هذه الآية وأنا جالسة على باب بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم فجالهم بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يا رسول الله أأنت من أهل البيت فقال انك إلى خير انك من أزواج النبي أخرجه بإفظه ، هذا وفيه دليل على ما قالته الشيعة والزيدية من تعيين أهل البيت عليهم السلام إلا أن بعضهم لم يسلك في الاستدلال جادة النظر الصحيح أما أولاً فلأنه ظن دخول أولاد البطنين في مقتضى هذه الآية بالفحوى ولا يخف أن الإشارة إلى أهل الكساء لا يقتضى دخول أولادهم والا كان أولاد علي من غير فاطمة داخلين وهم لا يقولون به ، وأما الثاني فالجواب عنه بأنه قد يكون بعض المرادات مقيداً بوقت أو لازم ليس بشيء بل إقرار بمذهب القائلين بأنه لا يجب وقوع كل ما أَرَادَهُ تعالى فتدبر ، وهذا وأنت قد عرفت أن إجماع آل محمد حجة بلا مرية من أدلة متواردة على مدلول واحد كما جاءت بطرق الخصم فلا يمنع الاستدلال بها على حجية الإجماع منهم إلا مكابر مريض العقيدة في أهل البيت عليهم السلام نعوذ بالله من ذلك ، ثم وقعت في الهند على المنقذ من الضلال المختصر من منهاج الاعتدال لأبي العباس ابن اتيمية فاذا هو قد ذكر ما قد ذكرته في الخوض على إفادة الحديث عدم وقوع كل ما أَرَادَهُ تعالى أعنى حديث اللهم ان هؤلاء أهل بيتي الخ قال ما لفظه فتقول قوله تعالى « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » الآية كقوله تعالى « يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم » فأرادته في هذه الآية متضمنة لمحبة لذلك المراد ورضاه وأنه شرعه وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولأنه قدره وأوجده والنبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول الآية قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس فلو كانت الآية تتضمن الوقوع ولابد لم يحتاج إلى الدماء وهذا على قول التقديرية أظهر فإن إرادة الله تعالى عندهم لا تتضمن وجود المراد بل قد يريد ما لا يكون ويكون ما لا يريد أما على قولنا فلا إرادة نوعان شرعية تتضمن محبة الله ورضاه كما في الآيات وإرادة كونية قدرية تتضمن خلقه وتقديره كقوله تعالى « ان كان الله يريد ان يغويكم » فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » اهـ بحروقه والحمد لله اهـ افاده القاضي العلامة اسحق بن محمد العبدى رحمه الله ، وأقول يندفع ما ذكره القاضي بما ذكره الامام الحسن بن علي بن داود قدس سره في وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة بعد ان أورد سؤال المضمونه ان الارادة اما أن تكون ارادته تعالى فهي تستلزم وقوع المراد أو ارادة عباده فهي لا تستلزمه وأوضح ذلك بما أجاب به حيث قال ارادته تعالى لا تخلو إما أنه تتعلق بفعله وإما أن تتعلق بأفعال المكلفين فما تعلق منها بأفعال المكلفين كإرادته لطاعتهم فلا يكون لها تأثير في تلك الأفعال سوى وقوعها من المكلفين على وجه من دون وجه من كونها طاعة ومعصية وحسنة وقبيحة وواجبة ومندوبة ومحظورة ومكروهة ونحو ذلك من الوجوه والاعتبارات فما هذا شأنه ليس إذا أَرَادَهُ الله تعالى وقع لا محالة بل شأن ذلك وقوعه وعدمه يتوقف على دوائى المكلفين واتقاء صوارفهم

تطهيراً تاماً وما يريد الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً فنبت إذهاب الرجس عنهم

لأن الله سبحانه وتعالى بنى أمر ذلك على التخيير والابتلاء، وماتلق من إرادته تعالى بأفعاله كقوله تعالى «أنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت» الآية فلا محالة يقع ذلك المراد إذ لا صارف للفاعل حينئذ إلا ما الله تعالى منزه عنه «كالعجز ونحوه» لأنه قادر لذاته فلا جرم دلت الآية على المطلوب اهـ ما ذكره الامام الحسن من كتابه أسنى العقائد والله أعلم اهـ وللقاضى محمد بن صالح العلى رحمه الله هنا كلام جواباً عن إشكال، حاصله يحتمل أن إرادته تعالى لإذهاب الرجس عنهم وطهارتهم منه مقيدة باختيارهم فلا منافاة بين إرادته لإذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله أن لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعلق إرادته تعالى بطاعات العباد وعدم حصولها عنهم ولغة يقال عليه هذا الاحتمال غير محتمل أصلاً فإن الإرادة لا تكون مقيدة باختيارهم إلا حيث كان متعلقها فعلاً للعباد وأما إذا كان فعل الله كما في آية التطهير فلا بد من وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى «فعال لما يريد» وقوله «وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له» وقوله «ومن يرد الله فنته» الآية هذا ما أردنا نقله وهو كلام طويل نفيس اهـ

(قال) ﴿مسئلة﴾ في ذكر الخلاف في اجماع العترة (قوله) وما يريد الله تعالى من أفعاله واقع قطعاً، أقول اشتهر هنا بحث للقاضى حسن بن محمد الغربى رحمه الله تعالى فقال، هذا مسلم ولكن يحتمل أن تكون إرادته تعالى لإذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عنه مقيدة بأن يكون ذلك باختيارهم فلا منافاة بين إرادته تعالى لإذهاب الرجس عنهم وعدم حصوله أن لم يختاروه كما ذكرته العدلية في تعليق إرادته تعالى لطاعات العباد وعدم حصولها منهم أنه لما كان إرادته تعالى لها منهم مقيدة باختيارهم لم تحصل فتخلف مراده تعالى لعدم طاعة بعضهم لعدم اختيارهم للطاعة ونظير هذا قوله تعالى في غير حق أهل البيت عليهم السلام «والله يريد أن يتوب عليكم» يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الدين من قبلكم ويتوب عليكم «لا يقال التقييد لادليل عليه لأننا نقول الدلالة عقلية في أن أفعال العباد اختيارية فالتقييد مفهوم عقلي على رأى العدلية فيكون كذلك في إذهاب الرجس وهذا ينقلونه على رأيهم في مسئلة الأفعال من القول بأنها اختيارية فينظر في تصحيح الاستدلال على العصمة والحجية بآية التطهير انتهى كلامه ورأيت قد سبقه إليه ابن تيمية فإنه قال إن آية التطهير مثل قوله تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» وقوله «يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الدين من قبلكم والله يريد أن يتوب عليكم» قال فإن إرادة الله في هذه الآيات متضمنة لحجته لذلك المراد ورضاه به وأنه شرعه للمؤمنين وأمرهم به وليس في ذلك أنه خلق هذا المراد ولأنه قضاء وقدره ولأنه يكون لا محالة والدليل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول هذه الآية قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فسأل الله إذهاب الرجس عنهم والتطهير فلو كانت الآية تضمن أخبار الله أنه أذهب الرجس عنهم وطهرهم لم يحتج إلى الطلب والدعاء قال وهذا على رأى القدرية والعدلية أظهر فإن إرادة الله عنهم لا تتضمن وجود المراد بل قد يريد ما لا يكون ويكون ما لا يريد فليس في كونه تعالى مريداً لذلك ما يدل على وقوعه وعندهم أن الله قد أراد إيمان أهل الأرض فلم يقع مراده اهـ «قلت» هذا البحث لازم على قواعد الاعتزال بلا ريب قيل ولكن الحجة دعاؤه صلى الله عليه وآله وسلم لهم بإذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم ولا ريب أن دعاءه صلى الله عليه وآله وسلم بحاجب إلا أنه قد أورد عليه ابن تيمية أيضاً أن الدعاء بالعصمة من الذنوب والتطهير ممتنع على أصل المعتزلة لأن الأفعال

وطهارهم عنه الطهارة التامة، والرجس المطهرون (١) عنه ليس الا ما يستخبت من الاقوال والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لا يخالو عنه احد منهم وليس المراد اذهابه عن كل فرد (٢) لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب

(١) في شرح التاية لان جفاف ولا يمكن ان يراد بالرجس معناه الحقيقي الذي هو الاقدار والتجاسات للعلم بانه لم يطهرهم منها وانه ينجس منهم ما ينجس من غيرهم فتعين ان يكون المراد المعنى المجازي وهو الذنوب والمعاصي وسماها رجساً استعارة بواسطة علاقة المشابهة، وتطهيرهم بعصمته تعالى لهم ولما لم تثبت العصمة لكل فرد منهم بانفراده غير الاربعة للعلم ايضاً بانها يجوز عليهم ويصدر من أفرادهم ما يصدر من غيرهم علم ان التطهير بالعصمة هو جماعتهم فلا يجوز عليهم ان يتفقوا على مقارفة شيء منها فثبتت عصمتهم اذ لا يخرج للفظ عن حقيقة ومجازة فاذا بطل ان يراد الحقيقة ثبت المجاز واذا بطل ان يراد بالتطهير لكل فرد ثبت التطهير للجماعة لان مراده تعالى كائن فثبتت عصمتهم فيما اتفقوا عليه فيجب اتباعهم لثبوت كونهم على الحق اهـ (٢) في شرح ابن جفاف لا يقال قد امرنا بتجبة كل مؤمن وموالاته فيجب علينا اتباعه في أقواله وأفعاله والالزام ظاهر البطلان لانا نقول لم نؤمر بتودته أمراً مطلقاً بل ما علمنا كونه على الحق وما دام كذلك، ومخالفته من حيث كونه محققاً وهي الطريق التي وجبت بها مودته تنافي مودته من هذه الحيثية فتحرم حينئذ «فاذا بعد الحق الاضلال» ولم نؤمر أمراً مطلقاً حتى تكون المخالفة منافية للمودة مطلقاً ولو أمرنا بتودته أمراً مطلقاً لوجب عصمته كما أمر تعالى بمودة جماعة أهل البيت عليهم السلام أمراً مطلقاً وجبت به عصمتهم عن الخطأ وحرمت مخالفتهم لمناقضتها مودتهم، لا يقال نحن نحبهم لقرايتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونخالقهم فيما اتفقوا عليه من الأقوال والأفعال ولا منافاة لأن جهة المودة هي القرابة ومخالفتهم من غير هذه الحيثية بل من جهة أخرى، لانا نقول هذه المودة وجودها وعدمها على سواء اذ لم يبق لها مورد غير اللسان ولا عبرة به وحده فاذن صارت كقدرة الأشعرى قالوا للعبد قدرة حال الفعل لكن لا تأثير لها فيه الى آخر كلامه فغذاه

الاختيارية التي هي فعل الطاعات وترك المنكرات عندهم غير مقدورة للرب ولا يمكن ان يجعل العبد مطيعاً ولا عاصياً ولا متطهيراً من الذنوب ولا غير متطهر فامتنع على أصلهم ان يدعو لأحد بانه فاعل للطاعات تاركاً للمحرمات وانما المقدور عندهم قدرة تصلح للخير والشر كالسيف الذي يصلح لقتل المسلم والكافر والمال يتفق في الطاعة والعصية ثم العبد يفعل باختياره الخير والشر فالعصمة مطلقاً التي هي فعل المأمور وترك المحذور ليست مقدورة عندهم لله تعالى ولا ممكنة له تعالى لالتي ولا لغيره وانما العبد يفعل باختياره الخير أو الشر فالحديث دعاء لهم بالغفرة والتطهير عن أدران الذنوب دال على أنه مغفور لهم وأنهم من أهل الجنة اهـ (قوله) فتعين ان المقصود اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب، أقول قال المحقق لا يقال الحجية انما تثبت بان ينتهي الخطأ كما أنه لا بد منه في اجماع الامة والخطأ ليس بما يستخبت ويذم عليه لانه مغفور يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجرد حاجية قول أمير المؤمنين عليه السلام لعدم منافاتها للخطأ بل انما تثبت بادلة أخرى كما ذلك معروف وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن واثلة أيضاً وفي تفسير السيوطي آيات الاحكام مالفظة واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفي عنهم اهـ «قلت» فحينئذ لا إشكال (قوله) عن كل فرد، لعلمه أراد غير الاربعة

(قوله) الطهارة التامة، فهم ذلك من تعريف الرجس (قوله) والرجس ليس الا ما يستخبت الخ، لا يقال الحجية انما تثبت بان ينتهي الخطأ كما أنه لا بد منه في اجماع الامة والخطأ ليس بما يستخبت ويذم عليه لانه مغفور يؤيد هذا ان العصمة لم تثبت بمجرد حاجية قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه لعدم منافاتها للخطأ بل انما تثبت بادلة أخرى كما ذلك معروف وسيأتي تفسير الرجس بالشك عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن واثلة أيضاً وفي تفسير السيوطي آيات الاحكام مالفظة واستدل به من قال ان اجماع أهل البيت حجة لأن الخطأ رجس فيكون منفي عنهم اهـ «قلت» فحينئذ لا إشكال (قوله) عن كل فرد، لعلمه أراد غير الاربعة

(قوله) لا يقال الحجية، لم تثبت الا في بعض النسخ وتركها أولى اهـ ح عن خط شيخه

وليس المراد بأهل البيت أزواجه لانه ﷺ قد بين المراد به في احاديث كثيرة بلغة جد التواتر على أن الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الأزواج «فان قيل» قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في أهل بيته مثل قوله جواباً لام سلمة في قولها اما انا من أهل البيت قال بلى إن شاء الله تعالى وقوله بلى فادخل في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه ولا بنته ولا بنينه «قلنا» روايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية إنك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية أنت على مكانك وانت على خير وفي رواية انت الى خير أنت من أزواج النبي وفي رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك أكثر ولو سلم التساوي وجب الجمع (١) وقولها بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله ﷺ

(١) أي بين الدليلين اهـ

نسخ الحاشية ثم لا يخفى انما نقله عن السيوطي غير صحيح فان الخطأ ليس رجس شرعاً ولا لغة ثم تفسر الرجس بالشك في الدين أبعد دلالة على ان المراد العصمة عن الخطأ لانه انما يدل على العصمة عن الشرك فانه بمعنى الشك (قوله) وليس المراد بأهل البيت أزواجه، أقول عبارة قاصرة وكأنه يريد أنه ليس المراد بأهل البيت أزواجه مع غيرهن والا فانه لم يقل أحدان أهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم أزواجه على أن المختلفين في لفظ آل محمد لم يقل أحد منهم أنهم أزواجه فقط بل قيل في آل أقوال، الأول أنهم أمته وهذا قول جماعة من أصحاب مالك واحد وغيرهم وهو باطل لعلم الدليل عليه واليه نجي نقول في قوله

آل النبي هم أتباع ملته من الأنبياء والسودان والعرب
للم يكن آل الأقاربته صلى المصطفى على الطاهي أبي لهب

وهذا الاستدلال منه باطل فانه لم يقل أحد ان آل صلى الله عليه وآله وسلم الذين أمرنا بالصلاة عليهم والمواودة لهم والمحبة هم آل مطلقاً وانه يشمل الكفار منهم وهذا معلوم من ضرورة الدين، وأما ان أباهم مثلاً صلى الله عليه وآله وسلم لغة فلا ريب فيه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لعنه أبي طالب وهو في سياق الموت يعم قل كلمة احاج لك بها عند الله عز وجل وهذا أمر لغوي لا نزاع فيه، القول الثاني لبعض أصحاب احمد وطائفة من الصوفية أنهم المنتقون من أمته صلى الله عليه وآله وسلم واجتجوا بحديث آل محمد كل تقي رواه الخلال أبو تمام في فوائده وهو حديث موضوع فالقول النبي عليه مدفوع، الثالث أنهم أهل بيته ومنهم أزواجه وهذا للشافعي وغيره ويأتي دليله، الرابع ماذهب اليه المصنف وأهل المذهب أنهم علي وفاطمة والحسن ومن تناسل منها وبه تعرف أنه لم يقل أحد بان أهل بيته أزواجه قط (قوله) ولو سلم التساوي وجب الجمع الى آخره، كتب القاضي الحسن رحمه الله تعالى ما نقله يقال عليه هذا اذا سلم أنه وقع البيان لأهل البيت بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتي فلا تسلم الا حصول الدلالة بكونهم أهل البيت لا بكون من عداهم كالأزواج ليس من أهل البيت وذلك لعدم وجود أداة الحصر في الحديث بل الحاصل الاخبار بان المشار اليهم المعينين أهل بيتي أي أهل لهم اختصاص وتلبس به لاختصاصية وقصر وحينئذ فلا يفيد ان غيرهم لاختصاص لهم به ولا تلبس بل يجوز أن يكون المراد هم الأشهر

(قوله) اما انا من أهل البيت،
بتخفيف ميم اما لانها حرف تنبيه
(قوله) بلى ان شاء الله، في قوله
صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء
الله ما لا يخفى فلا وجه ظاهر يحتاج به
(قوله) أكثر، خبر روايات

(قوله) بتخفيف ميم اما لانها
حرف تنبيه، شكك عليه في بعض
النسخ وعليه ما نقله الظاهر ان
الهمزة للاستفهام وما تافيه ولهذا
قال صلى الله عليه وآله وسلم بلى
وهي مختصة بإيجاب النبي فتأمل
اهـ عن خط شيخه

(قوله) على اختلاف الروايات ،

أهل بيتي وعترتي وفي أخرى أهلي وأهل بيتي وفي أخرى أهل بيتي وخاصتي (قوله) لا يقال اختلاف الروايات الخ ، فمنهم من روى أن فاطمة جاءت ثم أمرها باحضار علي حكرم الله وجهه والحسين . ومنهم من روى خلاف ذلك . ومنهم من روى أنه قال لام سلمة ليست منهم . ومنهم من روى أنه قال وأنت . وفي بعض الروايات قالت أليست منهم قال بلى وأمرها بالدخول تحت الكساء . وفي بعضها أنه دفعها عن الدخول تحتها والتقصية إنما جرت مرة واحدة فلا يمكن حل الرواية الأخرى على أنها في موقف آخر كما حمل على ذلك رواية مائشة حين لم تذكر علياً في الدخول تحت الكساء واضطراب الروايات بما يقتضي الشك في صحة الخبر فلا يجب العمل به بل لا يحسن هكذا ذكره الامام المهدي عليه السلام في شرح الملل والنحل . ثم أجاب عن هذا بجواب ظاهره أنه تام مع بناءه على اتحاد الموقف تركناه خشية الاطالة . وأما جواب المؤلف عليه السلام فهو مبني على تعدده « قلت » وهكذا في بعض ما نقله المؤلف عليه السلام اختلاف في الرواية وأنه زايد على ما ذكره الامام المهدي يظهر لمن تتبع ذلك وتأمل

(قوله) مع بناءه على اتحاد الموقف ، ولعل ذلك بناء منه على التنزل والتسليم لا تحقق الاتحاد والله أعلم اه حسن بن يحيى الكبيسي

﴿ ٥١٤ ﴾

فهي بعضها كما يأتي اللهم هؤلاء عترتي وفي أخرى أهلي وفي أخرى

اللهم هؤلاء أهل بيتي إلى آخره على اختلاف الروايات (١) وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك أن سؤاها بقولها وأنا معهم ونحوه لم يقع الا بعد تقضى الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لأن دفعها لكونها ليست من أهل البيت وادخالها بعد بيانهم لا يضر ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس وبالطهارة كاف في حجية اجماع من عداها ، لا يقال اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه لأنه يقال يبعد (١) في حديث أبي سعيد وأبي الحمراء الآتي اللهم هؤلاء عترتي وفي حديث جابر الآتي اللهم هؤلاء أهلي وفي رواية عن الحسن السبط اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي ، وفي رواية عن سعد اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي ، وفي رواية أبي سعيد الخدري فقال اللهم هؤلاء أهل بيتي ، وفي رواية ابن عباس اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي ، وفي رواية أبي عبد الله بن جعفر الطيار اللهم ان لكل أهلاً وإن هؤلاء أهلي اه

بالاختصاص والاعرف على ما هو شأن أصل الاضافة أنها تقيد العهد المعلوم المشتهر فلا يفسد أن غيرهم ليس له اختصاص كاختصاصهم بل يجوز أن يكون المراد بالاضافة التنصيص على ما قد يخفى من كونهم داخلين في معنى الأهل وترك التنصيص على من عداهم لمكان الاشتباه الواقع في الأذهان فلا يحتاج إلى البيان والاختيار ولا يحتاج إلى إيضاح من عداهم كازوجات وذلك لفرق بين الاختصاص المستفاد من الاضافة والخصوص المستفاد من الادوات المعلومه ثم قال سلنا عدم دخول الزوجات في الآية والأحاديث فمن أين حصلت الدلالة على كون اجمعهم حجة وذلك ان غاية ما أثبتت الآية اذهاب الرجس وهو ما يستغنى عن الاقوال والافعال من أهل البيت وتطهيرهم تطهيراً تاماً بحيث لا تنطرق اليهم المعاصي والمخالفة لأمر الله تعالى فيكون كل ما جاء من جملتهم ومن جماعتهم حقاً ولا يكون باطلا يعاقبون عليه وهذا لا يلزم منه أن يكون حجة على غيرهم وليس في الآية ولا في الأحاديث المبينة لمضمونها الدلالة على ذلك إذ لا يلزم أن يتبع كما كان حقاً في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا ان كل مجتهد مصيب اه كلامه ، وقد ذكر مثل ما ذكره آخر العلامة الجلال رحمه الله في شرح القصول حيث قال في كلامه على اجماع الامة وإن سلم دلالة الأحاديث على وقوع اجماع وحقية ما جمع عليه فالحجية معناها حرمة المخالفة ولا تحرم مخالفة كل حق بل قد تجب كما يجب على المجتهد اتباع نظره ومحرّم عليه اتباع غير غير وإن كان هو الحق في الواقع اه (قوله) ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس والطهارة كاف ، أقول الأولى أنهم إذ التزاع في زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم لافي واحدة معينة ثم هذا التسليم هو الحق فإن ام سلمة لم تسأله صلى الله عليه وآله وسلم الا أن يدخلها في الدعاء الذي خص به الاربعة لأن يجعلها من أهل البيت فانها تعلم أنها منهم لغة وعرفاً وعرفت أن الآية تشملها وغيرها من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم وإنما تريد فضيلة الدعاء منه صلى الله عليه وآله وسلم وسبق الأحاديث والفاظها دالة على ذلك فانهم داخلات في معنى أهل البيت لما يأتي من الأدلة خارجات عن الدعاء إذ هو خاص بالمشار اليهم كما تحققت (قوله) كاف في حجية اجماع من عداها ، أقول لكن لا يخفى أنه إنما استدلل بالآية وقرر الاستدلال بها لورود فعل الارادة فيها وبه تم الدليل على مراده وبعد تسليمه دخول الزوجات في الآية لا يتم الاستدلال بها الا بادخال الزوجات في المجمعين من الآل وأنه لا يتم اجماعهم الا بهن فقولوه ان حجية اجماع من عداها

(قوله) يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم ، يعني في بيت ام سلمة فهي بعض (٥١٥)

الروايات وفي البيت سبعة . وفي

بعضها وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ . وفي بعضها قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام الى باب النبي صلى الله عليه وآله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال برداه الخ . والظاهر أنه باب بيت ام سلمة وفي رواية جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإياه في كساء لام سلمة . وفي بعضها جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة أنا وفاطمة وحسناً وحسيناً ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء الخ . وفي رواية ادعى لي علياً الى أن قال فجعل حسناً وعنه وحسيناً عن يساره الخ . وغير هذا لمن تأمل ما أورده المؤلف عليه السلام (قوله) وما جعلهم به ، من كونه مرطاً مرحلاً على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو كساء لام سلمة خيراً أو كساء مطلقاً ونحو ذلك (قوله) ودعائه لهم ، ففي بعض الروايات اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس . وفي رواية هؤلاء أهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (قوله) وجواب ام سلمة ، أي جواب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ام سلمة (قوله) وتحقق ما قاله في ذخائر العقبي ، من تكرير هذا الفعل (قوله) روايته عن عائشة وزينب ، فإن في روايتهما الآية ما يدل على التكرار

عادة أن يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ الحديثين خبراً ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة بأن يقال كما قال الشيخ محب الدين الطبري (١) الشافعي في ذخائر العقبي الظاهر أن هذا الفعل تكرر منه ﷺ في بيت أم سلمة يدل عليه اختلاف هيئة اجتماعهم وما جعلهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة وتحقق ما قاله في ذخائر العقبي روايته عن عائشة وزينب ، فإن قيل إذا لم يرد به نساء النبي ﷺ ولا دخلن في المراد كان المعنى واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله فإن العترة اجماعهم حجة وهو غير متلائم لا يقع مثله في القرآن ، قلنا لا يلزم التنافر من عدم دخولهن اذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهن بخطابه تعالى بما يرفع قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله ﷺ وبأولاده الذين طهرهم الله وأذهب عنهم الرجس بوضوح ما ذكرناه ان أكثر الرواة والمفسرين على ان الآية لم تنزل في نساء النبي ﷺ ولم يردن بها ولو كان متنافراً لما اطبقوا عليه ، فمن ذلك ما رواه السيد ابو طالب في اماليه بالاسناد الى ام سلمة أن النبي ﷺ اخذ ثوباً فجعله على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم قرأ هذه الآية «إنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» فثبت لادخل معهم فقال مكانك إنك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام ابي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية «إنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» في نبي الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجعلهم رسول الله بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً (٢)

(١) شيخ الاسلام محدث الحرم أبو العباس احمد بن عبد الله المعروف بالمحب الطبري الكوفي ولد سنة ٦١٥ ومن مصنفاته الفائقة كتاب ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربى جمع فأوعى ونسب كل حديث الى اصوله توفي سنة ٦٩٤ رحمه الله تعالى (٢) أي جنبهم الآثام والمعاصي وما يشينهم ولذا سموا أهل الكساء وادخلهم في الكساء إشارة الى قربهم منه صلى الله عليه وآله وسلم وإن الله تعالى سترهم كما سترهم الكساء وأنه صانهم وأحرزهم تفاؤلاً بذلك كما حول النبي صلى الله عليه وآله وسلم رداءه في الاستسقاء إشارة الى تبدل الحال وتغيرها عما هي فيه وإنما ادعى لهم بما ذكر الله أنه أراد ذلك لهم ، وإرادته تعالى لا تتخلف عن مراده اما تأكيذاً أو توثيقاً بقدرهم ليعلم الناس به أو المراد دوام ذلك ونسبته وزيادته اه من نسيم الرياض كاف غير صحيح اذ دليله على حجيته الآية وقد شملت الأزواج فلو كان الاستدلال بالدعاء لا غير كان اجماع من عداهن كافياً لكن قد عرفت ما في الاستدلال على الحجية بالحديث كما عرفت ما في الاستدلال بالآية عليه على أنه يأتي ان الدعاء خاص بالشار اليهم وهم الاربعة ودعوى المصنف ان اجماع أهل البيت حجة الاربعة ومن سيوجد والدعاء الذي قال انه كاف في الاستدلال على الحجية لا يشمل من سيوجد فما يتم به على دعواه اذ الدليل خاص والدعوى عامة

قال وأم سلمة على باب البيت فقالت يا رسول الله وأنا قال أنت إلى خير، وفيه بالاسناد إلى حمزة بنت أفعى قالت سمعت أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها تقول نزلت هذه الآية في بيتي «أنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» قالت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل عليهما السلام وروى الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وأنا على باب البيت جالسة فقلت يا رسول الله أأنت من أهل البيت قال أنك على خير أنك من أزواج النبي، وأخرج مسلم عن عائشة (١) قالت خرج رسول الله ﷺ وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال «أنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً»، وأخرج الترمذي عن أم سلمة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الآية وأنا جالسة على باب بيتي أنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجعلهم بكساء وقال اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقلت يا رسول الله أأنت من أهل البيت فقال أنك على خير وأنت من أزواج النبي، وأخرج أيضاً عن أنس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الآية «أنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً» يمر بياب فاطمة إذا خرج إلى الصلوة ويقول الصلوة أهل البيت أنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم (٢) الإمام أبي القاسم الحسكاني (٣) المحدث النيسابوري (٤) رحمه الله تعالى بإسناده إلى أنس ابن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يمر بياب فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى صلوة الفجر يقول الصلوة يا أهل البيت أنا يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، وأخرجه عن أنس من سبع طرق وعن أبي سعيد الخدري وعن أبي الحمراء (٥) خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم من طرق عديدة بالغنى

(قوله) مرط مرحل، ذكره في النهاية في مادة الحاء المحلة وهو الذي فيه قمم وتصاوير (قوله) وعن أبي الحمراء خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو هلال بن الحارث ويقال هلال بن طرفة

(قوله) ذكره في النهاية الخ، ولم يذكره في الجيم اهـ

(١) وأخرج البخاري صدره اهـ (٢) الحكم أربعة معتزليان وهما الحاكم أبو سعيد المحض ابن كرامة الجشعي، والحاكم صاحب المختصر الحنفي، ومحدثان الحاكم أبو أحمد وتلميذه الحاكم أبو عبد الله الشيباني صاحب المستدرک على الصحيحين وهذا القبيعي هو المذكور في أول جامع الأصول، والخامس الحاكم النيسابوري الحسكاني اهـ عن خط القاضي محمد بن إبراهيم (٣) يضم الحاء اهـ (٤) أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن حسان العامري النيسابوري الحسكاني المعروف بابن الخداء أحد الحفاظ، قال الذهبي لم أجده تاريخ وفاة وقد توفي بعد التسعين وأربعمئة اهـ من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري (٥) روى خبر الكساء عن أبي الحمراء ابن أبي شيبة وعبد بن حميد، ومطين وابن أبي عاصم والترمذي وأبو

واكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها الا في عدد الاشهر ، وفيه بالاسناد من طريقين الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال بردائه (١) وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي ، وفيه بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري أن رسول الله ﷺ دعى علياً وابنيه وفاطمة فألبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد عن جابر أيضاً قال نزلت هذه الآية على النبي ﷺ وليس في البيت الا فاطمة والحسن والحسين وعلي « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » فقال النبي ﷺ اللهم هؤلاء اهلي ، وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية الطهر جمعنا رسول الله ﷺ وإياه في كساء لام سامة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى حصين بن أبي حميلة (٢) قال لما خرج الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالكوفة فطعن بخنجر في فخذه فرض شهرين ثم خرج فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امرؤكم وضيقاتكم واهل البيت الذين سمي الله في كتابه « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفيه

(قوله) الا في عدد الاشهر ، ستة وثمانية وتسعة (قوله) فقال بردائه ، في حواشي الكشاف قال في الأساس العرب تستعمل القول في غير الكلام فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مدي وقال برأسه أشار وقال الحافظ سقط ذكره في قوله تعالى في سورة البقرة « واذ فرقنا بكم البحر »

الشيخ والحسكاني وغيرهم ، وعن ام سلمة وكيع وعبد بن حميد واحمد والثعلبي والواحدى ومسلم ومطين ومحمد بن سلمان الكوفي والترمذي وصححه وأبو داود وابن أبي داود والبغوي وأبو الشيخ والطحاوي وأبو يعلى والطبراني والحاكم وصححه وابن عدى وابن عقدة والخطيب وابن المغازلي والمرشد بالله والسيد أبو طالب وصاحب المحيط والحسكاني بطرق وغيرهم ، وعن أنس الترمذي والحسكاني وابن منيع والدارقطني والبغوي وغيرهم ، وعن أبي سعيد الخدري احمد والواحدى وابن جرير والطبراني والحسكاني والثعلبي والحاكم الجشمي وصاحب المحيط ، وعن البراء بن عازب الحسكاني بطريقين ، وعن جابر الحسكاني ، وعن الحسن بن علي عبد بن حميد والحسكاني والسيد أبو طالب ، وعن سعد ابن أبي وقاص مسلم والترمذي واحمد وابن عقدة والحسكاني ، وعن عبد الله بن جعفر احمد والحاكم وصححه على شرط الشيخين والحسكاني ، وعن عائشة البخاري ومسلم واسحق وابن أبي شيبة وابن خزيمة ومطين وابو داود والحاكم وصححه ، وعن عمر بن أبي سلمة احمد والترمذي وابن أبي طاصم ، وعن أمير المؤمنين عليه السلام الحاكم الحسكاني ، وعن فاطمة الزهراء الحسكاني بثلاث طرق ، وعن واثلة ابن أبي شيبة احمد والطحاوي وابن أبي داود والترمذي والمرشد بالله والحسكاني وأورده في الدر المنثور عن جماعة وافرة من الحديث والله أعلم اه من خط العلامة الجنداري (١) أي فعل بردائه فاطلق القول على الفعل تجوزاً اه في النهاية مالم يقطعه ، هكذا العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام والاسان فتقول قال بيده أي أخذ وقال برجله أي مدي وقال الشاعر : « وقالت له العينان سمعاً وطاعة » أي أومأت وقال بالماء على يده أي قلب وقال بنو به أي رفعه وكل ذلك على المجاز والاتساع اه (٢) بالحاء المهملة كما ضبط في نسخة سيلان وضبط في نسخة بالجيم اه

بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف (١) قال سمعت الحسن بن علي وهو
يخطب الناس يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فانا امرؤوكم وانا
ضيفانكم ونحن اهل البيت الذين قال الله عز وجل فيهم « انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً » ، وفي بعضها زيادة قال فما رأيت اكثر باكياً
من يومئذ ، وفيه بالاسناد الى سعد بن أبي وقاص أنه قال لمعوية بالمدينة لقد شهدت
من رسول الله ﷺ في علي ثلاثاً (٢) لان تكون لي واحدة أحب الي من حمر النعم (٣) شهادته
وقد اخذ بيد علي وابنيه الحسن والحسين وفاطمة وقد جأر الى الله عز وجل وهو يقول
اللهم هؤلاء اهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وفيه بالاسناد الى سعد
أيضاً قال قال رسول الله ﷺ لعلي ثلاثاً لان تكون لي واحدة منهم أحب الي من
حمر النعم نزل على رسول الله ﷺ الوحي فأدخل علياً وفاطمة وابنيهما (٤) تحت ثوبه ثم
قال اللهم هؤلاء اهلي واهل بيتي وساق الحديث بطوله باختصاره ، وفيه بالاسناد
من طريقين الى سعد ايضاً قال مر به معوية فقال ما يمنعك ان تسب أبا تراب فقال
سعد ما ذكرت ثلاثاً قال بهن رسول الله ﷺ فلا اسبه لان تكون لي واحدة منهم
أحب الي من حمر النعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول له وقد
خلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما ترعى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
الا أنه لانيء بعدى ، وسمعت يقول لاعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله فتناول اليها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ادعوا علياً
فأتى به وهو أرمد فبصق في عينيه ودفع اليه الراية ففتح الله عليه ، ولما نزلت هذه
الاية انما يريد الله الاية دعى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علياً وفاطمة
وحسناً وحسيناً وقال اللهم هؤلاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم ابن الحجاج
في مسنده الصحيح هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن
غريب صحيح من هذا الوجه ، وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى أبي سعيد الخدري في
قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً قال
جمع رسول الله ﷺ علياً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ثم ادار عليهم الكساء

الحسين
عليه السلام
في رواية
ابن ابي عمير
عن ابي بصير
عن ابي عبد الله

(قوله) الى هلال بن يساف ،
بكسر الياء باثنتين من تحت
(قوله) ما ذكرت ثلاثاً ، لعل ما
شرعية أو مدية

(١) في القاموس بالكسر وقد يفتح تابي اه وفي جامع الاصول ما لفظه يساف بفتح الياء
تحتها تقطنان وتخفيف السين المهمة وبعدها فاء اه (٢) واثنان ذكرهما في الخصائص وهما حديث
المنزلة والولاية كما يأتي قريباً ان شاء الله تعالى اه حسن مغربي (٣) الابل الحمر وهي أنفاس
أموال العرب يضربون بها المثل اه شرح نووي على مسلم (*) خيار الابل واغلاها قيمة اه
تيسير ديبع (٤) في نسخة وابنيها اه

فقال هؤلاء اهل بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً وفي أحدها زيادة وام
سلمة على الباب قالت يا رسول الله ألسنت منهم فقال إنك لعل خير والى خير، وفيه
باستناده الى من سأل عطية (١) عن هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل
البيت ويطهركم تطهيراً» وقال احديثك عنها بعلم، حدثني ابو سعيد الخدري أنها نزلت
في رسول الله ﷺ وفي الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي قال اللهم هؤلاء اهل بيتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فكانت ام سلمة بالباب قالت وانا فقال رسول
الله انك بخير والى خير، وفيه بالاسناد من طريقين (٢) الى عطية عن أبي سعيد أيضاً
في هذه الآية انما يريد الله الآية قال نزلت في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام، وفيه بالاسناد الى عطية قال سألت ابا سعيد الخدري عن
انما يريد الله ليذهب عنكم الآية فمد النبي ﷺ وعلياً وفاطمة والحسين عليهم
السلام، وفيه بالاسناد من طريقين الى أبي سعيد قال جاء رسول الله ﷺ أربعين
صباحاً الى باب علي بعد ما دخل بفاطمة فقل السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله
وبركاته الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم
تطهيراً وفي أحدها زيادة انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم، وفيه عن أبي سعيد
قال لما نزلت هذه الآية وامر أهلك بالصلوة كان النبي ﷺ يجي الى باب علي صلوة
الغداة ثمانية أشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل
البيت ويطهركم تطهيراً، وفيه عن أبي سعيد عن نبي (٣) الله ﷺ أنه قال نزلت هذه
الآية وامر أهلك بالصلوة قال كان يجي الى باب علي تسعة أشهر كل صلوة غداة
ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم
تطهيراً، وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله ﷺ الحسن
والحسين وعلياً وفاطمة ومد عليهم ثوباً ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وفيه بالاسناد الى ابن عباس أيضاً قال انما يريد الله نزلت

(قوله) الى من سأل عطية، أي
عطية العوفي (قوله) احديثك عنها
بعلم الى قوله قال اللهم، لفظ قال
فيه نبوة ولعله من قلم الناسخ
والاولى حذفه (قوله) وفيه
بالاسناد الى أبي سعيد الى قوله
ينظر في زيادة قال والاولى كان
يجي الخ

(قوله) قال فيه نبوة، لانبوة
فتأمل ا هـ ح عن خط شيخه

(١) ابن سعد تابعي والعوفي يسكون الواو اه طبقات (٢) لا يقال ظاهر الأحاديث التي تقدمت
والتي ستأتي أن الآية نزلت بعد وجود الحسن والحسين ووصولهما الحد الذي صلحوا معه
للدخال تحت الكساء وظاهر الحديث أنها انزلت قبل وجودهما لأنه يقال يحمل على تكرار
النزول والله أعلم اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم رحمه الله (٣) صواب الكلام حذف
عن نبي الله وزيادة رسول الله بين كان ويجي اه من خط لي وأولى من ذلك أن يقال عن أبي
سعيد قال لما نزلت هذه الآية «وامر أهلك بالصلوة» كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يجي الخ

في رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين والرجس الشك (١) ، وفيه
بالاسناد الى علي بن أبي طالب عليه السلام قال جمعنا رسول الله ﷺ في بيتنا م سلمة
أنا (٢) وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله ﷺ في كساءه وأدخلنا معه ثم ضمنا
ثم قال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت أم سلمة
يا رسول الله ﷺ فانا وندنت منه فقال أنت ممن أنت منه وأنت علي خير أعاذها رسول الله
ﷺ ثلاثا يصنع ذلك ، وفيه بالاسناد الى عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي
ﷺ الى جبريل هابطا من السماء قال من يدعولي من يدعولي فقالت زينب أنا
يا رسول الله ﷺ قال ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا
عن يساره وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيري وقال اللهم إن لكل أهلا
وإن هؤلاء أهلي فانزل الله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت الآية
فقالت زينب يا رسول الله ﷺ لا أدخل معكم قال مكانك فانك على خير إن شاء الله تعالى
أخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى عائشة أم
المؤمنين قالت خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء
الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله
ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا أخرجه عنها
من ست طرق بالمعنى وأكثر اللفظ ، وفيه بالاسناد الى جميع (٣) بن عمير قال انطلقت
مع أمي الى عائشة فسألتها امي عن علي قالت ما ظنك برجل كانت فاطمة تحته
والحسن والحسين إبنيه ولقد رأيت رسول الله ﷺ التفت عليهم بتوبه وقال اللهم
هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله ﷺ أأنت من
أهلك قال إنك على خير ولم يدخلني معهم أخرجه من ثلاث طرق بالمعنى وأكثر
اللفظ ، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع (٤) قال أتيت فاطمة أسأله عن علي
فقالت توجه الى رسول الله ﷺ فجلست أنتظره حتى جاء رسول الله ﷺ ومعه علي

(قوله) والرجس الشك ، يعني في
دين الله (قوله) جمعنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم في بيت
الم سلمة أنا ، هكذا وجدوا الاولى
أن يؤتى بصيغة المنصوب

(١) ينظر كيف الجمع بين تفسير ابن عباس للرجس بالشك مع ما مر من تفسيره بما يستغنى
من الأقوال والأفعال اه (٢) استشكل اعراب أنا لأن الضمير المنصوب لا يؤكد برفع وفي
حاشية كذا في نسخة صحيحة فيحقق اعرابه وفي نسخة الحسن والحسين اه لعلة استعير
الضمير المرفوع مكان المنصوب اه من خط لي (٣) ضبط في بعض النسخ بزة الصغرى وبعضها
بزة السكر وفي الحواشي ما لفظه ، في بعض كتب المؤلف والمختلف ما يقضى بأن ضبطه بزة
الصغرى فانه ذكر جميع بفتح الجيم فقال اما جميع بكسر الميم فهو جميع بن نوب حمص ثم قال
وذكره البخاري بضم الجيم ثم قال بعد الفراغ من ذكر أحواله واما جميع بضم الجيم وفتح
الميم فجماعة اه (٤) بفتح الهزة وسكون المهملة وفتح القاف وبالعين المهملة اه جامع اصول

وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فأدنى علياً وفاطمة فأجلسهما بين يديه وأجلس حسناً وحسيناً كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه أو قال كساء ثم تلا هذه الآية «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً» ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق أخرجهم من ثلاث طرق في أحدها أحمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه أبو بكر ابن أبي شيبة عن الأوزاعي، وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا واثلة ما للرجس قال الشك في دين الله، وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهراء أنها أتت النبي ﷺ فبسط لها ثوباً فأجلسها عليه ثم جاء ابنها حسن فأجلسه معها ثم جاء حسين فأجلسه معها ثم جاء علي فأجلسه معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هؤلاء مني وأنا منهم اللهم أرض عنهم كما أنا راض، وفيه بالاسناد الى أم سامة من فوق خمسين طريقاً أن النبي ﷺ جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساء ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً فقالت أم سامة يا رسول الله وأنا منهم قال إنك الى خير وقد أخرج أبو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن شيء روى في هذا الباب، وفيه بالاسناد إليها رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين، وجبريل علي علي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول الله على علي عليه السلام، وفيه بالاسناد إليها أيضاً رضي الله عنها قالت أنزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وما في البيت الا جبريل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله ﷺ أنت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى حديث الكساء الامام الحاكم أبو سعد (١) المحسن بن كرامة الجشعي في كتابه تنبيه الغافلين (٢) عن أبي سعيد الخدري وام سامة وعائشة في أكثرها قوله ﷺ لام سامة جواباً عن قولها وانا من اهل البيت إنك على خير وفي بعضها إنك من أزواج النبي وما قال إنك من اهل البيت، وروي في كتاب درر السمطين للزركندي الشافعي عن أبي سعيد الخدري وام سامة وابي الحمراء خادم رسول الله ﷺ بطرق متعددة إن هذه الآية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب أسباب

(قوله) في أحدها أحمد بن حنبل الى قوله ورواه أبو بكر، الاولى رواه بغيروا (قوله) وفي البيت سبعة، روى عنها المؤلف عليه السلام بهذا وهذا وما في البيت الا جبريل ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين وأنا ولم يذكر ميكائيل فيتنظر

(قوله) فيتنظر، لعلة يحمل على التعدد اه حسن بن يحيى

(١) كذا في مطلع البدور وفي التنسخ سعيد اه (٢) لشيخ الاسلام أبي سعد الحاكم المحسن بن محمد بن كرامة البيهقي الجشعي في تفسيره (٣) الذي جمع فيه ما في أمير المؤمنين وغيره اه (٤) ليس في تفسيره انما هو كتابه مستقل في فضل اهل البيت مرسل الاحاديث اه من خط العلامة الجنداري

نزول القرآن للواحدى (١) عن أبى سعيد وأم سلمة وفى مجمع الزوائد للهيتمي الشافعى مثله وقال رواه الطبراني وروى فى الشفاء للقاضى عياض نحوه وفى ذخاير العقبى كذلك بطرق متعددة ، وفيه قالت أم سلمة وأنا معهم يارسول الله قال أنت على مكانك وإنك على خير أخرجه الترمذى على اختلاف الروايات وفى رواية أنت الى خير أنت من أزواج النبى ، (٢) عن عمر بن أبى سلمة ريب رسول الله ﷺ وأم سلمة وواثلة بن الاسقع وعائشة وابى سعيد الخدرى أخرج الترمذى حديث عمر بن أبى سلمة وقال حديث غريب وحديث (٣) أم سلمة وقال حديث حسن صحيح وأخرجه أيضاً الدولابى وحديث وائلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث أبى سعيد الخدرى احمد فى المناقب والطبراني وفى كتاب المصاييح لآبى محمد الحسين بن مسعود البغوي (٤) من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا ما فى هذا المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود وفيما ذكرناه إرشاد لما اغفلناه « فان قيل » التنصيص على علي وفاطمة والحسن والحسين يخرج من يوجد من أولاد الحسين « قلنا » ليس المراد من التنصيص الا إخراج من يتوهم دخوله فى اهل البيت من الأزواج

(١) الواحدى الامام القسمر الحافظ على بن احمد الواسطى ابو الحسين النيسابورى استاذ عصره فى النحو والتفسير وهو تلميذ الثعلبى رزق السعادة فى التفسير وله فيه البسيط والوسيط والموجز وكتاب أسباب النزول توفى سنة ٤٦٨ هـ غربالاً (٢) متعلق بطرق اه (٣) يعنى أخرجه اه (٤) ضبطه سيلان بضم الباء اه

(قوله) الا إخراج من يتوهم دخوله من الأزواج ، أقول مضى من كلام القاضى حسن المنعربى رحمه الله تقرير خلاف هذا وأنه صلى الله عليه وآله وسلم نص على الاربعة باضافتهم الى بيته للتنصيص على ما قد يخفى من كونهم داخلين فى مسمى أهل البيت فاحتج الى ايضاح دخولهم بخلاف الزوجات فالاشتهار الواقع فى الازمان كاف غير محتاج الى البيان « قلت » والحق أنه خصهم بالكساء والدعاء تشريقاً لهم وتنظيماً لشأنهم وإظهاراً لشرفهم مع أنهم معروفون بانهم من أهل بيته كما خص علياً بأنه منه بمنزلة هرون من موسى وخص الحسينين بأنهما ابناه والحق أنها لا تدل الاضافة على إخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت فانه صلى الله عليه وآله وسلم قد قال فى الحسن ان أبى هذا سيد الحديث ولادلالة على ان الحسين ليس بأبنة ، كذلك قوله هنا هؤلاء أهل بيتى ليس بدليل على إخراج الزوجات عن مسمى أهل البيت وإنما خروجهم عنه يقتصر الى دليل آخر والا فالاصل دخولهم قال الله تعالى لوط « فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك » وقال أيضاً « فنجيناه وأهله الا امرأته » وقالت الملائكة لامرأة الخليل بعد قولها « أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً ان هذا لشيء عجيب ، رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت » ومعلوم دخولها فى هذه الرحمة والبركة وقد اختلف السلف والخلف فى زواجته صلى الله عليه وآله وسلم هل من من أهل بيته أم لا على قولين ، أحدهما أنهم لسن من أهل البيت ويروى هذا عن زيد بن ارقم الصحابى رضى الله عنه وهو احدى الروايتين عن احمد واستدل زيد بأن المرأة قد تبقى الزمان الطويل مع الرجل ثم تفارقه ، وقمر زيد أهل البيت

والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم من أهل البيت لأنه لم يوجد من أهل البيت وقت نزول الآية غيرهم والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة وبوضوح

بانهم من تحرم عليهم الصدقة وهم آل علي وآل عباس وآل جعفر وآل عقيل كما في صحيح مسلم عنه ، والثاني أنهم من أهل البيت وهي إحدى الروايتين عن أحمد واستدل القائل بهذا بما ثبت في الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وسلم علمهم الصلوة عليه فقال قولوا اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته وما ذكرناه من الآيات ، وفي السلم الشامخ أن حصر أهل البيت في الذرية لم يعم عليه دليل ناهض ينفع المتدين ويصح لإدعاء أنما هو سداد من عيش طالب الرياسة منهم ، وعظيم إخراج العباس منهم مع ما توارد في الأحاديث من الإيضاء به والأحاديث المعلومة عند أهلها تحكم بدخول بني هاشم ولذا جمعهم حكم شرعي هو تحريم الزكوة والحق صلى الله عليه وآله وسلم بهم بنو المطلب وقال لمن سأله الفرق بينهم وبين بني أمية مع الاستواء في الدرجة أنما نحن "بنو المطلب شيء واحد فذلك التخصيص لحكمة فرقت بين بعض القرابة وبعض وتعلقت بهم أحكام مخصوصة فهم أخص من غيرهم ويصدق عليهم أنهم عترته بحسب اللغة فلو علق بهم نحو هذا الحكم لكان في بيان تلك الأحكام المخصوصة نوع انس لطالب الحق ثم إن الأهل لغة يشمل الآلهة ~~الذين~~ ^{الذين} في القرآن لمن سئل من أفراد أهل البيت في عصرهم انتهى « نعم » وأما قول زيد بن أرقم أنها قد تبقى المرأة مع الرجل الدهر ثم تفارق ، فنعم لكن ذلك لا يخرجها عن كونها من أهل بيت زوجها مهما بقيت معه فإذا فارقت فارقها هذا الوصف فإن تزوجت باخر صارت من أهله كما إن العبد يكون مملوكا زيد ومن خدمه فإذا باعه خرج عن اضافته اليه وعن كونه من خدمه ، وهذا ظاهر ، وقد عرفت من قول العلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم ألحق بنو المطلب بالآل قولاً غير ما ذكرناه من الأقوال في تفسير الآل وهو أنهم بنو هاشم وبنو المطلب وهو قول بعض العلماء أيضاً (قوله) والا فشمول أهل البيت لمن سيوجد كشمول الأمة ، أقول لا ريب أن من سيوجد من نسل من ذكر شمله لفظ أهل البيت كما شمله لفظ بني آدم وكما شمل أولاد إسرائيل من في عصره من أولاده ومن بعده إلى يوم الدين كما نادى الله الموجودين في عصر النبوة يا بني إسرائيل ويا بني آدم وهذا لا ريب فيه ، وأن الاسم يشمل القريتين من وجد ومن سيوجد ، وأما الخطاب الشفاهي فيأتي الكلام فيه والآية شاملة لمن سيوجد وشاملة للزوجات ، وأما الدعاء وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فإنه لا يشمل إلا المشار إليهم لا غير فلا يدخل فيه الزوجات ولا من سيوجد ولذا لم يشمل أم سلمة الدعاء لأنه مقصور على المشار إليهم ولم ترد أم سلمة رضي الله عنها ما فهمه المصنف وغيره من أنها تريد أن يجعلها صلى الله عليه وآله وسلم من أهل البيت لأنها تعلم أنها منهم وإنما طلبت ادخالها في الدعاء وكذلك زينب ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم في الجواب أنك من أزواج النبي اختياراً بأنها من أهله المعلوم لها وأجاب عما طلبت من ادخالها في الدعاء بقوله أنك على خير فقلوه في جواب قولها أأنت من أهل البيت ومستفهم استفهام تقرير مثل أليس الله بكاف عبده فقلوه أنك من أزواج النبي تقرير لكونها من أهل البيت كما قررتها هي في استفهامها وعدل عن قوله أنك من أهل البيت إلى قوله أنك من أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم لإفادة أنها من أخص أهل بيته ، وأما هذا الدعاء فهو خاص بن أشار إليهم وهم الأربعة وإنما استفهمت أم سلمة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما خصهم بالدعاء

ذلك قوله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا والله لن يفترقا حتى يرثي علي الحوض ، وقد روى عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام أنه قال لرجل من أهل الشام اما قرأت الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً فقال ولا أنتم (١) قال نعم « الدليل الثاني » من الكتاب العزيز قوله تعالى « قل لا أسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » دلت الآية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والاحرم مودتهم لقوله تعالى « لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » وغيرها وكونهم على الحق يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الوساطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى « فاذا بعد الحق الا الضلال » والراد بالقربى أهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالاستناد الى علي عليه السلام قال فينا آل محمد آية لا يحفظ مودتنا الا كل مؤمن ثم قرأ « قل لا أسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » ومارواه المرسى في السبب الحرف أم الله بالاستناد من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت « (قل لا أسألكم) عليه أجراً الا المودة في القربى » قالوا يا رسول الله ومن سبب الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره في الكشف في تفسير هذه الآية ، وفي كتاب شواهد التنزيل مستنداً من نحو ثمان طرق الى ابن عباس رضي الله عنه وأخرجه احمد بن حنبل في مسنده والتعلي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة أهل البيت كثيرة جداً تركناها اختصاراً واستغناء بما يفيد المطلوب من الأدلة « واما السنة » فقوله

(قوله) قل لا أسألكم عليه أجراً

الى قوله فيكونون على الحق
فلا يقولون ولا يفعلون الا ما كان
حقاً لكن دلالة الآية على هذا
غير مسلمة فانها انما تدل على أنهم
لا يصدر منهم ما يذمون ويعاقبون
عليه واما صدور الخطأ منهم فلا
دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية
والله اعلم

(١) الخبر محذوف أي لأنتم المرادون اه (*) بل أخرج الطبراني عن زين العابدين انه لما جيء به اسيراً بعد مقتل ابيه الحسين عليه السلام واقام على درج دمشق قال بعض جفافة أهل الشام الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم وقطع قرن التثنية فقال له اما قرأت « قل لا أسألكم عليه أجراً الا المودة في القربى » قال او انتم هم قال نعم قال واخيبتاه ولطم وجهه اه من الدر المنظوم في خصائص من صلى على جدكم المحي القيوم

والآية عاملة لمن خصهم وغيرهم فاستفهمته صلى الله عليه واله وسلم لم خص بالدعاء بعض من شملته الآية فاجاب بما اجاب صلى الله عليه واله وسلم وهذا هو التحقيق الذي يزول به ما في الكلام من التلقيق ويتضح الحق لدى التوفيق (قوله) ذات الآية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق ، أقول قال المحشى فلا يقولون ولا يفعلون الا ما كان حقاً لكن دلالة الآية على هذا غير مسلمة فانها انما تدل على انه لا يصدر منهم ما يذمون ويعاقبون عليه واما عدم صدور الخطأ عنهم فلا دلالة فيها عليه وهو مناط الحجية انتهى

﴿إني تارك فيكم الثقلين﴾ (١) ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه المؤيد بالله عليه السلام، وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي إلى آخره، وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، قال وهذا خبر مشهور نقلته الأمانة (٢) وقوله ﴿إني تارك فيكم ما أن تمسكتم﴾ به لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي، الحق عليه السلام في الأحكام، وفي الجامع الكافي إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا وهما الخليفةان بعدى، وفي رواية الإمام أبي عبد الله الجرجاني إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وقوله ﴿إني﴾ مخلف فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي أهل بيتي وقد أخبرني اللطيف الخبير أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الإمام أبو عبد الله الجرجاني وقوله ﴿إني أوشك أن ادعى فاجيب﴾ وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه أيضاً الإمام أبو عبد الله الجرجاني عن أبي سعيد الخدرى، وقوله ﴿

(١) سماهما ثقلين لأن الأخذ بهما والعمل بهما ثقل ويقال لكل خطير نفيس ثقل فسماهما ثقلين اعظاماً لتدبرهما وتفخماً لشأنهما وقوله صلى الله عليه واله وسلم الثقلين منقول لتارك وقوله ما إسم موصول وما بعده أعني جملة الشرط والجواب صلته وهو بدل من قوله الثقلين أي الذين أن تمسكتم بهما لن تضلوا ولكنه أفرد الضمير وهو به للفظ ماء وصفة والأول أظهر وحذف الفاء في الجواب أعني لن تضلوا لتقدير التعميم كقوله تعالى وإن اطعتموهم انكم لمشركون وقوله كتاب الله وعترتي بدل أو عطف بيان فهما منصوبان للتبعية ويحتمل الرفع على خبرية مبتدأ محذوف كأن سائلاً فقال ما هما فاجيب بقوله كتاب الله الخ وقد يفسر الحديث بأن الثقلين منصوب على الاختصاص على معنى إني تارك فيكم أيها الثقلين فيكون المراد بهما الأنس والجن لأنهما ينقلان الأرض نحو كلمتان خفيفتان على الأسان ثقيلتان في الميزان سبحانه الله ومحمده سبحانه الله العظيم، والأول أوجه لفظاً ومعنى أما لفظاً فلأن الاختصاص باللام بعد ضمير المخاطب وإن كان جائزاً لكنه قليل والأكثر محييه بعد ضمير التكلم نحو نحن العرب اقرأ للزمل، وأما معنى فلما تحصل من وصفهما بالنفاسة، أو ينقل العمل بهما مبالغة في وصفهما بما يوجب مزيد التوجه باتباعهما وحمل المشاق في تحصيله أهم من شرح خطبة الأساس للشيخ لطف الله الغياث رحمه الله تعالى وفي القاموس والنقل محرمة متاع المسافر وحشمه وكل شيء نفيس مصون ومنه الحديث إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أه وفي النهاية في تفسير الثقلين مثل هذا التفسير لهما المذكور في صدر هذا الكلام للشيخ لطف الله سواء سواء أه (٢) هكذا في بعض النسخ وفي أكثر النسخ نقلته الأمانة أه

(أني تارك فيكم كتاب الله) وعترتي (١) أهل بيتي وهما لا يختلفان بعدى رواه
الامام أبو عبد الله، ووجه الدلالة في هذه الأحاديث ومافي معناها أنها أفادت ان حكم

(١) أهل ثابت في بعض النسخ

(قوله) ووجه الدلالة في هذه الأحاديث ومافي معناها أنها أفادت ان حكم التمسك بالمعصرة
كالتمسك بالكتاب فإذا كان التمسك به واجباً لكونه حجة لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك
بجماعتهم، أقول أحاديث أهل البيت لا يفارقون الكتاب ولا يفارقهم أحاديث ثابتة في دواوين
الاسلام رواها من التزم الصحة فيما يخرج كسليم والحاكم وابن حبان ورواها غير من التزمها
كأحمد والترمذي والطبراني والخطيب وابن أبي شيبة الموصلي والدارمي وأبي يعلى وغيرهم
عن جماعة من الصحابة منهم أبو ذر وابن عباس وابن الزبير ونقل في العلم الشامخ عن البرزنجي
أنهم بلغوا خمسة وعشرين صحابياً والمصنف قد أتى بالكثير الطيب مما يدل على علو شأنهم
وعظمة مكانهم ورفعة قدرهم وسيمو ذكركم فادلة انه حق أقوى من أدلة حقيقة اجماع الامة
واما حجته فان تواتر أنهم مع الكتاب أو خفته قرآن تنهض به عن الأحاد فهو دليل حجته لأن
التمسك بالكتاب قد قام الدليل على وجوبه وقد جعلوا مثله فيجب التمسك باجماعهم ولا يأتي
فيه ما أتى في اجماع الأعم من أنه لا يجب اتباع كل حق لأن هذا قد قام دليل وجوب التمسك
به بجعله كالكتاب «فان قلت» اجماع الامة قد شمل اجماع أهل البيت اذ لا يتم اجماعهم
الا بدخولهم فيه «قلت» نعم ولعله مراد من قال من الآل، اجماعنا حجة الاجماع، وإذا
عرفت أنه لا يتم اجماع الامة الا وأهل البيت منهم فاجماع الامة قد تضمن اجماع أهل البيت
اذ لو شذ فرد من مجتهدهم لم يتم اجماع الامة وحينئذ يكون التمسك باجماع الامة تمسك باجماع
أهل البيت ويكون قد قام الدليل على الوجوب بالتمسك باجماع الامة ويبطل ماورد على اجماع
الامة حينئذ «فان قلت» قد قدمت علم امكان الاجماع فما الفائدة «قلت» البشرية لأهل
البيت انها لا تخرج جماعتهم عن الحق بشري مخصوصة ولا يفارقون الكتاب والافائدة
أحاديث اجماع الامة انما دلت على هذه البشرية لهم وانهم لا يخرجون عن الحق والمهدي فان
ثبت اجماع الامة فدليل حجته هو دليل حجة اجماع أهل البيت لأنهم منهم ولكننا نقول
انما الأدلة مبشرة للامة وللآل بانه لا يخرج عنهم الحق فأهل البيت لهم بشري من الوجه
الاخص والوجه الأعم وقد ذهب الامام المنصور بالله والامام يحيى والامير الحسين ان الاجماع
لم يقع من أهل البيت الا من الأربعة علي وفاطمة وابنهما فتختص الحجة بهم لأن حجة
الشيء فرع وقوعه ولكن لا يخفى ان احاديث انهم لا يفارقون الكتاب حتى يردا عليه
صلى الله عليه وآله وسلم الحوض قاضية بان اجماع أهل البيت مطلقاً حجة مابقوا وكوث
اجماعهم حجة هو قول من رواه المصنف عنهم وقول طائفة من الحنابلة وذكره منهم القاضي
أبو يعلى من المعتمد كما قاله ابن تيمية ومن قال بان اجماع الامة حجة ولم يقل بان اجماع أهل
البيت حجة كان الخائب ومن تبعه فهو اما لقصور عن الاطلاع على الاحاديث أو لتقصير عن
القول بما أفادته مع القول بما هو دونها في الدلالة وفي الفصول رواية عن القاسم أنه لا يقول
بحجة اجماع أهل البيت «واعلم» أنه ذكر الجلال في شرح الفصول ان النفاة لحجة اجماع
الآل أجابوا عن تلك الأدلة الباهرة والبراهين الظاهرة بالقول بموجها وعدم استلزامها
للمطلوب من الحجة لأن غاية ما دلت عليه مساواتهم للكتاب في الحجة وقد علم بالضرورة

التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فإذا كان التمسك به واجباً لسكوته حجة لا تجوز مخالفتها فكذلك التمسك بجماعتهم ، ووجه آخر وهو أنه يفهم من قوله تارك ومخلف وخليفين حجية إجماعهم وذلك لأن المستخلف يكون بلا ريب قائماً مقام من استخلفه وهو عليه السلام الحجة في حياته فتكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد أن يقول بأن الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلولا تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه عبثاً وتغريباً واللازم ظاهر البطلان ، وقوله عليه السلام (مثل أهل بيتي فيكم) مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ، أخرجه الحاكم في مستدركه عن أبي ذر الغفاري وفي رواية الامام أبي عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وأمثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة المخالف لهم ولولا تكن جماعتهم معصومة عن الخطأ لما كان كذلك ، وقوله عليه السلام (أهل بيتي أمان لأهل الارض) كما ان النجوم أمان لأهل السماء رواه الامام أبو طالب والامام أبو عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان متبعهم مخطئاً لكان غير آمن ، وقوله عليه السلام (ان أهل بيتي فيكم كباب حطة) رواه الامام أبو عبد الله الجرجاني ، وقوله عليه السلام (فأين يتأه بكم) عن (١) علم تنوسخ (٢) من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيناكم رواه الامام المهدي عليه السلام

(١) لعنه عليه السلام أراد عن أهل علم أو عن محل علم تنوسخ ذلك الأهل أو المحل من أصلاب أصحاب السفينة بدليل ذكر الأصلاب فكأنه عليه السلام يشير الى قول الله عز وجل « ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم » وقوله تعالى « ولقد أرسلنا نوحاً وابراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب » أي ان الاصطفاء المتناسخ خلص الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم الى ذريته تكريمة له كما كرم الله نوحاً وابراهيم بجعل الصفوة من ذريتهما وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله اصطفى كنانة من ولد اسمعيل واصطفى من كنانة قريشاً واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فانصفوة الصفوة وخيرة الخيرة اه (٢) يعني علم العدل والتوحيد رواه المهدي عليه السلام في الاحكام اه

جواز مخالفة ظواهر الكتاب والاجتهاد ، وتحقيقه ان النزاع انما هو في الحجية على أحكام الفروع وأما اصول الدين فلا يصح فيها التقليد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان القرآن وفقاً للزوم الدور بزعم الجمهور من متأخري أهل البيت وغيرهم الذين اغتروا بالشبه واحكام الفروع لاتضليل بمخالفتها اتفاقاً ما لم يعلم بالضرورة وجوبها سواء نظر المخالف أو قلد أم ترك أصاب أم أخطأ فاما معنى الحجية اذن والحق ان الأدلة دالة على عصمة ما اجمعوا عليه من اصول الدين المنافية للكفر الذي هو الضلال وانها صريحة في وجوب التقليد فيه للقرآن ولن لايفارقه من أهل البيت واحداً أو أكثر اذ عدم مفارقه خاصة لأهل البيت والخاصة لايجب انعكاسها اه

في الغيث مرفوعاً ووقفه على علي أشهر (إلى غير ذلك) من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها آحادياً فقد تواتر منها القدر المطلوب لا شترأ كما فيه ، ولذا كشرطاً ان شاء الله صالحاً من ذلك فنقول ، روى الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي ﷺ أنه قال أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوي ، وفيه عنه ﷺ أهل بيتي أمان لأهل الارض والنجوم أمان لأهل السماء فإذا ذهب أهل بيتي من الارض أتى أهل الارض ، ابو عدون وإذا ذهبت النجوم من السماء أتى أهل السماء مايو عدون ، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلاً الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها زخ في النار ، وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتي أمان لأمي وهو في أمالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمودي (١) مسنداً الى سامة بن الاكوع وهو أيضاً في ذخائر العقبى بالاسناد الى سامة ، وفي نهاية ابن الاثير مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زخ به في النار ، وفي أمالي السيد أبي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني (٢) قال سمعت أبا ذر يقول وهو آخذ باب الكعبة أيها الناس من عرفني فأنا من قد عرفني ومن أنكرني فأنا أبو ذر سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في أمالي المرشد بالله وانظروا رأيت أبا ذر رضى الله عنه آخذاً بعضاً من باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أبو ذر الغفاري سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل ، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ إنما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله غفر له ، وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن أبيه عن جده محمد عن أبيه عن علي عن أبيه الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ قال أهل بيتي أمان لأهل الارض كما أن النجوم أمان لأهل السماء فويل لمن خذلهم وعاندكم وفي كتاب المناقب للخطيب بن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ

(قوله) زخ في النار ، زخه أي أوقعه في وهدة ذكره في القاموس في باب الخاء المعجمة

(قوله) في وهدة ، الوهدة الارض المنخفضة اه قاموس وفيه في باب الخاء المهمة وفصل الزاي زحه نجاه عن موضعه ودفعه وجذبه في عجلة اه وأما بالحيم فليس فيه ما يمكن تخرجه ما هنا عليه اه

(١) سمهود قرية من اعمال مصر وهي بفتح السين المهمة وآخره دال مهمة أيضاً وجد ذلك معاً اه (٢) حنش بن المعتمر ويقال ابن الربيعه ويقال انه حنش بن ربيعة بن المعتمر ويقال انها اثنان الكناني (٣) أبو المعتمر الكوفي صدوق له اوهام ويرسل من الثالثة واخطأ من عنده من الصحابة اه تقريب تهذيب السكال لابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى (٤) يتحقق هل هو المراد في الكتاب ام لا اه

مثل أهل يتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تأخر عنها هلك، وفيه
بالإسناد إلى إياس بن سلامة بن الأكوع عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ مثل أهل
يتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا، وفيه بالإسناد إلى أبي ذر قال قال رسول الله
ﷺ إن مثل أهل يتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق،
وفيه بالإسناد إلى ابن عباس نحوه مع حذف أن من أوله، وفيه بالإسناد إلى أبي ذر
نحوه مع حذف أن من أوله وزيادة ومن قاتلنا آخر الزمان (١) فكانما قاتل مع الدجال في آخره
وفي كتاب جواهر العقدين للسهمودي عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله
ﷺ النجوم أمان أهل السماء وأهل يتي أمان أهل الأرض فإذا هلك أهل يتي جاء
أهل الأرض من الآيات ما كانوا يوعدون قال أخرجه ابن مظفر من حديث عبد الله بن
إبراهيم الغفاري قال وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ النجوم
أمان لأهل السماء وأهل يتي أمان لأهل الأرض فإذا ذهب أهل يتي ذهب أهل الأرض
أخرجه أحمد في المناقب وهو في ذخائر العقبى بلفظه، قال وعن قتادة عن عطاء عن
ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ النجوم أمان لأهل الأرض من
الفرق وأهل يتي أمان لأمم من الاختلاف فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا
فصاروا حزب الشيطان، قال أخرجه الحاكم وقال الحاكم (٢) في المستدرک هذا حديث
صحيح الإسناد، وفي ذخائر العقبى بالإسناد إلى أبي ذر رضي الله عنه سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل أهل يتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه
من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى ومثل باب حطة لبني إسرائيل قال
أخرجه الحاكم من وجهين عن أبي إسحق، هذا لفظ أحدهما، ولفظ الآخر إلا أن
مثل أهل يتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل باب حطة إلى آخره
قال وكذا هو عند أبي يعلى في مسنده قال وأخرجه الطبراني في الصغير والوسط
من طريق الأعمش عن أبي إسحق ورواه في الوسط أيضاً من طريق الحسن بن
عمرو الفقيمي وأبو نعيم عن أبي إسحق ومن طريق سمالك (٣) بن حرب عن حنش قال
وأخرجه أبو يعلى أيضاً من حديث أبي الطفيل (٤) عن أبي ذر رضي الله عنه بلفظ أن
الإسناد به صحيح

(١) أي كل الزمان قال في الصحاح وقولهم لأفعله أخرى الليالي أي أبداً وأخرى المنون
أي آخر الدهر اه (٢) هو أبو عبد الله بن البيع المعروف المشهور اه (٣) بكسر أوله اه عن
خط المؤلف عليه السلام هو سمالك بن حرب بن أوس بن خالد التهملي الكوفي ذكره ابن حجر
في الطبقات اه (٤) اسمه عامر بن وائلة صحابي هو آخر الصحابة موتاً على الإطلاق اه من
خط العلامة الجنداري

مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان
مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة، قال واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب
عن ابي ذر رضي الله عنه، قال وكذا اخرجه الفقيه أبو الحسن المغازلي وزاد ومن
قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال، وعن ابي الصهباء عن سعيد بن جبير عن
ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي
فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو
نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه أبو الحسن المغازلي في المناقب الا انه قال ومن
تأخر عنها هلك، وعن عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال مثل
اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار، وعن أبي
سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم
مثل باب حطة في بني إسرائيل من دخله غفر له قال رواه الطبراني في الصغير
والاوسط، وفي كتاب الجواهر للقسم بن محمد اليميني المعروف بالشقيني وذخاير العقبي
لحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل
بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه المسلا في
سيرته، وفيهما أيضا عن علي عليه السلام مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها
نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زخ في النار قال اخرجه ابن السري، وفي الشفاء
للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال معرفة آل محمد براءة من
النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب، وفي جامع
الاسيوطي اخرج البزار عن ابن عباس، وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي
ذر (١) قوله ﷺ مثل (٢) اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف
عنها غرق، وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الأكوع قوله ﷺ النجوم امان
لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي (٣)، والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه
قوله ﷺ انما مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها
هلك ومثل باب حطة في بني إسرائيل، وابن أبي شبة (٤)، ومسدد، وابو يعلى في

(١) قال العزري حديث صحيح وقال لناوي ولهذا ذهب جمع الى ان قطب الاولياء لا يكون
الا منهم اه من خط العلامة الجنداري (٢) في نسخة انما مثل اه (٣) قال في شرح الجامع
يحتمل ان يراد علماءهم ويحتمل ان يراد العموم لأن الله لما خلق الوجود تكملة للنبي صلى الله
عليه وآله وسلم كان بقاء العالم مع دوام ذريته قال وهذا حديث حسن اه من خط العلامة
الجنداري (٤) ابن أبي شبة ثلاثة نجبا مصنفون عثمان بن أبي شبة، والقاسم، وعبد الله صاحب
المسند وكنيته أبو بكر وهو المراد اذا اطلق في سائر الكتب، وروى عنه الستة وعدم المسيد صارم

مسند الطبراني في الكبير وابن عساكر عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه
 قوله ﷺ النجوم امان لاهل السماء واهل يتي امان لامتى ، والحاكم عن ابن عباس
 قوله ﷺ النجوم امان لاهل الارض من الفرق واهل يتي امان لامتى من الاختلاف
 فاذا خالفها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب إبليس ، والطبراني في الكبير عن ابن عباس
 قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من سره أن يحيى حياتى ويموت مماتى ويسكن
 جنة عدن غرسها ربي فليوال علياً من بعدى وليوال وليه وليقتد باهل بيتى من
 بعدى فانهم عترتى خلقوا من طينتى ورزقوا فهمى وعلمي ويل للمكذبين بفضلهم من
 امتى القاطعين فيهم صلتى لأنهم الله شفاعة ، والترمذى عن جابر قوله صلى الله
 عليه وعلى آله وسلم يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما أن اخذتم به لن تضلوا كتاب الله
 وعترتى اهل بيتى ، واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه
 وعلى آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله جبل ممدود ما بين السماء والارض
 وعترتى اهل بيتى وإنهما لن يفترقا حتى يرداعلى الحوض ، والترمذى ومسلم عن زيد
 بن أرقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا
 بعدى ثقلين أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض
 وعترتى اهل بيتى ولا (١) يفترقان حتى يرداعلى الحوض فانظروا كيف تخلفوني (٢) فيهما ،
 ورواه السهوي في جواهر المقدين ، واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن أرقم قوله
 صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما بعد أيها الناس فانما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي
 فأجيب وإنى تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به
 واخذ به كان على الهدى ومن اخطأ ضل فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل
 بيتى اذ كرم الله في اهل بيتى ، وابن أبي شيبه وابن سعد (٣) واحمد وابو يعلى عن أبي سعيد
 الخدرى قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني أوشك أن ادعى فأجيب وإنى تارك
 فيكم الثقلين كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتى وإن

(قوله) خلقوا من طينتى ، كناية
 عن شرفهم أو حقيقة والمراد به
 ما يوضع في النطقة كما قد فسر به
 قوله تعالى « من سلالة من طين »
 والاضافة في طينتى على هذا لادنى
 ملازمة (قوله) ثقلين أحدهما الخ ،
 نقل من خط المؤلف الثقلين مظن

(قوله) والمراد به ما يوضع الخ ،
 يؤخذ تحقيق المراد من غير الحاشية
 اه ح عن خط شيخه

الدين في نقات محدث الشيعة ومسند بن مبرهه صاحب السند من مشايخ الستة اه من
 خط العلامة الجندارى (١) في نسخة ولن يفترقا اه (٢) في حديث زيد بن
 أرقم عند هذه الرواية اذكر كرم الله في اهل بيتى ثلاثا فقال حسين بن سبرة
 ومن اهل بيته يزيد أليس نسائه من اهل بيته قال ان نسائه من اهل بيته ولكن
 اهل بيته من حرم الصدقة بعده قال ومن هم قال آل علي وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس
 قال أكل هؤلاء حرم عليهم الصدقة بعده قال نعم ، وفي أمالي الرشد بالله فقلنا زيد من آل
 فقال الخ اه من خط العلامة الجندارى (٣) محمد بن سعد صاحب الطبقات وأبو يعلى هو احمد
 ابن علي بن المثنى الموصلي صاحب السند اه

اللطيف الخبير خبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني
 فيها ورواه السهمودي في كتاب جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط
 أيضا وفيه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله
 يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن لم يركبها مات ميتة يومئذ
 حطة من دخله غفرت له الذنوب، وعبد بن حميد وابن الاباري عن زيد بن ثابت قوله
 صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله
 وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا (١) حتى يردا علي الحوض، والطبراني في الكبير عن
 زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إني لكم فرط وانكم واردون علي الحوض
 عرضه ما بين صنعا الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدام الذهب والفضة فانظروا
 كيف تخلفوني في الثقلين قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب
 طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فتمسكوا به لن تزلوا ولن تضلوا (٢) والاصغر عترتي اهل
 بيتي وانهما لن يفترقا (٣) حتى يردا علي الحوض وسألت لهما ذلك ربي ولا تقدموه فتهلكوا
 ولا تعلموها (٤) فانهما اعلم منكم، واحمدو الطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى
 آله وسلم إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي
 اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، والطبراني في الكبير وابو يعلى
 في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس إني تارك
 فيكم ما أن اخذتم به لن تضلوا بعدي أمرين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل
 ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض،
 والحاكم في مستدركه عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيها الناس
 إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان اتبعتموها كتاب الله وعترتي اهل بيتي تعلمون
 أني اولى بالموثقين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه، وابن أبي شيبة
 والخطيب (٥) في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله قوله صلى الله عليه وعلى آله

(قوله) أني لكم فرط، الفرط
 بفتحين المتقدم في طلب الماء
 يعني الدلا والرشاء (قوله) بصرى،
 كحبل يلد بالشام وقرية ببغداد
 ذكره في القاموس

(١) يتفرقا كذا صح في نسخة المؤلف اه (٢) في نسخة ولا تضلوا اه (٣) في نسخة
 المؤلف في هذا وفيما سيأتي يتفرقا اه (٤) حجة في اطلاق اللفظة على معنيها الحقيقي
 والمجازي اه من خط الولي ضياء الدين رحمه الله ولعل المجاز في تعليم القرآن اه
 (٥) الخطيب الشيخ احمد بن علي بن ثابت الحافظ حدث عنه السيد أبو طالب والمرشد بالله
 وامم، وله في فنون الاصطلاح تأليف متعددة قال ابن حجر قل أن يوجد من فنون الحديث
 الا والخطيب فيه مصنف قال في النخبة عن بعضهم كل من جاء بالخطيب يعرف له بالتقديم
 قوله في المتفق والمفترق مثاله الاسماء المشتهية في الاسم واسم الأب أو الجسد نحو محمد بن عبد
 الله الحضرمي مطين محمد بن عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن الحسن احمد بن علي الابار

وسلم تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله وعترتي اهل بيتي ،
والطبراني في الكبير عن ابى سعيد الخدرى قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأنى
قد دعيت فاجبت انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله جبل ممدود بين السماء والارض
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني
فيهما، والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابى الطفيل عن زيد بن ارقم قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأنى قد دعيت فاجبت انى تارك فيكم الثقلين احدهما
اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما
لن يفترقا حتى يردا على الحوض ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، والطبراني في الكبير عن ابى الطفيل
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انى لاجد لنبى الا نصف عمر الذى
كان قبله وانى اوشك ان ادعا فاجيب فما أنتم قائلون ، قالوا نصحت ، قال أليس تشهدون
ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد
الموت حق قالوا نشهد قال وأنا أشهد معكم ألا هل تسمعون فاني فرطكم على الحوض وانتم
واردون على الحوض وان عرضه أبعد ما بين صنعاء وبصرى فيه أقذاح عدد النجوم من
فضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف
بيد الله وطرف بآيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتي وان اللطيف الخبير
نبأنى أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض فساءلت ذلك لهما ربى فلا تقدموهما
فهل كوا ولا تقصروا عنهما فهل كوا ولا تعلمون فأنهم أعلم منكم من كنت أولى
به من نفسه فعلى وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، والطبراني في الكبير
والحاكم (١) والحاكم عن ابى الطفيل (٢) عن - ذيفة بن أسيد (٣) من حديث طويل

احمد بن علي بن النثى ، وأما المؤلف والمختلف فما اختلف خطأ واختلف لفظاً نحو جرير
وحرير وبشر وبسر ويزيد وبريد وفيه تأليف للخطيب أيضاً اه من خط العلامة الجندارى
(١) هو احمد بن علي الترمذى صاحب نوادر الاصول اه من خط العلامة الجندارى (٢) آخر
الصحابة موتاً على الاطلاق توفي سنة ١٠٨ وقيل سنة ١١٠ اه من املا سيدنا العلامة عبد
الرحمن بن محمد الحيمى رحمه الله (٣) بفتح الهزة وكسر السين اه (*) أسيد بالتصغير ليس
الا في الانصار ولا يوجد في المهاجرين وأسيد بلفظ المكسر ليس الا في المهاجرين ولا يوجد في
الانصار ذكر ذلك النووى في شرح مسلم اه وسياق فى بحث أحاديث الغدير نقل عن جامع
الاصول فى ضبط اسم حذيفة بن أسيد ان أسيد بفتح الهزة وكسر السين وهو من غفار
فينظر فى صحة هذا الضابط الذى ذكره النووى رحمه الله وفى جامع الاصول ما لفظه عند
ترجمة حذيفة بن أسيد هو أبو سريحة وحذيفة بن أسيد بن خالد بن الأغوس بن الوقعة بن
حرام بن غفار بن مليل الغفارى هكذا نسبة خليفة وقال ابن الكلبى هو حذيفة بن أسيد بن

نحو حديث زيد بن أرقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم وإني سألتكم حين تردون علي الحوض عن التقلين فانظروا كيف تخافوني فيهما الثقل الأكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن يتفصيا حتى يردا علي الحوض، وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما نقل رسول الله ﷺ في مرضه والبيت خاص بمن فيه قال ادعوا لي الحسن والحسين فدعوهما فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال وجعل علي يرفعهما عن وجه رسول الله ﷺ ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعا مني وأتمتع منهما فإنه سيصيبهما بعدي أثره (١) ثم قال يا أيها الناس إني خلفت فيكم كتاب الله (٢) وعترتي أهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي أما إن ذلك لن يفترق حتى القاه على الحوض، وفي الكامل المنير (٣) للقسم بن إبراهيم عليه السلام عن النبي ﷺ أنه قال في حديث طويل وإني سألتكم حين تردون علي عن التقلين فانظروا كيف تخلفوني فيها قالوا وما التقلان يا رسول الله قال الأكبر

(قوله) أثره، الأثره مثل قبضة اسم من الاستئثار وهو الاستبداد وفي القاموس الأثره بالضم المكرمة المتوارثة والجذب والحالة غير مرضية (قوله) كالمضيع لسنتي، لعل هذا من باب القلب أعني تشبيه الكتاب بالسنة وكذا قوله والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي

خالد بن الأعور بن واقعه بن حرام بن غفار وكان ممن بايع تحت الهجرة بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين روى عنه أبو الطيب والشعبي اه سرحة بفتح السين المهمة وكسر الراء والحاء المهمة وأسيد بفتح الهيمزة وكسر السين المهمة وبالدال المهمة والاعوس بفتح الهيمزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسین المهمة والوقعة بفتح الواو وكسر القاف والعين المهمة وحرام ضد حلال ومليل بضم الميم وفتح اللام الأولى والأعور مثل الأعوس إلا أنه أليّن وإن واقعه بكسر القاف والعين اه (١) بفتح الهيمزة والناء اه نهاية وفي ديوان الأدب في باب فعل بفتح الفاء والعين، الأثره الاسم من الاستئثار بالشئ اه (٢) ظنن في نسخ بعده وسنتي الخ اه (*) في المجموع وتيسير المطالب كتاب الله وسنتي وعترتي اه ولفظه في أمالي أبي طالب وعن علي عليه السلام قال لما نقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه والبيت خاص بمن فيه قال ادعوا الحسن والحسين قال فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال فجعل علي يرفعهما عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعا مني وأتمتع منهما فإنه سيصيبهما بعدي أثره ثم قال أيها الناس إني قد خلفت فيكم كتاب الله وسنتي وعترتي أهل بيتي فالمضيع إلى آخر ما هنا ثم قال قلت وهذا الحديث مبين لوجه الجمع بين ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر مع الكتاب السنة وحدها وما في حديث الغدير المتواتر فإنه ذكر مع الكتاب العترة فقط فإنه لا منافاة بين استخلاف السنة مع الكتاب واستخلاف العترة مع الكتاب فتكون الثلاثة الكتاب والسنة والعترة مستخلفات على الدلالة والهداية كما نصه هذا الحديث اه من خط سيدى العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (٣) كتاب الكامل المنير في الرد على الخوارج في بعض نسخه أنه لقاسم بن إبراهيم وفي بعضها أنه لابن خيران وفي مطلع البدور في ترجمة ابن خيران «من جلالت أنه التمس الكامل المنير بينه وبين القاسم ابن إبراهيم وأحاديث الكامل منها مرسل ومنها ما يسند عن عبد الرزاق لا متصلا بل يقول وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة الخ ومن غرائب أن الانبياء يعلمون الغيب واحتج بقوله تعالى «فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول» اه من خط العلامة الجندارى

(قوله) وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري ، وجد في نسخة

٥٣٥

المؤلف ينظر في امالي المرشد بالله
ان شاء الله تعالى

مهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض طرف بيد الله وطرف بأيديكم فتمسكوا
به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي اهل بيتي فقد نبأني الطيف الخبير
انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفي الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن
الحسين بن زيد بن علي عليه السلام قال قال النبي ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ألا
وهما الخليفتان بعدي (١) ، وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه إسناداً متصلاً
الى علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيها ، وفي امالي المرشد بالله بإسناده
الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيها ، وفيه بالاسناد الى أبي سعيد الخدري قال قال
رسول الله ﷺ أيها الناس اني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا (٢) واحدها
أكبر من الآخر كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفيه أيضاً بالاسناد الى أبي سعيد وزيد بن
ارقم قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي
كتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى
يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيها ، وفي كتاب المحيط بالامامة
بالاسناد الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى أبي سعيد الخدري قال
سمعت النبي ﷺ يقول أيها الناس اني قد تركت بينكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا
بعدي الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل جبل ممدود ما بين
السماء والارض وعترتي اهل بيتي ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، وفيه
بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسنداً الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي ﷺ
يقول إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان
(١) في نسخة من بعدي اه (٢) ظن في نسخ بعد هذا بالثقلين وفي حاشية على قوله وأحدهما
الضمير يعود الى معنى ما فعتها متى كما تقدم في كلام النهاية اه

(قوله) ينظر الخ ، نظر في الامالي
وهو بلفظها الا أنه زاد قلت
يارسول الله ومن اهل بيتك قال
آل علي وآل جعفر وآل عباس
وآل عقيل وبعده من طريق أبو
عوانة الى زيد بن ارقم قال صلى
الله عليه وآله وسلم إني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل
بيتني فانظروا كيف تخلفوني فيها
قال قلنا ومن اهل بيته قال آل
علي وآل جعفر وآل العباس . وفيها
عن أبي سعيد وزيد بن ارقم قال
صلى الله عليه وآله وسلم إني تارك
فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا
من بعدي كتاب الله جبل الخ
بغير الزيادة من طريق الطبراني ،
وفيها من طريق كثير بن عبد الله
عن أبيه عن جده قال صلى الله عليه
وآله وسلم تركت فيكم أمرين لن
تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله
وسنة نبوته . وفيها عن أبي سعيد
قال صلى الله عليه وآله وسلم إني
تارك فيكم الثقلين كتاب الله واهل
بيتني . وفيها من طريق أبي الشيخ
عن أبي سعيد قال صلى الله عليه
وآله وسلم تركت فيكم ما إن تمسكتم
به لن تضلوا الثقلين كتاب الله الخ
وفيها من طريق أبي الشيخ عن

أبي سعيد لا تعلموا اهل بيتي فهم أعلم منكم ولا تشتموهم فتضلوا . وفيها عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ان لهذه الامة فرقة وجماعة
فجماعوها اذا اجتمعت فاذا افتترقت فارقبوا اهل بيتي فيكم قال سألوا سألوا واذا حاربوا فحاربوا فانهم مع الحق والحق معهم ولن
يفارقوه . وفيها من طريق الطبراني عن سلمان قال انزلوا آل محمد منزلة الرأس من الجسد وبمنزلة العين من الرأس فان الجسد لا يهتدي الا
بالرأس والرأس لا يهتدي الا بالعين . وفيها من طريق أبي عبد الله المؤلف الجامع عن أبي سعيد مرفوعاً انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة
من دخله غفر له . وفيها عن علي عليه السلام اهل بيتي كالنجوم كلما أقل نجم طلع نجم اه من خط العلامة الجنداري

من بعدي وإني لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال وروى ذلك بإسناد عن زيد بن أرقم وإني ذر وجير بن مطعم وغيرهم ، وفي حقائق المعرفة للإمام أحمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمة أخي موسى اقترفت إلى إحدى وسبعين فرقة واقترفت أمة أخي عيسى على (١) اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي من بعدي على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة إلا فرقة واحدة (٢) فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا (٣) وضحوا بالبكاء وأقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا بعدك بمعرفة النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نتمتع عليها فقال صلى الله عليه وآله وسلم إني تارك فيكم ما إن تمسكن به لن تضلوا من بعدي أيدياً كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ، قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر (٤) وكل فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول ، وأخرج مسلم عن يزيد بن حيان (٥) قال قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ثقلين أحدهما كتاب الله وحبل الله من بعدي من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة وعترتي أهل بيتي فقلنا من أهل بيته نسأوه فقال لا أيم الله أن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع إلى أبيها وفومها ، أهل بيته أصله وعشيرته وعصبته الدين حرموا الصدقة بعده ، وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال أخرج الحاكم في المستدرك من ثلاث طرق وفي كل منها أنه صحيح على شرط الشيخين ، ولفظ الطريق الأول لما رجع النبي ﷺ من حجة الوداع ونزل بقدير خم ثم بدوحات (٦) فقامت ثم قام ثم قال كاني قد دعيت فاجبت أني تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل وعترتي فانظروا كيف تحلقوني فيها فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض

(قوله) فقامت ، أي كملت

(١) في نسخة إلى اه (٢) رواه الترمذي ورواه أحمد وأبو داود بمعناه اه من أرجوزة التمازي في علم الكلام اه (٣) ضاق بالامر ذرعه وذراعه وضاق به ذرعا ضعفت قوته ولم يجد من المكروه فيه مخلصاً اه قاموس (٤) ينبغي أن يحمل على خبر الثقلين لأعلى خبر الافتراق فقد قدح فيه طوائف وجزم ابن حزم وابن العربي في العارضة بأن آخره باطل وذكر السيد أبو طالب أن فرقة ردت ذلك الخبر وقد صنف ابن مطين الحسكي وريقات في إبطاله ، وحاصله أنه لا يروى إلا عن معاوية ورد عليه محمد بن الحسن بن القاسم وزاد أنه روى عن أبي هريرة وغيره وذلك لا يجدي لأن القادح ينزع في زيادة كلها هالكة إلا فرقة وقال ابن حزم هذه من دسائس الملحدة وفي التنوير قال أبو محمد بن حزم هذه الزيادة باطلة موضوعة مكذوبة ومثله ذكر السيد محمد بن إبراهيم اه من خط العلامة الجنداري (٥) بإلية اللشاه التحفانية قال في الخلاصة يزيد بن حيان التميمي عن زيد بن أرقم اه وفي بعض نسخ الغاية عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم اه (٦) هي الشجر الملتف واحدها دوحه اه

ثم قال، الله تعالى مولاي وأنا ولي كل مؤمن، ولفظ الطريق الثانية نزل رسول الله
بين مكة والمدينة عند سمرة خمس دوحات عظام فكس الناس (١) ماتحت السمرة
ثم راح ﷺ عشية فصلى ثم قام خطيباً فحمد الله عز وجل وأثنى عليه وذكر ووعظ
فقال ماشاء الله أن يقول ثم قال أيها الناس اني تارك فيكم أمرين لن تضلوا ان
اتبعتوهما وهما كتاب الله وأهل بيتي عترتي، ولفظ الطريق الثالثة اني تارك
فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي وأنها لن يفترقا حتى يردا علي الخوض،
وأخرجه الطبراني وزاد في آخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلکوا
ولا تقصروا عنهما فتهلکوا، وقد روى حديث الثقلين الجماهير من أصحاب رسول
الله ﷺ وأهل بيته كعلي عليه السلام وأبي ذر وأبي سعيد الخدري وأبي رافع مولى
رسول الله ﷺ وام هاني وام سلمة وجابر وحذيفة بن أسيد الغفاري وزيد بن ارقم
وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم
وعقبة بن عامر وأبي أيوب الانصاري وأبي شريح الخزازي وأبي قدامة الانصاري
وابن ليلى وابني الهيثم بن التيهان (٢) وغيرهم، وفي استقصاء مخرجه وطرقه تطويل
لا يليق بهذا الكتاب (٣)، ونحوه حديث السفينة وما ذكرنا كاف في تحصيل المطلوب
« احتج » النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره ان
كثيراً من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان
قولهم حجة لانكر ولو نادراً (و) الجواب أنا (لانسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة)
وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون لعذر ولو سلم فغايتة افادة الظن لكونه
اجماعاً سكوئياً والظن يضمحل اذا قابله قاطع ﴿ مسألة ﴾ اختلف فيما اتفق عليه
اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة، ولما
كانت هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولاً على

(قوله) والجواب أنا لانسلم اجماع
الصحابة على أنه ليس بحجة، يقال
المذكور في استدلال المخالف أن
مخالفة الصحابة مع عدم انكار
الباقين دليل على عدم الحجية ولم
يذكر المخالف أن الصحابة اجماعاً
على أنه ليس بحجة ولعل ما ذكره
المؤلف عليه السلام يترتب على
اجماعهم على المخالفة لهم اذ من لازم
هذا الاجماع اجماعهم على أنه ليس
بحجة ولو قال ولانسلم اجماعهم
على المخالفة لكان واضحاً

(١) وكنست البيت كنساً من باب قتل وكنس الظي بيته وكنس الظي كنوساً
من باب نزل دخل كنسه اه مختصراً من الصباح (٢) اسمه مالك قال ابن هشام ويقال
التيهان مخفف ومنقل كقولك ميت وميت وهو أنصاري من الخرج اه من سيرة ابن
هشام من موضعين (٣) وقال الاصفهاني في شرح مختصر المنتهى أن الخبر آحادى اه لأن
جميع طرقه ترجع الى زيد بن ارقم وان جاء عن غيره فلم يبلغ حد التواتر فينظر والمهدى
ذكر في منهاجه أنه ظنى والله أعلم « قلت » قال الحاكم في المستدرک هذا حديث
دخل في حد التواتر وعده السيوطي في المتواترات اه وفي حاشية قد عرفت ان المصنف
هنا ذكر عشرين من الصحابة أخرجه عنهم الأئمة فحقاء التواتر على بعض العلماء غير قاطع اه
من خط سيدى العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله

ظاهرة بل يدل على أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم (١) لكونهم أقرب إلى رسول الله ﷺ وأولى بالحفظ وأعرف من غيرهم بمواقع الأخبار وتواريخها، وآخرون بأنها حجة في المنقولات المستمرة كالآذان والاقامة والصباح والمدة دون غيرها حتى أنهم لو اجتمعوا على كون الاقامة فرادى (٢) وجب على الكل إتباعهم وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب (٣) أنه على ظاهره وأنه حجة في جميع الأحكام والمختار ما عليه الجمهور (٤) وهو أن (اجماع) أهل (المدنية غير حجة) لأن أدلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الأمة (٥) (و) أما قولهم أنه ثبت (قضاء العادة) (٦) بأن اتفاق من العلماء المجتهدين الأحقن بالاجتهاد لا يكون إلا (عن) دليل (راجع) على غيره يقتضي بأن إجماعهم حجة ظنية، فجوابه أنه (ممنوع) لجواز أن يكون

(قوله) المجتمعين، يعني في المدينة وقلة غيبتهم عنها فيحصل تشاورهم وتناظرهم فإذا اتفقوا فبعد علم اطلاع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه (قوله) (الاحقن بالاجتهاد)، احتراز من مجتمعين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي فاعلمه غير واقعين على وجوه الأدلة من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله وفعل الصحابة في زمانه ووجوه الترجيح (قوله) يقتضي، أي الدليل الراجع (قوله) حجة ظنية، قال البرماوي إذا قلنا إن اجماع المدينة حجة فقال الأنباري والمالكلي ليس كاجماع الأمة حتى ينسق مخالفة وينقض حكمه وإنما هو مأخذ شرعي فقط (قوله) وإنما هو مأخذ شرعي فقط، قال البرماوي بمد هذا وبالجملة فالمسئلة ملوية الدليل موصوفة بالاشكال افردت بالتصنيف صنف فيها الصيرفي اه

(١) وقد أشار إليه الفاضل في القديم ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم اه زركشي (٢) أي اتعاظ الاقامة في الصلاة فرادى لا مثنى اه (٣) والابهرى من أصحاب مالك اه (٤) في زاد المعاد في قوله فصل ثم كان صلى الله عليه وآله وسلم يسلم عن يجنبه السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره كذلك إلى قوله وليس مع القائلين بالتسليمه غير عمل أهل المدينة، قال يعني ابن عبد البر وهو عمل قد توارثوه كباراً عن كبار ومثله لا يصح الاحتجاج به لأنه لا ينفي لوقوعه في كل يوم مراراً، وهذه طريقة قد خالفهم فيها سائر الفقهاء والصواب معهم يريد الفقهاء والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تدفع وترد بعمل أهل بلد كائناً من كان وقد أحدث الأمراء بالمدينة وغيرها في الصلاة أموراً استمر عليها العمل ولم يلتفت إلى استمراره، وعمل أهل المدينة الذي يحتاج به ما كان في زمن الخلفاء الراشدين، وأما عملهم بعد موتهم وبعد انقراض عصر من بها من الصحابة فلا فرق بينه وبين عمل غيرهم والسنة تحكم بين الناس لا يعمل أحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلفائه اه وفي كون عمل أهل المدينة أيام الخلفاء حجة مبنى على أن عمل الخلفاء الأربعة حجة وفيه ما ذكره المؤلف بقوله ونحوه قول الشيخين الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٥) والأصل عدم دليل آخر اه فصول بدايع (٦) عبارة فصول البدايع، لهم أولاً أن العادة قاضية بعدم اجماع مثل هذا الكثير من المحصورين في مهبط الوحي الواقفين على وجوه الأدلة والترجيح إلا عن راجح وجوابه منع ذلك لما علم من ثقت الصحابة قبل زمان صفة الاجماع فيجوز أن يكون لغیرهم متمسك راجح لم يظلموا عليه وبهذا ليس احتمالاً بعيداً اه

﴿مسئلة﴾ اجماع أهل المدينة (قوله لأن أدلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم، أقول لم يستدلوا بأدلة الاجماع حتى يرد عليهم إنما دليلهم قوله قضاء العادة الخ

متمسك غيرهم أرجح قرب راجح لم يطلع عليه البعض (وان سلم لزم في كل جمع كذلك (١)) أي كجمع المدينة (إذ لا أثر للاطلال) ومالك (٢) لا يقول به وإن قال به غيره كما حكى الامدني وغيره عن بعض القول بأن إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم وقيل بل إجماع البصرة والكوفة (٣) فقط حكاه الشيخ أبو اسحق في المصنف وقيل إجماع أهل الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل إجماع الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم أيضاً أن لا يعتد بخلاف أكبر علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة وفي الشام وفي المدين وفي غيرها وبطلانه معلوم (و) قالوا في الاحتجاج على حجية إجماع المدينة ثانياً قال رسول الله ﷺ (أما المدينة كالكبير الخبير) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد والترمذي عن جابر بن عبد الله ولفظه (أما المدينة هي كالكبير تنفي (٤) خبئها وتنصع (٥) طيها) ونحوه قوله ﷺ المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وأرض

(قوله) ومالك لا يقول به ، أي بالزوم في كل جمع كذلك (قوله) ويلزم ، عطف على قوله سابقاً لزم في كل جمع (قوله) أما المدينة كالكبير الخ ، هذا من الأدلة لمزية عند ابن الحاجب لما ذكره المؤلف (قوله) وتنصع طيها ، في مشارق الأنوار الكبير هو زق الحداد ينفض به تنفي بتخفيف القاء وروي بتشديد القاف من التنقية خبئها هو بالفتحات وروي بضم الخاء ساكن الباء خلاف الطبيب والمراد به هاهنا من لا يليق بالمدينة وتنصع بالنون والصاد المهمة من باب التفعيل أو الافعال معناه تخلص وتميز طيها بتشديد الباء وفتح الباء

(١) فيه ما لا يخفى على العارف اهـ (٢) الذي قرره المحقق العضد وتبعه شراح كلامه صريح في أن مالكا رحمه الله تعالى لا ينص لزوم ذلك في كل جمع اتفق فيه ما اتفق في جمع المدينة لكن لم يتفق في غير المدينة ما اتفق فيها من إجماع الجمع الكثير من العلماء المنحصرين الاحقين بالاجتهاد وأرادوا بالتصريح اجتماعهم في المدينة وقلة غيبتهم عنها حتى لو اتفق عدتهم أو أكثر متفرقين في البلاد أو مختلطين بمن خالفهم أو غائبين عن بلدهم يعتبروا نقض العادة باطلهم على الراجح واحتزوا بقولهم الاحقين بالاجتهاد عن منحصرين في موضع آخر لا يكون مهبطاً للوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفعل أصحابه في زمانه ووجوه الترجيح فانه لا شك في أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك فحينئذ تميز كون متمسك غيرهم أرجح من متمسكهم لا يخفى بعده والله أعلم ، والحاصل أن كل واحد من المذكورات مانع من المباحنة والمذاكرة بينهم وإظهار الحق أما التفرق فظاهر وأما الغربة فبسبب اشتغالهم بمشقة الغربة وبسبب الخوف من المخالفين وأما الاختلاط فللوجهين الآخرين مع أن في الاختلاط بالمخالف قد تضيع القطرة الصحيحة التي فطر عليها الانسان فلا وثوق بإجماعهم حينئذ اهـ (٣) كان في الكوفة ابن مسعود وعلي عليه السلام والحسنان وابن عباس رضي الله عنهم أولاً وبالشام أبو الدرداء وبلال وعبد الله بن عمر وعبد الله بن أنيس وغيرهم وبالبصرة عمران بن الحصين وأنس أخراً ومعتل بن يسار وغيرهم وبمحضر أبو امامة الباهلي اهـ من خط العلامة الجندي (٤) الرواية المشهورة بالقاء وقد تقدمت (٥) وقد جاء في رواية بالقاف فان كانت مخففة فهو من استخراج المخ أي يستخرج خبئها وإن كانت مشددة فهو من التنقية وهي افراد الجيد من الردي اهـ نهاية من مادة النون مع القاف (٦) قال في تفسير ذلك أي تخرجه منها وهو من النفي وهو الابعاد عند البلد يقال نقيته أنقيه إذا أخرجه عن البلد وطردته اهـ (٥) قال البرماوي بالصاد والعين المهملتين وأول الفصل مثناة من تحت طيها بالتمديد مرفوع بالفاعلية على المشهور وروى بالنصب فتصنع بتثناة من فوق والفاعل ضمير المدينة لكن قال القراء ولم أجد لتنصع في الطيب وجهاً وإنما وجه الكلام يتنصع طيها

المهجرة ومبوء الحلال والحرام أخرجه الطبراني في الاوسط عن أبي هريرة « قلنا »
 ماذا كرموه من الاحاديث (غير مفيد) للمطلوب لانه انما يدل على فضلها لما علم من
 وجود الباطل فيها كالفسوق والمعاصي (١) ولا دلالة على إفتاء الخطأ عما اتفق عليه أهلها
 بخصوصه والا لزم في غيرها من سائر البقاع التي رويت في فضلها اخبار (لوصف غيرها
 كذلك) أي كالمدينة مثل قوله ﷺ في مكة ما أطيبك من بلد وأحبك إلي لولا أن
 قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك أخرجه الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم
 في مستدركه عن ابن عباس، وكقوله ﷺ انك خير ارض الله وأحب ارض الله إلى الله
 ولولا اني اخرجت منك ما خرجت أخرجه احمد في مسنده والترمذي وابن ماجه وابن
 حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمر، وروى عن جابر
 عنه ﷺ انه قال لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة، وقوله ﷺ في الشام
 الشام صفوة الله من بلاده إليها يجتبي (٢) صفوته من عباده من خرج من الشام إلى غيرها

(قوله) بخصوصه، الضمير لا إفتاء
 الخطأ (قوله) لا يسكن مكة سافك
 دم الخ، دليل على إخراج مرتكب
 المعصية في الحرم

أي يفوح ويروى ينضح اه وفي النهاية في مادة النون مع الصاد، فيه، المدينة كالكبر الخ تنضح
 أي تخلصه شيء ناصع أي خالص وانصح أظهر ما في نفسه ونصح الشيء ينصح اذا وضح وبان
 وروى ينصح طيبها ويروى بالباء والضاد المعجمة وقد تقدم اه نهاية قال في المتقدم بعد ذكر
 هذه الرواية كذا ذكره الرغزباني وقال هو من أبضعت بضاعة اذا دفعها اليه، يعني ان
 المدينة تعطي طيبها ساكنها وقد روى بالضاد والهاء المعجمتين وبالحاء المهملة من النضح والنضح هو
 رش الماء اه (١) قال امام الحرمين ولو يطلع مطلع على ما يجري بين لابتها من المخازي لفضى
 العجب اه أسنوى (٢) قال المناوي يجتبي ينتقل من جبوت الشيء وجبته جمعه اه من شرح
 العزني والصفوة بالكسر خيار الشيء وخلاصته اه نهاية وقيل بتبليها اه والاحاديث في
 فضل الشام كثيرة جداً اه من خط العلامة الصفي الجنداري رحمه الله

(قوله) انما يدل على فضلها، أقول لا يجتبي أنه دال على نفي الخبث ويشكل بقاء الفساق فيها اذ هو
 خبث وبقاء المنافقين فيها وقد قال الله تعالى ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة
 فالظاهر أن نفي الخبث انما يكون عند خروج الدجال وبرشد اليه حديث أبي هريرة وفيه
 لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة أشرارها كما ينفي الكبر خبث الحديد وحيث فلا دليل على
 اجماع أهلها للمستدل بالحديث الا عند آخر الزمان (قوله) مثل قوله صلى الله عليه وآله
 وسلم في مكة، أقول الاحاديث التي ساقها في مكة دالة على فضل البقعة ومحبة صلى الله عليه
 وآله وسلم لها ولا تعرض فيها لسكانها وأحاديث المدينة دالة على أنه لا يبقى بها خبث فدل على
 طيب أهلها فكان شبهة للمستدل على تلك الدعوى (قوله) لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء
 بنميمة، أقول هو خير في معنى الأمر والمراد لا يسكنها من كان بهذه الصفة لانه اخبار فانه
 يشكل عن سكنها من الفريقين

فبسخطة (١) ومن دخلها من غير هافير حجة أخرجه الطبراني والحاكم عن أبي امامة (٢) (ونحوه) أي نحو إجماع أهل المدينة (قول الشيخين) أبي بكر (٣) وعمر في أنه غير حجة خلافاً لشذوذ من الناس فقالوا إنه حجة (و) استدلوأ بقوله ﷺ (اقتدوا بالذين من بعدي) (٤) أبي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالافتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما، والجواب أنا لانسلم أنه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل المقلدين خاصة والحديث

(١) يحتمل أن ذلك أن كان من أهلها لغير حاجة اه (٢) قال الشيخ حديث صحيح اه عزري (٣) اسمه عبد الله اه (٤) قال الامام القمم بن محمد بن علي عليه السلام ماصورته، الذي روى سرفوعاً اقتدوا بالذين من بعدي الخ عبد الملك بن عمير، قال السيد أبو طالب عليه السلام أنه كان من أعوان بني أمية ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الناصر للحق عليه السلام ان عبد الملك بن عمير هذا كان شرطياً على رأس الحجاج وكان عاملاً لبني أمية وكان وصياً لابن هبيرة ولبنى مروان وصراً بصحاب علي عليه السلام وهم جرحى فجعل يجهز عليهم ويقتلهم وهو عند بعض أهل الحديث مجهول ذكر ذلك في كتاب المحيط بالامامة وقال الذهبي في الميزان بعد أن قال فيه الثقة وقال وكان من أوعية العلم لما كان من أشكاله أي الذهبي ولكنه لما طال عمره ساء حفظه وكان يدلس وقال قال أبو حاتم ليس بمحافظ تغير حفظه وقال احمد ضعيف يسلط وقال ابن معين غلط وقال ابن خراش كان شعبة لا يرضاه قال وذكر الكوسج عن احمد أنه ضعفه قال الذهبي في كتابه هذا، وأما ابن الجوزي فذكره فحكى الجرح وما ذكر التوثيق قال ووثقة العجلي والعجلي قد تكلم فيه العقيلي وقال ابن حجر في التلخيص حديث اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر من طريق عبد الملك بن عمير عن ربي عن حذيفة قال أعله بن أبي حاتم عن أبيه وأخرجه العقيلي من حديث مالك عن نافع عن ابن عمر وقال لأصل له من حديث مالك وقال البزار وابن حزم لا يصح لأنه عن عبد الملك عن مولى ربي وهو مجهول عن ربي ورواه وكيع عن سالم المرادي عن عمرو بن مرة عن ربي عن رجل من أصحاب حذيفة عن حذيفة وتبين ان عبد الملك لم يسمعه عن ربي وان ربيعاً لم يسمعه من حذيفة اه كلام ابن حجر وقال الذهبي في الميزان سالم المرادي هو أبو العلاء سالم بن العلاء المرادي وقيل سالم بن عبد الواحد ضعفه يحيى بن معين والنسائي وعمرو بن مرة يرى الارعاء قال مغيرة بن مقسم لم يزل في الناس تقية حتى دخل عمرو بن مرة في الارعاء قتهافتوا فيه اه (*) حديث اقتدوا ضعفه الذهبي وحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي رواه أبو داود وضعفه ابن القطان، وحديث أصحابي ضعفه احمد وحديث خذوا لا يعرف له اسناداه

(قوله) لانسلم أنه امر لكل واحد الخ، أقول، لك أن تقول ببقائه على عمومه وأنه امر لكل أحد باتباعها وامتنال أو امرها وأحكامها عند أن تعير اليها الخلافة وهو أولى اذ المقلدون مأمورون باتباع كل مجتهد ولا خصوصية لتقليد الشيخين «واعلم» أن في الفصول ومختصر ابن الحاجب وغيرها أنه يقول احمد بن حنبل أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة واستدل له بحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقد رده ابن الحاجب بما هو معروف الا أنه لا يمتنع أن الدليل أعم من المدعى فإن من الخلفاء الحسن بن علي عليهما

(بيان أهلية التقليد) أي لكون الشيخين أهلاً لتقليد المقلد لهما لأن قوله ﷺ أصحابي كالنجوم (١) بأهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الأخذ بقول كل صحابي وإن خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعاً بين الخبرين (و) نحوه أيضاً (قول الصحابي) فإنه ليس بحجة على صحابي آخر (٢) بالاتفاق ولا (على غيره) أي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة أصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه والكروخي من الحنفية، وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه أن قولهم حجة ورجحه الفخاري (٣) من متأخري الحنفية واحتج له وقال أنه الذي اختاره المتأخرون منهم، قال ابو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجبهم ومنهم من يوجبهم ويقول ان الصحابة ان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزنة على قول الآخرين فعليه أن يأخذ بقوله وان تساوا فهو مخير في الأخذ بقول أيهم شاء، ومنهم من يقول ان قول من كان اماماً منهم مرجح على غيره، ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك القول على سبيل الحكم

(قوله) لبيان أهلية التقليد، عدل عما ذكره في شرح المختصر من أنه لا يدل على حجية قولهما في الجواشي من أن دلالة على الحجية ظاهرة وإنما الجواب مبني على الجمع بين الأدلة انتهى فلذا اعتمد المؤلف عليه السلام على ما في الجواشي (قوله) جمعاً بين الخبرين، هذا على تقدير صحته وقد ضعفه الذهبي وذكر في شرح الفصول أنه موضوع

(١) لا يخفى أنه قد بنى الجواب هنا على صحة خبر أصحابي الخ وقد نقل عقيب هذا في قوله لأنه خطاب للصحابة تضعيفه عن كثير بل تصريح بكونه موضوعاً مكذوباً فكيف بنى الجواب عليه فليراجع والله أعلم، لا يقال هو على فرض صحته إذ لا يدفع بالفرض كلام الخصم وحجته، على أن فرض صحته بعد ذلك التضعيف الشديد من أئمة الحديث بعيد جداً ومن هنا يعلم ما في قوله فوجب الحمل الخ اه (٢) في فصول البدائع ما لفظه أو تابعي زاحمهم في الفتوى اه (٣) قال في كتابه فصول البدائع ما لفظه، فأولاً لإحتمال السماع والتوقيف لأن الظاهر أن لا يجعل فتواهم وهم مضاجعهم ليلاً ونهاراً منقطعة عن السماع إلا بدليل، وثانياً أن الغالب أصابهم في الرأي لمشاهدتهم طريقه عليه السلام وأحوال نزول النصوص ومحال تغيير الأحكام وازيد بذلك جهدهم في طلب الحق وضبط الأدلة والتأمل فيها ولفضل درجة لهم ليست لغيرهم بالأحاديث فيعود اما الى النص أو القياس اه ما احتج به

السلام لما علم من حديث، الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقد كانت تمامها خلافة الحسن ستة أشهر فالصواب في الدعوى أن يقال اجماع الخلفاء وقد أشار اليه في شرح جمع الجوامع وعد مدة الحسن إلا أنه قد أورد على الدليل بأنه ان أريد بستانهم ما اجتمعوا عليه قبل انقراضهم فلا يعلم في مدة الأول منهم والثاني والثالث اذ كونهم خلفاء لا يعلم عن أول الأمر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع الخلفاء الاربعة والحق أن الايراد لا شيء لأنه لم يقيد اتباعهم بقبل انقراضهم

والمقدورين ان يكون على سبيل الفتيا فأوجبه في الاول دون الثاني ، و يروى عن
ابن حنيفة أنه حجة ان خالف القياس وقال الرازي والسبكي أنه حجة في الحكم التعبدية
لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي ﷺ دون غيره من الاحكام (و) استدلال
القائلون بحجية قول الصحابي بقوله ﷺ (أصحابي كالنجوم) بأهم اقتديتم اهتديتم
(ونحوه) مما ورد عنه ﷺ في كثير من الصحابة مثل قوله إني لا أدري ما قدر بقائي
فيكم فاقننوا بالذين من بعدي أبو بكر (١) وعمر وتمسكوا بهدي عمار وما حدثكم
ابن مسعود فصدقوه أخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله
ﷺ اهتدوا بهدي عمار بالافتداء بهم والاهتداء بهديهم واخير ان الافتداء بهم
اهتداء وذلك يدل على وجوب الافتداء بتدبيرهم وكونه حجة والا لم يكن إهتداء
ولا ديناً ، والجواب ان الخطاب في الاحاديث المذكورة (للمقلدين) (٢) خاصة (لانه
خطاب للصحابة وليس (٣) بحجة عليهم اتفاقاً) على ان حديث اصحابي كالنجوم مقدر في
رواته (٤) قال والدنا قدس الله روحه راوية جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي قال
فيه الدار قطني يضع الحديث ، وقال ابو زرعة روى احاديث لا اصل لها وقال ابن
عدي يسرق الحديث ويأتي بالنما كبر عن الثقات وقال فيه آلهي في ميزانه ، ومن
بإياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيئ منها اهتدى ، وروى السيد
محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن
زيد العمري عن ابيه كذبه ابن معين والبرار وثقه السعدي والجوزجاني عنه الثقة وضعفه
ابو داود وضعف أباه أيضاً وقال البخاري وابو حاتم تروك ووهاه ابو زرعة وقال ابن
حجر في تلخيصه رواه عبد حميد من طريق حمزة النصيبيني (٥) عن نافع عن ابن عمر قال

(قوله) أصحابي كالنجوم ، قال
الديبع أخرجه رزين (قوله) وقال
رواه عبد الرحيم ، أي قال ابن
كثير الشافعي

(١) في نسخة أبي بكر وثبت أبو في نسخة صحيحة وصحح عليها وكتب في هامشها كذا في الام
لفظ صح اه (٢) في فصول البدائع قيل على الدليل المراد المقلدون لأن الخطاب للصحابة وليس
قول بعضهم بحجية على بعض بالاجماع ، قلنا المعبود في خطاب العام ارادة جميع الامة وهو الظاهر من
بعثته الى الكافة في « وما أنا كم الرسول فخذوه » وعليكم بسنتي واقتداء الكل انما يتحقق
باقتداء المجتهدين أولاً والمقلدين بواسطتهم وانما لم يجر التقليد فيما بينهم لانهم بصدد تقليد النبي
ومعنى الامر تقليدهم بعد تقليده اه (٣) أي قول الصحابي اه (٤) قال ابن حجر قال أبو بكر
البرار هذا الكلام يعني حديث أصحابي كالنجوم الخبر لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم قال وقال ابن حزم هذا خبر موضوع مكذوب باطل اه (٥) في نسخة النصيبيني

وحجة ضئيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا يساوى فلساً وقال البخاري منكر الحديث وقال الدارقطني متروك (١) وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة (٢) وروى أيضاً من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه (و) نحو قول أهل المدينة في عدم الحجة (مخالف القياس (٣)) من أقوال الصحابة على المختار (و) احتج القائلون بحجته بأنه يعلم (لزوم حجة تقليدية) لمخالف القياس إذ لا بد من مستند والا كان قائلاً في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكأن قوله حجة متبعة «والجواب» أنه (يلزم) مثل ذلك (٤) (في الصحابي) فتجب عليه موافقة مخالف القياس من أقوال الصحابة ولا قائل به (وبحري) مثله أيضاً (في التابعين) فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الإجماع (الاقول (٥) علي عليه السلام)

(قوله) ومخالف القياس من أقوال الصحابة الخ، ذكر حجة قول الصحابي في باب الإجماع اعتماداً على ما في الفصول وذكره ابن الحاجب في آخر باب القياس إذ ليس لها تعلق باب الإجماع (قوله) لزوم حجة تقليدية لمخالف القياس أي بقول الصحابي المخالف للقياس لأن الظاهر من المجتهد العدل عدم مخالفة القياس بلا دليل نقلي واحتمال أن يكون قد ظن غير الحجة حجة لا يدفع الظهور، بخلاف الموافق للقياس فإنه يحتمل أن يكون مذهبه مأخوذاً من القياس وقياس المجتهد لا يصلح حجة على مجتهد آخر (قوله) من أقوال الصحابة، الأولى ذكر هذا التقييد في المتن وكأن المؤلف اعتمد على فهمه من المقام

(١) في نسخة متروك ومعنى اللفظين واحداً وفي القاموس والنيزك الرمح القصير وتزك طمته به وفلاناً أساء القول فيه ورماه بشير حق اه (٢) في نسخة مصنوعة اه (٣) لا ما يدرك به لأن الظاهر في ذلك حكمهم بالرأي وهم في احتمال الخطأ كسائر المجتهدين للخلاف بينهم ورجوعهم عن الفتوى وتجاوزهم الخطأ لأنفسهم اه فصول بدائع (*) وانت تعلم أن هذه المسئلة ليس لها بيباب الإجماع اعتلاق، وإن موضعها عند باب الاجتهاد، وعلى ذلك جرى جهابذة الحذاق، اه شرح فصول (٤) عبارة القناري في فصول البدائع قبل لوصح لزوم الصحابي العمل به ولوجب تقليد التابعين على من بعدهم وهكذا بعين هذا قلنا لأنسلم اللزوم الأول لاحتمال سماع النص الراجح أو النسخ له ولا الثاني لعدم احتمال السماع فيهم ومعناه غلبة ذلك ولئن سلم فليترم فيمن زاحمهم فتواه اه (٥) وقال بعضهم لم يكن إلا كقول سائر الصحابة تجوز مخالفتهم والعدل عنه إلى غيره من الصحابة لأنه قد ثبت أن المستفتين كانوا بالخيار في الأخذ بقوله أو بقول غيره من الصحابة ولم يكن ثمة تكير قط وللإمام المنصور بالله قولان في ذلك اه من شرح النجوى على المقدمة اه (*) وفي حاشية مالفظة «اعلم» أنه قد اختلف في حجة قول أمير المؤمنين عليه السلام قال الإمام يحيى رحمه الله تعالى في الحاوى في المسئلة العاشرة من الباب الثاني في بيان الاعتبارين في الإجماع مالفظة البحث الثالث في حكم قول أمير المؤمنين عليه السلام هل يكون حجة أولاً فالأئمة الإمامية كالرضي والمرضى والسيد أبي عبد الله الجرجاني ومن تابعهم من قهاء الإمامية فتفقوا على أن قوله عليه السلام حجة لا يجوز مخالفتها وحجتهم على ذلك أخبار يروونها وذكر بعض الأحاديث المشار إليها بعد ثم قال وما أئمة الزيدية فلهم في ذلك أقوال ثلاثة أولها أن قوله حجة مثل قول الإمامية وهذا قول القليل منهم، وثانيها أنه مرجح على غيره لاحجة في نفسه وهذا يعتمد كثير منهم في كثير من المسائل، وثالثها الوقف في كونه حجة والقطع على كونه مرجحاً على غيره من أقوال الصحابة فهذه مذاهب الزيدية وأئمتهم في قول أمير المؤمنين كما ترى، والمختار

فانه حجة (لتواتر الآثار فيه معنى) من ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم

عندنا تفصيل نفير اليه وهو ان قول أمير المؤمنين لا يكون حجة الا بوجهين أحدهما أن يقول بقول ويجمع عليه أهل البيت ، وثانيهما أن يحصل اجماع من أهل البيت ان كل ما قاله حجة فتنى حصل أحد هذين الوجهين فان قوله حجة يعتمد عليها فاما مع غير هذين الوجهين فان قوله لا يكون حجة اذ لا دلالة على ذلك من جهة الشرع ولهذا فان جميع القاسمية والسيدن المؤيد بالله وأبي طالب خالفوه في جواز بيع امهات الاولاد وذهبوا الى منعه وخالفوه أيضاً في الجارية المشتراة اذا وطئها المشتري ووجد بها غيباً فقالوا جميعاً ترجع على المشتري بالارث ويردها بكرأ كانت أو ثيباً ، وحكي عن أمير المؤمنين أنها ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب اليه الشافعي ، وحكي عن غيره أنها ترد مع المقر فعصل لك مما ذكرناه ههنا ان قول أمير المؤمنين ليس بحجة الا على الوجهين اللذين ذكرناهما ، ويؤيد ما ذكرناه ان كثيراً من المسائل الشرعية عرضت في عصر الصحابة وقال فيها قولاً خالفه غيره من الصحابة ولم ينكر خلافهم ولا أنهم يخالفونه اه قال في القواصل شرح نظم الكافل بعد كلام الامام يحيى رحمه الله تعالى هذا ما لفظه « قالت » واشترط الوجهين اللذين ذكرهما لا ينافي ما صرح به من عدم حجة قول أمير المؤمنين وأنه لا دلالة على ذلك من جهة الشرع لأن الحجة حينئذ مع الشرط الأول هو اجماع أهل البيت ومع الشرط الثاني لا تتم حجته الا بوقوع اجماع منهم والخلاف حاصل فلا حجة حينئذ ، وقد صرح الامام يحيى في شرح النهج بعدم حجته على افراده وأنه لا دلالة على حجته وأنه قول الأكثر من الزيدية وهو رواية عن الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة ، اذا عرفت هذا فالدليل على أن قوله حجة كرم الله وجهه ماورد من الأحاديث النبوية « ان الحق معه وأنه مع الحق وأنه باب مدينة علمه صلى الله عليه وآله وسلم وأنه علم الهدى وراية الهدى والامر بالأخذ بحجزته واتباعه وان الله يهدي لسانه ويثبت قلبه » وكل هذه الأحاديث تتطافر على أنه لا تجوز مخالفته ، وقد وسع ابن الامام في شرح الغاية في ارادها على اختلاف ألقاظها وطرقها وجزم بتواترها معنى ، والحق أنها وان تواترت معنى فقد لوها ظني اذ ليست بنص صريح في المدعى لاحتمال أن يكون المراد من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها هو توسعه في العلم وتبجده اذ المدينة لما كان لا يتوصل اليها الا من بابها فكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم الا انه لما شاركه غيره من الصحابة في تحمل العلم عنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتضى هذا الحديث المزية لأمير المؤمنين وتحمله من العلم ما يحمله غيره ولا يشاركه أحد ولا شك أنه البحر الذي لا ساحل له ، ومن نحو علي مع الحق وأنه راية الهدى وأنه الهادي هو الاشارة الى ماوقع من الاختلاف أيام خلافته والفرقة التي أفضت الى سفك الدماء واتفق معه مالم يتفق مع غيره ممن تقدمه كما يدل عليه حديث يكون بين الناس فتنة واختلاف ، ويكون هذا وأصحابه يعني علياً مع الحق وحديث سيكون بعدى فتنة فاذا كان

(قوله) لتواتر الآثار ، الأثر يطلق على المروي مطلقاً سواء كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو عن صحابي . وقيل الأثر ما كان موقوفاً على الصحابي نقل هذا عن المؤلف عليه السلام

(قوله) الأثر يطلق على المروي مطلقاً ، وقال الفقهاء الخراسيون الأثر هو ما يضاف الى الصحابي موقوفاً عليه ذكره النووي في شرح مسلم في صدره في الأثر المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من حدث عني بحديث يرى أنه كاذب فهو أحد الكاذبين اه منه قال السخاوي مامعناه وعدم الفرق هو المعتمد المعول عليه عند الجمهور اه

(قال) لتواتر الآثار فيه معنى ، أقول قد ساق المصنف من الأحاديث كثيراً طبعاً دالا على شرف الوصي ووجوب محبته وموالاته ، وأما الدلالة على حجية قوله فقال الامام عز الدين بن الحسن في شرح البحر قال الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وكلام أمير المؤمنين انما يقول

أنا دار الحكمة وعلي بابها أخرجه الترمذي (١) عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه

كذلك فإزمو علي بن أبي طالب فإنه أول من رآني وأول من يضافني يوم القيامة وإنه
الفاروق بين الحق والباطل ونحو ذلك من الأحاديث المصرح فيها بوقوع الفتنة الممدودة من
أعلام النبوة وإذا كانت أحاديث الباب ليست بنص صريح في المدعى فالغنى التواتر الذي
تواطأت على أفادته هو أنه لا يجوز مخالفته وهذا يحتمل أن يكون في بعض الأحوال لا فيما هو
محل النزاع ولذا لم يجيء عنه أن قوله حجة لا يجوز مخالفتها ويؤيد ذلك ما ذكره الامام يحيى
عليه السلام من مخالفة الصحابة رضي الله عنهم له ومن دون نكير ومن المعلوم أنه لا يخفى عليهم
هذه الأحاديث التي امتلأت بها الصدور وضاعت عنها السطور وهم أعرف الناس بأساليب الخطاب
فلو كانت ظاهرة في المدعى لما عدلوا عنها، وأيضاً فقد وردت أحاديث في جماعة من الصحابة
تتضمن الأمر بالاعتقاد بهم والاهتداء بهديهم وإن الله وضع الحق على لسانه يقول به وإن
الحق معه حيث كان وإن شياطين الإنس والجن تفر منه وتسر منه ولا يسلك الشيطان حيث
يسلك وكل هذه مما يتمسك بظواهرها ويعارض بها تلك الأحاديث وإن كانت كقطرة في بحر
بالنظر إلى ما ورد في أمير المؤمنين عليه السلام إلا أنها مع ما ذكرناه من الاحتمالات من مخالفة
الصحابة له تخرج من حيز الظهور وتعارض في نظر المجتهد كما هو شأن الأدلة الظنية فما قوى
عنده وأداه نظره إليه وجب عليه اتباعه والحق أحق أن يتبع ولم يذكر الامام المهدي عليه
السلام هذه المسئلة في المعيار ولا شرحه وكلامه في البحر مضطرب فتارة يقول بأنه حجة
وتارة يجعله دليلاً لأنه لا مخرج للاجتهاد فيما استدلل به عليه وتارة يقول لاحجة فيه لأنه
قول صحابي وهذا هو كالذي قبله كما لا يخفى وإنما وسعنا القول بعض توسعة لاحتمال المقام له
أذ المسئلة قد أسس عليها من الأحكام ما أسس وبني عليها ما بنى والله سبحانه أعلم اه من الفواصل
شرح نظم الكافل تأليف المولى العلامة المحقق ضياء الاسلام اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله
تعالى اه (١) وقال غريب اه

عليه إذا روى خبراً فيكون راجحاً على خبر غيره أو يأول تأويلاً فيكون أحق بالقبول من
تأويل غيره من الصحابة وليس حكمه حكم صاحب الشريعة في الأحكام خاصة مع عدم العصمة
فإن دعواها غير محكمة في حقه لما يعرض في دلالاتها من الاحتمال القوي وعلى هذا لا يكون
ما نقلوه عنه حجة على ما زعموه « قلت » وهذا كلام قوي إلا في شأن العصمة وانكارها
وجحد ما أظهره الله من منارها فإن أدلتها كثيرة منيرة فكان الامام يحيى جديراً بعدم
انكارها لكن ثبوتها لعل لا يقضي بأن كلامه في الاجتهاديات حجة لأنه إنما تثبت العصمة
عما هو عصيان ومقتضى الأثم وليس لهذا مدخل في الاجتهاديات لأنه إن كان كل مجتهد
مصيباً فواضح وإن كان المصيب واحداً فليس المخالف له آمناً ولا عصياً ولا تدل العصمة على
امتناع ما هذا حاله وقد جاز الخطأ على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاجتهاد ووقع
منه مع كونه في أعلى درجات العصمة ولا وجه لما بالغ فيه الأمير الحسين بن محمد وقطع به مع
كون كلام أمير المؤمنين حجة يجرم مخالفتها، يزيد وضوحاً أن أئمة أولاده وأعلام أشياعه
قد خالفوه في مسائل كثيرة ولم ينبتوا على الرجوع في مجتهداتهم وتفاصيل مذاهبهم إليه
ولا اكتفوا بالأثار المروية عنه عن أدلة الكتاب والسنة اه

وعلى آله وسلم أنا مدينة (١) العلم وعلى بابها فن أراد العلم فليات الباب، أخرجه الطبراني (٢) والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس (٣) وإذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم النبوي باباً، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة (٤) علمي أخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفرقا حتى يردا علي الحوض أخرجه الحاكم (٥) والطبراني في الاوسط عن أم سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين أخرجه ابن عدي (٦) عن علي عليه السلام، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني (٧) بكسر الدال أخرجه البزار عن أنس، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب ينجز عديتي ويقضي ديني أخرجه ابن مردويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من أحب أن يحجي حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي فإن ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي بن أبي طالب فإنه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلال أخرجه الطبراني والحاكم وأبو نعيم عن زيد بن أرقم، وقوله ﷺ من أحب أن يحجي حياتي ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضباناً من قضبانها غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول علياً وذريته من

(قوله) عيبة علمي، العيبة زنبيل من آدم وما يجعل فيه الثياب كذا في القاموس (قوله) يعسوب المؤمنين، في القاموس أمير النحل انتهى أي يلوذ بك المؤمنون ويلوذ الظالمون بالمال كما تلوذ النحل بعصوبها (قوله) يقضي ديني، بالكسر وقد روى بالفتح وروايته بالكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب كذا نقل

(قوله) العيبة زنبيل من آدم، الأديم الجلد المدبوغ والجمع آدم بفتحين اه مصباح (قوله) وما يجعل فيه الثياب، ومن الرجل موضع سره كذا في القاموس بعد هذا اه

(١) شبه علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم لشعبه وكثرة قنونه بالأشياء الخمسة التي لا توجد مجتمعة الا في مدينة ثابت لها المدينة تخيلاً والباب ترشيح وقيل شبه علمه بالمدينة ذات السور التي لا توثق الا من الباب اه قال العلقمي وزعم القزويني وابن الجوزي أنه موضوع ورد عليها الحافظ العلاءي وابن حجر والسيوطي تا يبطل قولهما وقالوا حديث حسن اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الكبير اه (٣) وابن عدي والحاكم أيضاً عن جابر وصححه الحاكم وحسنه غيره اه من خط العلامة الصفي الجنداري (٤) العيبة ما يحجز الرجل فيه نقائسه قال ابن دريد وهو من كلامه الجامع الذي لم يسبق اليه، ضرب به المثل في ارادة اختصاصه بأموره الباطنة التي لا يطلع عليها غيره وذلك غاية في مدح علي اه من شرح المناوي للجامع الصغير (٥) وصححه وأقره الذهبي اه من شرح المناوي على الجامع الصغير (٦) قال المناوي وأخرجه الطبراني والبزار عن أبي ذر مطولاً قال أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي فقال هذا أول من آمن بي وأول من يضافني يوم القيامة وهو الصديق الأكبر هذا فاروق هذه الامة وهذا يعسوب الخ واليعسوب ذكر النحل وأميرها الذي يتقدمها ويحامي عليها ثم اشتهر حتى سموا كل رئيس يعسوباً اه بلفظه (٧) وقد روى بالفتح وهو مدح له خاصة وخبر عن الغيب فيه وانه ممتد في قضاء دينه وأنه بحيث يظنه في أنه يقضي عنه دينه ورواية الكسر تدل على الامامة ذكر معناه البستي في كتاب المراتب اه في التيسير شرح الجامع الصغير مالفظة علي يقضي ديني بفتح الدال البزار عن أنس واسناده ضعيف اه

بعده فأنهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة أخرجه مطين (١) والباوردي وابن شاهين وابن مندة عن زياد بن مطرف ، وقوله ﷺ ان توكوا علياً تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم أخرجه أبو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا علي ستقاتلك الفئة الباغية وأنت على الحق فن لم تنصرك يومئذ فليس مني أخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر ، وقوله ﷺ يا عمار ان رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن هدى أخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن أبي أيوب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فارق (٢) علياً فارقتي ومن فارقتي فقد فارقت الله أخرجه الحاكم (٣) عن أبي ذر ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أعلم امتي من بعدى علي بن أبي طالب أخرجه الديلمي عن سلمان ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم وعلي بابها أخرجه أبو نعيم في المعرفة عن علي عليه السلام ، وقوله ﷺ أنا مدينة العلم (٤) وعلي بابها فن أراد العلم فليأته من بابي (٥) أخرجه الطبراني عن ابن

(قوله) الباوردي ، ينظر فانه لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين

(قوله) لم يعرف هذا الاسم من أسماء المحدثين ، بل هو من المحدثين ذكره الحافظ السيوطي في الجامعين وقال المناوي في شرح الجامع الصغير بفتح الموحدة وسكون الراء وآخره دال مهمة نسبة الى بلدة بناحية خراسان اه وله كتاب معرفة الصحابة اه منقولة من خط سيدي صفى الدين احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

(١) كمحمد لقب محمد بن عبد الله الحضرمي صاحب السند اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله والباوردي اسمه احمد بن محمد الأبيوردي توفي سنة ٤٣٥ هـ ومولده سنة ٣٥٩ هـ من خطه أيضاً (٢) قال في النخائر ذكر ان علياً عليه السلام حجة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على امته يوم القيامة ، روى عن أنس بن مالك قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فرأى علياً مقبلاً فقال يا أنس قلت لبيك قال هذا القبل حجتى على امتى أخرجه النقاش اه ومن الأدلة على عصمته ما رواه عليه السلام أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألا أعلمك كلمات اذا قلتهن غفر الله لك مع انه مغفور لك لا إله الا الله الحكيم الكريم لا إله الا الله العلي العظيم الحمد لله رب العالمين أخرجه احمد وأبو يعلى اه (٣) وأخرجه البزار قال الهيثمي رجاله ثقات اه مناوي (٤) تكلم فيه الترمذي والبخاري وابن معين وعده ابن الجوزي من الموضوعات على عادته في المجازفة قال ابن حجر الهيثمي بعد ذكر الاختلاف فيه قد روى عن الحاكم تصحيحه ويوافقه قول الحافظ العلائي وقد ذكر له طرقاً وبين عدالة رجالها ولم يأت أحد من تكلم في هذا الحديث غير هذه الروايات الصحيحة قال ابن حجر بعد هذا ان منهم من قال هو حسن وهو التحقيق ويوافقه قول شيخ الاسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رجاله رجال الصحيح الا عبد السلام الهروي فانه ضعيف عندهم ونقل الحاكم توثيقه عن ابن معين فنبت أنه حسن مقارب للصحيح بما علمت من قول ابن حجر رواه عنهم ثقات الا الهروي والهروي مختلف في توثيقه وتضعيفه قال ابن حجر ومن حكم بالضعف أو الوضع فقد تساهل تساهلاً كثيراً فيجب تأويل كلامهم على بعض الطرق اه عن خط الامام احمد بن هاشم قال من خط القاضي احمد بن صالح بن أبي الرجال رحمه الله « قلت » ووجدت في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمي ما لفظه وسئل نفع الله به من حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها من رواه فأجاب بقوله رواه جماعة وصححه الحاكم والحافظان العلائي وابن حجر اه (٥) قد تقدم هذا الا أنه هنا مضاف لاهناك اه

عباس ، وقوله عليه السلام علي بن أبي طالب أعلم الناس بالله وأشد الناس حباً لله وتعظيماً
 لأهل لا إله إلا الله أخرجه أبو نعيم عن علي عليه السلام ، وقوله عليه السلام علي باب عامي
 ومبين لامتني ما رسلت به من بعدى ، حبه إيمان وبغضه نفاق والنظر إليه رافة (١) أخرجه
 الديلمي عن أبي ذر (٢) وقوله عليه السلام يا علي أنت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدى
 أخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إن هذا أول من آمن بي
 وهذا أول من يضافني يوم القيامة وهذا الصديق الأكبر وهذا فاروق هذه الامة
 يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين (٣) والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي
 بن أبي طالب أخرجه الطبراني عن سلمان وأبي ذر معاً وابن عدي والعقيلي عن ابن
 عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما انك ستلقى بعدي جُهداً قال في سلامة
 من ديني قال نعم قاله لعلي بن أبي طالب عليه السلام أخرجه الحاكم في مستدركه عن
 ابن عباس ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن الامة ستغدر بك من بعدى وانت
 تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وإن هذا
 سيخضب من هذا يعني لحيته من رأسه أخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في
 مستدركه عن علي بن أبي طالب ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا انس انطلق
 فادع لي سيد العرب قالت عائشة ألسنت سيد العرب قال أنا سيد ولد آدم وعلي سيد
 العرب فلما جاء قال يا معشر الانصار الا أدلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
 ابداً هذا علي فأحبهوه بحبي وأكرموه بكرامتي فإن جبريل أمري بالذي قلت لكم
 عن الله عز وجل أخرجه الطبراني عن الحسن بن علي ، وقوله صلى الله عليه وعلى آله
 وسلم أنا المنذر وعلي الهادي (٤) وبك يا علي يهتدى المهتدون من بعدي أخرجه الديلمي عن

باب عامي
 مباح المشقة
 باب عامي

(١) الرافة الرحمة كأنه أراد أن برؤيته برق القلب كما جاء في الحديث المؤمن من اذا رؤي ذكر
 الله وورد عنه صلى الله عليه واله وسلم النظر الى علي عبادته رواه الطبراني في الكبير والحاكم عن
 ابن مسعود وعمران بن الحصين قال المناوي المراد أن رؤيته سبب لعبادة لانهم كانوا اذا رأوه
 قالوا سبحان الله ما علمه سبحانه الله ما أشجعه سبحانه الله ما جمعه لصفات الكمال لما علاه من
 سياء العبادة والبهاء والنور وصفات السيادة قال المناوي وحديث النظر الى علي عبادة متواتر
 روى عن عشرين من الصحابة اه من خط العلامة الجنداري (٢) قال السخاوي اسناده ضعيف
 جداً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقول علي رضي الله عنه لما مات أبو بكر، قائماً على
 باب البيت الذي هو مسجى فيه كنت والله يعسوباً للمؤمنين مثله باليعسوب في سببه للاسلام
 غيره لأن اليعسوب يتقدم النحل اذا طارت فقتبعه اه من بعض الكتب وفي النهاية في حديث
 علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الكفار وفي رواية المنافيق أي يلوذ في المؤمنون
 ويلوذ بالمال الكفار أو المنافيقون كما يلوذ النحل بيعسوبها وهو مقدمها وسيدها والياء
 زائدة اه (٤) وفيه روايات اخر لأبي نعيم والحاكم المسكني واحمد بن حنبل في قوله تعالى
 اننا أنت منذر ولكل قوم هاد اه من خط العلامة الصفي الجنداري

ابن عباس، وقوله عليه السلام تكون بين الناصر، فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه يعني علياً على الحق أخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة، (١) وقوله عليه السلام الحق مع ذا الحق مع ذابني علياً أخرجه أبو يعلى وسعيد بن منصور عن أبي سعيد الخدري، وقوله عليه السلام أنا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني علياً أخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام أنه قال ماضلت ولاضل بي ولا نسيت ما عهد الي وإني لعلى بينة من ربي بينها لنبيته عليه السلام وبينها لي وإني لعلى الطريق رواه العقيلي (٢) وابن عساكر، وعنه بينا رسول الله عليه السلام آخذ بيدي ونحن نغشي في بعض سكك المدينة فرربنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما أحسنها من حديقة قال لك في الجنة أحسن منها فلما خلا له الطريق (٣) اعتنقني ثم أجش (٤) باكباً قلت يا رسول الله ما يبكيك قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك إلا من بعدى قلت يا رسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك أخرجه البزار وأبو يعلى والحاكم وأبو الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن النجار، وعنه قال قلت يا رسول الله أوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا أبا الحسن لقد شربت العلم شرباً ومنهنته (٥) نهلاً أخرجه أبو نعيم في الحلية، وأخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن أبي رافع عن جده أن رسول الله عليه السلام قال لعلى أنت تقتل على سنتي، وروى الفقيه العلامة إبراهيم بن محمد الصنعاني في كتاب إشراف الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن آبائه عنه عليه السلام أنه قال خذوا بحجزة هذا الأنزع فانه الصديق الأكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله، وروى أيضاً في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي

(١) المعجزة بالضم المقدة في الخشب أو في عروق الجسد وكعب بن عجرة من الصحابة اه صحاح (٢) ورواه الحسكاني والسيد أبو طالب بلقظ وإني لعلى الطريق الواضح القطع لقطاً اه من خط العلامة الجنداري (٣) وقد ذكر هذا الحديث في ترجمة الفضل بن عميرة القيمي الطفاوي من تهذيب السكال بسند لمؤلفه حال الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولقظه فيه هكذا عن علي عليه السلام قال بينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم آخذ بيدي فرربنا بحديقة فقلت ما أحسنها قال لك في الجنة أحسن منها حتى مررنا بسبع حدائق كل ذلك أقول ما أحسنها ويقول لك في الجنة أحسن منها حتى اذا خلا له الطريق اعتنقني وأجش باكباً فقلت ما يبكيك فقال أحن في صدور قوم لا يبدونها لك إلا من بعدى فقلت في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك اه بلقظه وفيه زيادة على ما هنا كما ترى (٤) أجش أي تهبأ للبكاء اه ديوان الأدب وفي القاموس جهش اليه كسمع ومنع جهشاً وجهوشاً وجهشاً فرع اليه وهو يريد البكاء كالصبي يفرع الى امه كاجش اه (٥) من باب تحت ينحت اه مصباح

عليه السلام قال علي اول الناس إسلاماً وأقرب الناس (١) رجلاً وأفقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصي ووالي وخليفتي (٢) من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي ويتطوق بإسائي ويقضى بحكمي (٣) لا يحببه الا مؤمن ولا يبغضه الا منافق وهو علم الهدى، وأخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابى ذر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول يا علي من فارقتني فارقت الله ومن فارقتك فقد فارقتني، وأخرج الحاكم في المستدرک عن علي عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه، وأخرج ابو داود والنسائي وأبو نعيم في الحلية عنه ﷺ أنه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك (٤)

(١) الى نسخة اه (٢) قال في هداية السيد بن ابراهيم الوزير وثبوتها لعلي كرم الله وجهه معلوم ولا تنفك الى تشكيك الخصوم في ذلك قال الهادي عليه السلام من أثبت الامامة لعلي كرم الله وجهه فانه ثبت الوصاية اه وقد ذكر الذهبي في ترجمة جعفر بن سليمان ان من أثبت الوصية لعلي أثبت له الاستحقاق ومن لا فلا وقال في ترجمة امام الشيعة أبي عبد الله الحاكم صاحب المستدرک ومن شقا شقه قوله ان علياً وصي اه المراد نقله (٣) حديث أقضناكم علي أخرجه الملا في سيرته عن ابن عباس في حديث مرفوع أوله ارحم امتي بامتي أبو بكر رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة مرسلًا، ارحم امتي بامتي أبو بكر وأقضناكم علي وهو موصول في فوائد أبي بكر بن العباس بن نجيج من حديث أبي سعيد الخدري مثله وقد تقدم عن أنس بدون المشاهد منه هنا في ارحم ولكن في المرفوع عن أنس أيضاً قال أقضى امتي علي أخرجه البيهقي في شرح السنة والمصابيح وعزى الحب الطبري في الرياض النضرة للحاكم من المرفوع عن معاذ بن جبل في حديث أوله يا علي تخضع الناس بسبع ذكر منها وأبصرهم بالقضية، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ونحوه عن أبي نعيم في الحلية عن أبي سعيد رفعه يا علي لك سبع خصال لا يحاجك فيها أحد وكلها واهية واثبت منها كلها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث علياً الى اليمن قاضياً قال يا رسول الله بعثني أقضى بينهم وأنا شاب ما أدري ما أقضاه فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدره وقال اللهم اهده وثبت لسانه قال فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما شككت في قضاء بين اثنين رواه ابو داود والحاكم وابن ماجه والبخاري والترمذي من طرق عن علي عليه السلام أحسنها رواية البزار عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي عليه السلام، وفي اسناده عمرو بن أبي المقدام واختلف فيه على عمرو بن مرة فروى شعبة عنه عن أبي البحتري عن علي وأخرجه ابن ماجه والبزار والحاكم وهو منقطع، ومنها رواية البزار أيضاً عن حارثة بن مضرب عن علي قال وهذا أحسن أسانيده، ومنها وهي أشهرها رواية أبي داود وغيره من طريق سمك عن حش بن المعتبر عن علي وأخرجها النسائي في الخصائص والحاكم والبزار وقد رواه ابن جبران من رواية سمك عن عكرمة عن ابن عباس عن علي وهذه الطرق يقوى بعضها ببعض «نعم» روى البخاري في البقرة من صحيحه وأبو ديم في الحلية كلاهما عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال عمر بن الخطاب علي أقضنا وإني أقراؤنا ونحوه عن ابى واخرين وللحاكم في مستدرکه عن ابن مسعود قال كنا نتحدث ان أقضى أهل المدينة علي وقال انه صحيح ولم يخرجاه قال السخاوي ومثل هذه الصيغة حكها الرفع على الصحيح اه من تحرير المقاصد الحسنة في الأحاديث الدائرة على الاستسنة للسيد احمد بن عبد الله الوزير شيخ الامام القاسم وتلميذ الامام شرف الدين عليهم السلام (٤) في نسخة يهدي قلبك ويثبت لسانك اه

وأخرج الحافظ أبو نعيم في الحلية عن أبي بردة من حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال إن علياً راية الهدى وإمام الأولياء ونور من أطاعني وهو الكمة التي ألزمتها المتقين من أحبه أحبني ومن أبغضه أبغضني، وأخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد إلى ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ وهو آخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا أول من آمن بي وأول من يضافني وهو فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الأكبر وهو بابي الذي أوتي منه وهو خليفتي من بعدي، وأخرج عن أبي ليلى الفخاري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ستكون من بعدي فتنة فإذا كان ذلك قاتلوا علي بن أبي طالب فإنه أول من يراني وأول من يضافني يوم القيامة وهو الفاروق بين الحق والباطل، وأخرج عن أنس قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل أول من يدخل عليك من هذا الباب أمير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم الوصيين قال أنس قلت اللهم رجلاً من الانصار وكتمته اذ جاء علي فقال من هذا يا أنس قلت علي بن أبي طالب فقال النبي ﷺ مستبشراً وساق الحديث بطوله إلى أن قال مخاطباً لعلي رضي الله عنه وأنت تؤدي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال أخرجه أبو نعيم في الحلية، وأخرج أيضاً عن أنس قال بعثني النبي ﷺ إلى أبي برزة (١) الأسلمي فقال له وأنا أسمع يا أبا برزة إن رب العالمين عهد إلي عهداً في علي بن أبي طالب فقال أنه راية الهدى ومنار الإيمان وإمام أوليائي ونور جميع من أطاعني وقال أخرجه صاحب حلية الأولياء، وأخرج ابن عساکر عن علي عليه السلام عنه ﷺ أنه قال علي يعسوب المؤمنين (٢) والمال يعسوب المنافقين، وأخرج عن ابن عباس قال لما نزلت «إنما أنت منذر ولكل قوم هاد» قال النبي ﷺ أنا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدى المهتدون قال وذكروه غير واحد من أئمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري وأحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم، وأخرج عن زيد بن علي عن أبياته عن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ من حديث طويل مخاطباً لعلي أنت تؤدي ديني وتقاتل على سنتي

(١) وفي نسخة بردة والاولى ماصدر اه (٢) أخرجه أحمد في مسنده عن علي عليه السلام أنت يعسوب الدين والمال يعسوب الظالمين وأخرجه أبو نعيم أيضاً والكنجي وأخرجه الزاهر مزي في الامثال بلفظ علي هذا يعسوب قريش وهو عند الطبراني من حديث أبي ذر وسلمان وعند الديلمي من حديث الحسن بن علي، ولديلمي قال علي عليه السلام أنا يعسوب المؤمنين قال السخاوي في لفظ علي أمير العدل ولا أصل له قال السيد أحمد بن عبد الله أغرب لأنه بمعنى ما تقدم اه من خط العلامة الجنداري

وأنت باب علمي وأنت الحق معك والحق على لسانك ، وفي أمالي أبي طالب (١) بالاسناد الى أبي أيوب الأنصاري عنه عليه السلام في حديث طويل ان رسول الله ﷺ قال يا عمار ستكون من بعدي في امتي هنأت حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضاً وحتى يتبرأ بعضهم من بعض فاذا رأيت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يعني علي بن أبي طالب فان سلك الناس وادياً وسلك علي وادياً فاسلك وادى علي واخل عن الناس يا عمار ان علياً لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل ، وقدرى أن قوله تعالى «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية» نزل في علي واتباعه ، وخرج ذلك عن علي ، وابن عباس ، وأبي بردة ، وبريدة الأنصاري (٣) ، ومحمد بن علي الباقر ، عن آبائه وجابر بن عبد الله الأنصاري ، وأبي سعيد الخدري ، ومعاذ ، وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق (٤) معه

(١) الخبر فيها من طريق الحسين بن الحكم الوشا وشيخه الحسين العرفي بالاسناد عن علقمة ابن قيس والأسود بن زيد قالاً أتينا أبا أيوب الأنصاري فقلنا له يا أبا أيوب ان الله عز وجل اكرمك بنبيته اذ أوحى الى راحلته فبركت على بابك وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ضيفاً لك فضيلة من الله فضلك بها فأخبرنا عن خروجك مع علي بن أبي طالب قال أبو أيوب فاني أقسم لكما لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معي في هذا البيت الذي اتما فيه وما في البيت غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي جالس عن يمينه وأنا جالس عن يساره وأنس بن مالك جالس بين يديه اذ تحرك الباب فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يا أنس انظر من بالباب فخرج أنس ونظر فقال يا رسول الله هذا عمار فقال صلى الله عليه وآله وسلم افتح لعمار الطيب الطيب ففتح أنس الباب فدخل عمار فسلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرحب له ثم قال قد كره انتهى وأخرجه الأجرى محمد بن الحسين واخرجه الخوارزمي في فصوله عن داود بن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه عن جده اه من خط العلامة الجنداري (٢) في الدر المنثور أخرج بن عساكر عن جابر كذا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاقبل علي فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا وشيعته هم الفائزون يوم القيامة وزلت «ان الذين آمنوا الخ» ، فكان أصحاب النبي اذا أقبل علي قالوا جاء خير البرية ، وأخرج ابن عسدي وابن عساكر عن أبي سعيد مرفوعاً علي خير البرية ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس لما نزلت هذه الآية «ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية» قال صلى الله عليه وآله وسلم لعلي هو أنت وشيعتك يوم القيامة راضين مرضيين ، وأخرج ابن مردويه عن علي قال قال لي خير البرية أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الخوض اذا اجتبت الامم لاصحاب تدعون غراً محجلين اه من خط العلامة الجنداري (٣) وبريدة بن الحصيب كزير صحابي اه قاموس (٤) الاحاديث التي ساقها ابن الامام قدس سره في مسئلة حجية قول علي عليه السلام قال سيدي المولى العلامة الحسن بن اسحق بعدها ومع هذا فيعلم كون قول علي رضي الله عنه حجة الا ان ذلك اذا لم يوجد للحكم دليل نبوي اما اذا وجد الدليل النبوي من قول أو فعل وصح فلا يعارض به ما روى عن علي عليه السلام بل يكون صحة الحديث قادحاً في ذلك المروي عنه عليه السلام أو يحيل على أنه لم يبلغه الدليل النبوي اه كلامه

« واما احاديث حب (١) علي « فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي ، وابن عباس ، وعمر ، وابن عمر ، وابي ذر ، وسعد بن ابي وقاص ، وابي ايوب الانصاري ،

(١) قال السيد العلامة المحقق المدقق البليغ فخر الدين عبد الله بن علي الوزير رحمه الله في تاريخه طبق الحلوى عند ذكر وفاة القاضي احمد بن سعد الدين رحمه الله بعد كلام طويل للسيد المذكور فيما يتعلق بمحنة أمير المؤمنين عليه السلام وامامته مالم يظهروا من فتش أحوال السلف وما نقلوه في فضائل الأربعة وجد لعل أجهلها وأكملها وأوفرها كما استقر به أبو عمر بن عبد البر في استيعابه وأكثرت الأدلة القائمة على خلافته مما لا ينبغي أن ينازع فيه الأمن عرضت وسادته ، وجرت على مكابرة المقول والمقول عادة ، ولا حاجة بنا إلى تكذيب ماورد مما يدل على خلافة من عداه ولو أنه ورد بانقضاء النص ، فنحن نقول ماوقع من ذلك فهو لعلم الله بما سيكون من غلبة الضعف البشري على خواطر الثلاثة وتقصيرهم لما كانوا بغيره أعنى ، ومحبتهم للاتصال بجانب هذا المنصب الأسنى ، ووقع هذا على لسان صاحب النبوة من الاخبار بالغيوب ونوعاً من معجزاته الاحادية فأخوه علي هو الامام في نفس الامر والحق بما حزر عنه وزحلف منه ، وهم أئمة بمعنى لا يسمي بردتها وحافظي عهدها وقد كان لهم بوزارته متسع فسيح ، ولكن من ذا الذي لم يفعل الا اتمل الرجيس ، ومع هذا فن لنا بن يسير سيرة الشيخين الآن فنجبوا اليه على الركب واذا كان التمسك والتسبي بالنسبة عبارة عن اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خذوا القذة بالقذة والتعل بالتعل بلا تمدى طور ولا اعتساف جور ولا زحزحة منصب ولا احداث بدعة فما لا ينبغي أن يلتقي الله كل مسلم الا به لكن وقع في البين كما عرفت منع الكبرى من مقدمتي الشكل الاول من القياس المنطقي وتكالب غلاة التفرقين على ما يسمج عند العقول ، ويرى به وراء الحائط حيلة المقول ، والتأويل الذي أبدته لشبه التقديم للثلاثة على أمير المؤمنين علق بصحيفة فكرى ولا أعلم له سلفاً وهو ان شاء الله غير بعيد من الصواب وقد شغل كل من تحمل عبدة العقل البدائية بافتقاد عالم الاكبر وهي نفسه فانه قد عجز في الأغلب عن معاناتها فلنرجع لتحصيل اللطف الى الدماء المأثور في احصى الصحاح الست اللهم انا نسألك فوائج الخير وخواتمه وجوامعه وكوامله وأوله وآخره وظاهره وباطنه والدرجات العلى من الجنة آمين والكلام في كونه مسألة الامام قطعية أو ظنية أو قطعية الاصل ظنية التفاريع مبسوط فيه مطارحات بين علماء العصر الذي كان فيه الامام عز الدين بن الحسن وقد اطالت عليها وبهرنى ما تكلم به الامام ولم يخل عندي من اشكال وابهام ولا يتسع المقام لغير هذا الكلام انتهى المراد نقله من طبق الحلوى وهو بحث نفيس غريب في التوفيق بين الأدلة اه وقوله هنا لكن وقع في البين كما عرفت الخ ، إشارة الى كلام له في أول هذا البحث وهو مالم يظهروا « اعلم » انه قد حصل النزاع بين من يدعي التشيع والتسنن وعاد الحال الى قياس المغالطة عند المنطقية فترى الشيعي المحرق يقول هذا متول للشيخين وكل متول لهما ناصي ينتج منه عند أهل المقول هذا ناصي وترى السني التحامل يقول هذا نافي لامامة الشيخين وكل نافي رافضي ينتج هذا رافضي وهذا الوسط كما انه ليس بلبي عند العقل الرصين ، ليس من الأنبي في شيء عند اليقين والسائر وسطاً والمجتنب شططاً قد علم أن تولى الشيخين يجتمع مع محبة أمير المؤمنين وجعله واسطة قد الخلافة الثمين كما ان نفى امامة الشيخين يجتمع مع توليها أو الوقف بلامين وأين التناقض الذي هو اختلاف قضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى ، لمن عرف مقدار هذا الاجحاد وجزراً اه المراد نقله من أول ذلك البحث وهو طويل حسن

وابن بردة، وابي سعيد الخدري، وابي هريرة، وزيد بن ارقم، وسلمان الفارسي،
وابي رافع، وام - سلمة، وعائشة، وعمار بن ياسر، وجابر بن عبد الله، وانس بن مالك،
وعمران بن حصين، وابي ليلى الانصاري، وجريو البجلي، وعبد الرحمن بن ابي ليلى،
والبراء بن عازب، وبريدة بن الحصيب، وسلمة بن الاكوع، وسهل بن سعد الساعدي،
وعبد الله بن احجم الخزاعي، وعامر بن سعد، وغيرهم ولن يكون حبه علامة
الايمان، وبغضه علامة النفاق الا والحق معه (١) مسألة (١) في بيان من يعتبر في
الاجماع ومن لا يعتبر وما اشترط فيه وما لا يشترط ولها أطراف، الطرف الاول في
مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم (٢) الخوض في الحادثة، والمختار
وفقاً للجمهور ان (التابعي) المجتهد (معتبر) (٣) مع الصحابة لعدم انتهاز الادلة (الدالة
على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ ليسوا بدونه كل الامة) (فان نشأ) التابعي بأن بلغ
درجة الاجتهاد (بعد إجماعهم فعلى إقراض العصر (٤) يعني أن اعتباره وعدم اعتباره
مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجتهدين من دون رجوع من احدهم او حدوث
مخالفة فمن اشترط اعتبر (٥) ومن لم يشترط لم يعتبر، وعن بعض الناس أنه لا يعتد بمخالفة
التابعي مع الصحابة (٦) وعزى الشارح العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى
رواياته وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية، واحتجوا بما روي أن
عائشة أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض
مفيد فليراجعه من أراد الوقوف على جميعه في الكتاب المذكور (١) وقال الامام المهدي
عليه السلام في المنهاج شرح المعيار ليس بحجة وهو قول الجمهور ولذلك يقول في البحر قلنا
اجتهاد منه فلا يلزمنا في كثير من المسائل وكذلك الامام يحيى بن حمزة قال ليس بحجة وهو
ظاهر قول الهادي في المنتخب أيضاً ولعلمهم بحمل هذه الأحاديث على فضيلة علي رضي الله عنه
وشريف منزلته كما هو ظاهرها (٢) الظاهر أنه لا يعتبر حضور التابعي وقت الخوض من
الصحابة وانما يعتبر اجتهاده حال خوضهم اه (٣) عند انعقاد الاجماع من الصحابة اه مختصر
(٤) وبقائه والمراد باستمرار الاجماع الى انقراض العصر أن لا تظهر المخالفة من أحد من
الذين كانوا اجمعوا ولا من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد في زمان بقاء واحد منهم اه ميرزا جان
(*) والمختار انه لا يشترط انقراضه في صحة الاجماع (٥) هذا ان قيل ان فائدة انقراض العصر
هو أن عسى أن يبلغ أشخاص اخر في عصرهم رتبة الاجتهاد فيساعتبار موافقتهم ومخالفتهم
يظهر حقيقة الاجماع وخلافه واما ان قيل ان فائدة الاشتراط هو أنه يجوز ظهور فكر لاؤئك
المجمعين الأولين حتى لو رجع بعضهم عن ذلك علم أن اجماعهم لم يكن اجماعاً وان اقترضوا
مستمرين على اجتهادهم صح اجماعهم فلا يكون قول المجتهد التابعي بعد اجماع الصحابة معتبراً
عند انقضاء العصر أيضاً اه رفو (٦) لأنهم الاصول وهم المخاطبون حقيقة بالاداء اه
فصول بدائع

(قوله) لها اطراف، يعني ثمانية
(قوله) التابعي المجتهد، يعني عند
إنعقاد الاجماع كما يفسر به تفسير
المؤلف عليه السلام فان نقلاً
التابعي، بقوله بأن بلغ درجة
الاجتهاد فافهم بأن المراد نقلاً
اجتهاده لاحداث ذاته

مسألة (١) التابعي معتبر مع الصحابة (قوله) اذا حضر معهم أقول الأحسن اذا علم بخوضهم اذ لا يشترط
الحضور قال سوفوا الاجتهاد الخ، أقول لا ينبغي أن جعل النزاع اعتبار المجتهد من التابعين في أهل

(قوله) إني سلمة ، هو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة من أكابر التابعين وقد جمعهم بعض الشعراء على رواية بعضهم وترك إياسة فقال :
ألا كل من لا يقتدى بأئمة * فقسمة (٥٥٦) ضيزى عن الحق خارجة * فمنهم عبيد الله عروة قاسم * سعيد أبو بكر سليمان خارجة ،

المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فروج (١) يصقع مع الديكة (و) الجواب إن
(انكار عائشة على إبي سلمة (٢)) أو الوقوعه (بعد الإجماع) من الصحابة (أو كون النص)
الذي سمعته عائشة من النبي ﷺ في تلك الحادثة واقعاً (على خلافه) فانكارها عليه
لخالفه النص لا مخالفة الإجماع ويحتمل أن يكون لأنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على أن
قولها بانفرادها لاحجة فيه (و) على تقدير تمامه فهو (معارض بأهم) يعني الصحابة
(سوغوا اجتهاد مثل سعيد وشريح والحسن (٣)) والتسوية دليل الاعتبار ، روى أنه
سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه أعلم مني بها ، وروى أن
علياً عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحاً (٤) فيما خالفها فيه باجتهاده ، وروى أن
الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسئلة فقال : سلوا الحسن البصري

(قوله) فروج ، الفروج الصغير من
الديكة الذي لم يبلغ أن يغشى الأنثى
والصقع رفع الصوت (قوله)
ومعارض الخ ، جعل المؤلف عليه
السلام التسوية تعميم معارضة
لانكار عائشة فلم يرد عليه ماورد
على ابن الحجاج حيث جعل
التسوية دليلاً على اعتبار قول
التابعي وذلك أنه ورد عليه أن
التسوية إنما كان مع اختلاف
الصحابة إمامهم فلا

(١) كتنور قيص الصغير وقباسق من خلفه وفروج الدجاجة ويضم كسيوح اه قاموس
من باب الجسيم ولم يذكر في باب الخاء إلا لفظ فروج اه (٢) يؤخذ من انكارها عليه
مخالفته للصحابة عدم اشتراط الانقراض (٣) معهم وانفتوا اليه اه فصول بدائع (٤) يقال سكوت
علي عليه السلام دليل لمن قال بعدم الحجية وقد استدلل في القسطاس من نهي الحجية عن قوله
عليه السلام بظهور مخالفة الصحابة لعلي عليه السلام من غير تكثير فينظر والله أعلم وقد
أجاب الامام عليه السلام عن مخالفة الصحابة له عليه السلام بأن المسائل الاجتهادية كل مجتهد
فيها مصيب وأبلغ ما يكون أن قول علي عليه السلام كالخبر الأحادي وقد تجاوز مخالفته حيث
يعارضه معارض فكذلك هذا اه قلت فسكوته حينئذ لا يدل على عدم حجية قوله ولو قلنا
أيضاً أن الحق واحد في مسائل الاجتهاد لما ذكره الامام المهدي عليه السلام في خبر الواحد
ولأن المخالف معذور اه والله أعلم واحكم * لا يقال قول علي عليه السلام حجة فكيف يسوغ
مخالفته لأنه يقال في ذلك خلاف ولعل شريحاً ممن لا يقول بحجية قوله عليه السلام اه

(قوله) أحد الفقهاء السبعة ،
ولفظ حاشية وم سعيد بن المسيب
والقاسم بن محمد وعروة بن الزبير
وخارجة بن زيد وابوسلمة بن عبد
الرحمن بن عوف وعبيد الله بن
عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار
قال ابن الصلاح رويناه عن الحفاظ
إبي عبد الله أنه قال هؤلاء السبعة
عند الأكثر من علماء الحجاز قال
وعن ابن المبارك سالم بن عبد الله
بن عمر بدل أبي سلمة قال : وعن
إبي الزناد أبو بكر بن عبد الرحمن بن
الحارث بن هشام بدل إبي سلمة اه
وعبد النسيان وغيره فيما ذكره
الذهبي في تذكرة الحفاظ الامام
أبا جعفر محمد بن علي الباقر عليه
السلام فقال السيد حسن الجلال
رحمه الله ، كذا باقر او سالم في
خلافهم : أبو سالم الزهري فاعرف

الإجماع بحيث لا يتم الإجماع بدونه إذ المسئلة مفروضة على تسليم أن التابعي مجتهد كما يشعر به
استدلال المخالف بانكار عائشة على إبي سلمة فإن المخالف يقول أبو سلمة مجتهد وقد انكرت
عائشة خلافه للصحابة . فدل انكارها أنه لا يعتبر بخلافه ولا وفاقه بل إذا أجمع الصحابة لزمه
اتباع إجماعهم هذا تقرير مراده فكيف يجاب على هذا بالمعارضة فإن الصحابة سوغوا اجتهاد
التابعي فانه ما تم مدعى الخصم إلا بعد القول بأن التابعي مجتهد إذ لا يخالف الخصم في
أنه لا بد من الاجتهاد في أهل الإجماع ولذا قال المصنف الطرف الأول في مجتهد التابعين ثم قال
إن التابعي المجتهد فعل النزاع في تابعي مجتهد . (قوله) والتسوية دليل الاعتبار ، أقول
لا ينبغي أن تسوية المجتهد التابعي عند الخلاف في المسئلة كما في سياق ما ذكره من القه نايا

مناهجه اه (قوله) والصقع رفع الصوت ، ومنه خطيب مصقع أي بليغ وانظ الصجاح وصقع لديك أي صاح وبالسين أيضاً وفي
القاموس كمنبر البليغ والعالي الصوت ومن لا يرتج عليه كلامه اه

وربعاً سألوها انما شيئاً فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي أن ابن عباس سئل عن التذرع بذبح الولد فأشار الى مسروق (١) وقال سلوه فلما أتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه ، وروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال تذكرت مع ابن عباس (٢) وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة أي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها أبعدا الاجلين من الوضع (٣) ، أربعة اشهر وعشر فقلت أنا عدتها اتضع حملها فقال ابو هريرة أنا مع ابن اخي فسوخ ابن عباس لابي سلمة (٤) ان يخالفه مع أبي هريرة الى غير ذلك من الوقائع (٥) التي لا تحصى كثرة .

(و) «الطرف الثاني» في نذرة المخالف أي قلته غاية القلة كاجماع من عدا ابن عباس على العمول ومن عدا ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدا ابا طلحة على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من

(قوله) سلوا مولانا الحسن يقال

الحسن بن علي عليه السلام صحابي فلا حجة (قوله) انما مع ابن اخي وذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم أخى بينه وبين عبد الرحمن بن عوف (قوله) نذرة ، ككثرة

(قوله) سلوا مولانا الحسن الخ ، أراد البصري قال في الجودرة انما قال مولانا لأن أباه كان مما أفاء الله به من السبي اه فلا يرد ما قاله المحشي

(١) ابن الاجلج الممداني وهو من بني معمر بن وادعة اه من سيرة ابن هشام . قيل سرق وهو صغير ثم وجد اه اذكار (٢) أخرجه البخاري عن أبي سلمة بلقط قال جاء رجل الى ابن عباس وابو هريرة جالس عنده قال افتني في امرأة ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس بأخر الاجلين قلت أنا «واولات الاجمال أجلهن أن يضعن حملهن» قال ابو هريرة أنا مع ابن اخي يعني أبي سلمة اه (٣) بيان لقوله الاجلين اه * وقد ورد في القرآن العظيم بهما أعنى بالوضع في آية وبالاربعة الاشهر في اخرى فالاول كقوله تعالى «واولات الاجمال أجلهن أن يضعن حملهن» والثاني كقوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا» اه (٤) قيل يحتمل ان يكون تسويغ ابن عباس له لموافقة أبي هريرة له اه (٥) الجواب أن هذه الصور التي نقلوها انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ونحن نجوز اجتهاد التابعي في تلك الصور واما صور الاتفاق فلا فاذن الاعتماد على الدليل الاول اه غاية الوصول للحق وهو ما مر في قوله لعدم انتهاض الخ اه وقد يقال انما يصح ذلك لو قلنا ان مخالفتهم خطأ مطلقا ولا نقول به بل اذا خالفهم مع اجماعهم ، وما ذكرتموه من تسويغ الاجتهاد معهم انما كان مع الاختلاف فلا يفيدكم اه فسطاس ، والجواب انه اذا كان قول التابعي معتبراً في الاجتهاد كان معتبراً في الاجماع ذكر معناه النيسابوري اه

لا يدل على اعتبارهم له عند اتفاقهم على المسئلة وقد أورد هذا على ابن الحاجب حيث استدلل بتسويغ الاجتهاد على اعتبار قول التابعي ، وقال المحشي أنه لما عدل المصنف عن الاستدلال الى المعارضة لم يرد عليه ذلك وفيه تأمل (قوله) سلوا مولانا الحسن ، قال عليه المحشي الحسن ابن علي عليه السلام صحابي فلا حجة فيه ، قلت الظاهر أن انما لم يرد الحسن بن علي بل أراد الحسن البصري وقوله مولانا ، لان الحسن من موالى الانصار فانه مولى لا يدين ثابت كما قاله الذهبي في التذكرة .

الاجماع على تحريم الزكاة (١) على الهاشمي مع ما روى عن ابي حنيفة (٢) ومالك من الجواز والمختار وفقاً للجمهوران (النادر المجتهد كذلك) (٣) أي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد اجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري (٤) وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى إنعقاده وفي كلام الامام احمد ابن سليمان عليه السلام ميل الى هذا القول ، ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا أنقذ وقال ابو عبد الله الجرجاني (٥) ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف أي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا به بخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعة عليه ذاك بخلافه في تحليل (٦) التمتع فلا يكون خلافه معتداً به ، ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة (٧) ولا يكون إجماعاً قطعياً (٨) وهو اختيار ابن الحاجب ، احتج القائلون بانهقاده بأن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والراد أكثرهم وبقوله ﷺ عليكم بالسواد الاعظم ، وقوله ياكم والشذوذ ، وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد ، وبأن الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباد (و) الجواب عن الاول ان (صدق المؤمنين على الاكثر مجاز) فان اجمع المعروف باللام حقيقة في الاستغراق

(١) أي زكاة غير الهاشمي اهـ (٢) وبه قال الاصطخري اذا منعوا الخس والسيد عبد العظيم من اهل البيت حكاه عنه محمد بن منصور ومن المتأخرين السيد احمد بن علي الشامي والسيد حسن الجلال وله رسالة في ذلك اهـ من خط العلامة الجنداري رحمه الله ، وفي حاشية مائتظه روى ان القاسم بن علي العياشي عليه السلام اجري اعشار صعدة وبلادها على السادة الهادويين حتى يفتح الله عليه من الخراج ما يغنيهم عن ذلك ثم يضعه موضع الاعشار وذلك للضرورة ومثل ذلك عن الامام الحسن بن الداعي والمهدي لدين الله احمد بن الحسن عليهما السلام والمنصور بالله عبدالله بن حمزة ورواه الامام الحسن عن جماعة من الفضلاء منهم القاضي عبدالله بن حسن الدواري والفقهاء المجتهدين نجم الدين عبدالله بن زيد المذحجي وغيرهم اهـ مختصراً من نسخة شرف الدين بن اسماعيل بن محمد اسحق (٣) الغياطي في ندوة المخالف وكثرة المجموع ان يكون النسبة بينهما بحيث يستبعد انقل توافقهم على الرجوع واطلاعه على الراجح او على المساوي اهـ ميرزا جان (٤) من الاشعرية اهـ (٥) هو الامام الموفق بالله الحسين بن اسماعيل الجرجاني الذي قال فيه بعض علماء الديلم هو أئمة من القاسم بن ابراهيم وهو ممن بايع المؤيد بالله ذكره في شرح الدواري اهـ (٦) في نسخة تحريم اهـ (٧) أي اجماعاً ظنياً يجب على المجتهد العمل به وكان التعريف المذكور انما هو للاجماع القطعي اهـ سعد (٨) بمعنى لا يكفر جاحده اهـ سعد ولا يفسق مخالفه من دون جعده اهـ

ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين والمجاز خلاف الاصل (و) عن الثاني بأن (المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة (١)) لان كل ماعدا الكل فالحق اعظم منه (والافدون النصف) من الامة ولو بواحد (لا يضر) ولا يقدح في حجية قول العدد الزايد على النصف والاجماع على خلافه، وعن الثالث بأن المراد بالشذوذ المخالفة (٢) بعد الموافقة، وعن الرابع بأن المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال والثلاثة ركب، وعن الخامس بالنسبة ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل المقدم بحضر عدلين كاف، واحتج ابن الحاجب بأن قول الاكثر يدل ظاهراً على وجود راجع (٣) تمسكوا به لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجعاً (٤) لكان بعيداً (٥) (و) الجواب ان (بعد راجعية مامع الاقل) من الادلة (ممنوع) (٦) كيف وقد قال النبي ﷺ ما اختلفت امة بعد نبيا الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومثلهما التابعي والناذر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعياً نادراً واقترافهما في التابعي الكثير والناذر الذي ليس بتابعي (و) الطرف الثالث انه (لا) يعتبر (من سيوجد) من

(قوله) والا فدون النصف لا يضر، اي والايحتمل على كل الامة بل حمل على ما ذكره المخالف من ان المراد الاكثر (قوله) على خلافه لان فرض الكلام في المخالف النادر (قوله) على طلب الرفيق، أى في السفر (قوله) بحضر عدلين، يقال المقدم غير معتبر عندنا ولعل هذا الزام للمخالف بما يلتزمه (قوله) الاظهر اهل باطلها الخ، قد يجاب بأن الظهور بأن يقبل المخالف والقلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف ولعل الاولى في الجواب ما ذكره في حواشي الفصول من مدح الله القلة نحو قوله «وقليل مام» ودم الكثرة نحو «وما أكثر الناس» ونحوها من الايات

(١) اذ هو اعظم مما دونه وانما وجب الحمل عليه توفيقاً بين الادلة اه تحرير وشرحه (٢) لانه مأخوذ من شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان أهلياً فالشاذ من خالف بعد الموافقة لا من لا يوافق ابتداء اه من شرح التحرير (٣) أو قاطع اه (٤) ولم يطلع عليه الا كثرون او اطلعوا عليه وخالفوا عمداً او خطأ اه فصول بدائع (٥) غاية البعد اه فصول بدائع (٦) للخصم أن يقول لست أعني بدرة المخالف وكثرة المجيعين الا كون الاول بحيث يستبعد العقل اطلاعه على الراجح او المساوي وكون الثاني بحيث يستبعد العقل توافقه على المرجوح وحينئذ فلا يتوجه المنع المذكور لانه مصادرة على المطلوب والله اعلم اه واما الحديث فعلى تقدير صحته ودلالته على المطلوب فهو معارض بحديث الصحيحين لا تزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله والاحاديث المصرفة بظهور اهل الحق على اهل الباطل اكثر من ان تحصى اه

(قوله) والمجاز خلاف الاصل، اقول يقال هو ايضاً مجاز على تقرير المصنف لعدم اعتباره العوام وهم مؤمنون (قوله) واحتج ابن الحاجب الى قوله لكان بعيداً، اقول هذا الذي ذكره ابن الحاجب مرجح نظري لادليل، واستدلال المصنف بظهور اهل الباطل على اهل الحق كما قال الحاشي ان الظهور يدل على قلة المخالف لكن القلة تصدق بدون النصف ولو بواحد وخلاف ابن الحاجب مع ندرة المخالف وهي غير القلة، قيل فالاولى في الجواب ان الحق مع القليل كانه عليه قوله تعالى «وقليل من عبادي الشكور» ونحوها، (قال) لا من سيوجد اتفاقاً، اقول مثله في كلام ابن الحاجب وفي الفصول خلافاً لمن يشترط انقراض العصر ولن زعم انه لا يكون حجة الا اذا كان قول جميع الامة من وفاته صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل (٥٦٠) مصر الواحد حجة، في الحواشي المراد ان ادلة الاجماع تدل على ان هاهنا إجماعاً موجوداً

أو تدل على انه لا عبرة بمن سيجد،
فالقول باشتراط وفاق من سيجد
ينفي وجود الاجماع الذي دلت
بالادلة على وجوده او الذي دلت
بالادلة على انه لا يعتبر فيه بمن سيجد
اذ وجوب اتباع سبيل المؤمنين
لا يتصور في جميع المؤمنين الى
يوم القيمة اذ لا تكليف ح ولا
اتباع والذي تواتر معنى هو سلب
الخطأ عن جمع من الامة لا جميعهم
قلت وعبارة المؤلف عليه السلام
تشعر باعتقاد الوجه الثاني لقول
المؤلف عليه السلام لان في ادلة
الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر
الواحد حجة (قوله) وقيل يعتبر
المقلد مطلقاً كالمؤلف عليه السلام
مبنى على ان الخلاف المذكور في
العامي الصرف وهو مقتضى كلام
الامام المهدي عليه السلام وابن
الحاجب ورجح هذا في شرح
الجوهرة والامام الحسن عليه السلام
في القسطاس ونيل العامي المختلف في
اعتباره على جهة الاطلاق هو الذي
حصل طرفاً من العلوم التي لها مدخل
في الاجتهاد وهو لا محالة يكون
اصولياً أو فروعياً وأما العامي
الصرف فهو بمنزلة الصبيان
والجنان فلا يعاب به وقد ذكر
السعد ان شارح المختصر اشار الى
ان المراد بالمقلد المختلف في اعتباره
هو ما ذكره هذا القائل (قوله)
ما يشارك العوام، فاعل شارك
العوام وفعوله الخواص

الامة الى انقطاع دار التكليف (اتفاقاً) بين القائلين بحجية الاجماع لان في ادلة
الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبرنا في الاجماع
المكافئين جميعاً الى آخر التكليف لم يكن حجة لانه ليس بعدم تكليف فيكون
إجماعهم حجة فيه، وأما من سيجد في عصر المجمعين فسيأتي الخلاف فيه إن شاء الله
(الطرف الرابع) انه لا يعتبر فيه الا المجتهد (ولا) يعتبر (غير المجتهد) على المختار وهو
قول الاكثرين (وقيل، (١) يعتبر المقلد مطلقاً) (٢) يعني ولو كان عامياً وهو اختيار ابني
طالب وابني عبد الله البصري وابني بكر الباقلائي (٣) قال ابو طالب عليه السلام ما يعتد
بالاجماع فيه : منه ما يشارك العوام في معرفته اخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتد
(١) قال في سرائر الاصول قال السيد ابو طالب يجب اعتبار العوام حجة فيما عرفوه حجة ويجب اعتبارهم
تفصيلاً فيما عرفوه تفصيلاً قال وقد ذكر بعض التأخرين في هذه المسئلة قسمة حسنة وهي ان الاحكام
اما ان تكون مما تعلم ضرورة او دلالة ان كان الاول فلا اعتبار بالاجماع مع الضرورة وان كان الثاني
فاما ان يكون ذلك في الفروع او في الاصول ان كان في الفروع فلا اعتبار بالعوام فيه لعدم اهليتهم
لذلك وان كان في الاصول فاما ان يكون ذلك من المسائل التي يتوقف صحة السمع على العلم بها
ام لا ان كان الاول فلا اعتداد بالاجماع كله فيها وان كان الثاني وجب اعتبارهم فيه وذلك
كنفي الرؤية ونفي الثاني وما اشبه ذلك، وعلى الشيخ في قوله ان الحكم متى كان مما يمكن العوام
معرفة ومثل ذلك بالامور الضرورية، سؤال وهو ان يقال ان الضرورة لا يعتبر فيها اجماع ولا
خلاف اه والله اعلم وأحكم (٢) يعني ولو كان عامياً ولم يتعرض شارح المضطرب لهذا المنهج لبعد
اعتبار العامي وشارح القاضي ومن معه الى ان المختلف في اعتباره هو الذي حصل الخ اه سيلان
(٣) غلط الآمدى في نسبة هذا القول الى القاضي ابني بكر وتبعه ان الحاجب فان القاضي صرح في
غير موضع من التقریب بعدم اعتبارهم بل زاد ان نقل الاجماع على عدم اعتباره وانما الخلاف في
انه هل يصدق ان يقال اجتمعت الامة اولا يقال الا اجمع علماء الامة لان في قول العلماء
مع خلاف العوام حجة ام لا وبهذا التحقيق ظهر ان لا خلاف في المعنى لكن ما صرح به ابو
طالب وغيره من التفرقة بين المشهور من الاحكام والخفي منها ما يدل على افتقار الحجة اللازمة للاجماع
الى وفاقهم الا ان الغزالي قال هذه المسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلاً لان العامي يفرض امره
فيما لا يدري الى من يدري فما اجمع عليه الخواص ولا يفهم فيه العامي فهو مجمع عليه، من
الخواص والعوام وما يشترك في ادراكه الخاص والعام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم
والزكاة فيشترط في انعقاد الاجماع الكل حتى لو فرض مخالفة العوام لم ينقد الا انه غير واقع
وهذا معنى قول المنتخب وشارحه الا فيما لا يستغنى عن الرأي اه

الى انقطاع التكليف وفي شرحه محتجاً بأنه لو بقي من في بعض الاعصار لكنني بعض من في
عصر لان الامة ان حمت كل فرد من آمن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فطوبه وان كانت
للجنس لزم ما ذكر ضرورة وانتم تمنعون الامرين بلا دليل وأجيب بأنه لو اعتبر إجماع من سيجد
لما وجد إجماع قط «ردمغ» بطلان اللازم «سنداً» بما تقدم من حجج نافي الاجماع (قوله) لان
في ادلة الاجماع ما يقتضي بان اهل العصر الواحد حجة، أقول هي سبيل المؤمنين ولن يجتمع

(قوله) هو الذي حصل طرفاً الخ، فبينني ان يكون ميل القاضي الى اعتبار الاصولي والفروعي اه ح

(قوله) يجب وفاتهم للمجتهدين ، هذا قريب مما في شرح المختصر حيث قال ولنا أيضاً أنه عند اتفاق المجتهدين يحرم على المقلد المخالفة قولاً وفعلًا قطعاً واعترضه السعد بأنه كيف ينعقد الإجماع بدونها حتى يعصى بالخالفه عند ﴿٥٦١﴾ التماثل باعتباره قال ثم مبنى الكلام على أن

المقلد المخالف يعصى بالخالفه اتفاقاً وهو مشكل عند من يشترط في حجية الإجماع موافقته قلت وقد ذكر قريباً مما ذكره السعد بعض المحققين من شراح الفصول ، وقد أجاب في الجواهر عن ذلك بأن المقلد وإن لم يكن عاصياً للخالفه الإجماع عند من يشترط موافقته لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون عاصياً عنده من جهة مخالفته للحق فإن المخالفة للإجماع أخص من مخالفته للحق ولا يلزم من نفي الأخص في الأعم فالمراد أنه تبين للمقلد بعد مخالفته لهم حقيقة قولهم وإن مخالفته لهم ليست بحق لأن حيث أنها مخالفة للإجماع وتبين له أيضاً كونه عاصياً بتلك المخالفة مع قطع النظر عن كونه إجماعاً أو غير إجماع

قلت ووجه مخالفة المقلد للحق أنه يجب عليه الرجوع إلى العلماء وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا بقوله يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً ويؤيده ما ذكره الدواري في شرح الجوهرة حيث قال ولا يتكلف الجميع في أنه يجب على العوام الرجوع إلى العلماء في تكاليفهم الشرعية وإنما الخلاف في ثبوت الإجماع اه ، قلت وما ذكره حق وإن لم يقل بوجوب التقليد والالتزام لأن المراد أنه يجب على العوام السؤال عن الحكم والرجوع إلى العلماء في ذلك قطعاً هذا

بإجماع العامة عليه منع الخاصة على التفصيل (١) ويعتبر قولهم فيه وذلك كعلمهم بأن يومي العيد لأصيام فيها وإن الحدث ينقض الوضوء على الجملة وإن إنباء الابن في التحريم بمنزلة البنت وإن الخالة في ذلك بمنزلة الأم وما يجري هذا المجرى مما يشاركونه العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وإن لم يعرفوا طريقه الأعلى سبيل الجملة ، والثاني يعتبر إجماعهم على الجملة من حيث كآأن المعلوم من حالهم أنهم راضون بكل قولاً بجمع عليه علماء الأمة وأنهم لا يخالفون في ذلك وذلك كحكم من يتزوج المرأة وهي في العدة أو يوطأ في الحج أو يلحقه السهو (٢) في الصلاة انتهى ، والحجة على هذا القول عموم دليل الإجماع (وقيل) يعتبر المقلد (٣) (الاصولي) خاصة لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها وكيفية تاقى الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها إلى غير ذلك بخلاف الفروع (وقيل) يعتبر (الفروعي) (٤) خاصة لعلمه بتفاصيل الأحكام دون الأصولي (٥) (قلنا) في الاحتجاج للمذهب الأول المقلدون يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً (٦) (و) وجوب وفاتهم يقتضي حجية قول المجتهدين (أي كونه حجة تامة) (فلو اعتبر) غير المجتهد لكن قرله جزءاً من الحجة ولو كان كذلك (لزم النقيض) لكون قولهم حجة وهو كونه

(١) الأعلى الإجماع اه (٢) لعله يريد أنها لا تفسد صلاته بالسهو اه وفي حاشية ينظر هل المراد أنها لا تفسد صلاته بالسهو سل (٣) المراد العارف بقواعد أصول الفقه وهو كذلك في العضد وصرح به الأسنوي وغيره اه وفي جوهرة الرصاص أن المراد التكلم في أصول الدين وتابعه المهدي عليه السلام في النهاج اه (٤) في الفروع اه (٥) قال في الفصول والمختار أن الحكم المجمع عليه إن كان من فقه أو يتمكن من النظر فيه اعتبر والأفلا قال في حاشيته وهذا على قولنا بتجزئ الاجتهاد وكان مجتهداً فيه قال وهو أحد قولين المنصور بالله وذكره الحفيد والامام يحيى اه * وقيل كل منهما النوع من الأهلية اه فصول بدائع (٦) يقال محل النزاع ، اذ حرمة مخالفتهم ووجوب متابعتهم فرع ثبوت الإجماع بدونهم اه * أن قيل الواجب على المقلد العمل عند التضيق بقول واحد إن اختلفوا ويقولهم معاً أن اجتمعوا لعدم طريق له في العمل إلا التقليد له لأنه يجب عليه الموافقة واعتقاد صحة ما قالوا عند المخالف لعدم حصول الإجماع مع خلافة من اعتبره اه

امتنى على ضلالة وهي عامة حقيقة لكل الأمة من وجد ومن سيوجد إن قلنا أن العمومات تدخل فيها من سيوجد حقيقة (قوله) المقلدون يجب وفاتهم للمجتهدين إجماعاً ، أقول هذا محل نزاع الخصم إذ لا إجماع عنده إلا بعد وفاق المقلدين كالخوارج ،

ما ظهر في توجيه هذا المقام وإذا تأملت فطريقة ابن الحسين في الاستدلال للمذهب المختار كما سيأتي قريباً أسلم وأقوى وقد اعتمد طريقة في شرح الجوهرة والله أعلم (قوله) لزم النقيض لكون قولهم حجة ، اللام متعلقة بالنقيض صلة له وليست للتعليل

(قوله) موم دليل الاجماع ، وقد اشار المؤلف عليه السلام الى جواب هذه الشبهة بقوله فيما يأتي وموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرنا أعنى قوله المقلدون يجب وفاهم للمجتهدين إجماعاً وفي المنهاج ان دليل الاجماع مخصص بالمقلد فاما قطع بأنه لا تأثير للاقتياد من غير إعتقاد لقوة دليل الاجماع أو ضعفه الى آخر ما ذكره في المنهاج ففيه بسط تركناه خشية التلويل (قوله) مخصص بالاجماع الذي ذكرنا ، يعني سابقاً ﴿٥٦٢﴾ حيث قال المقلدون يجب عليهم وفاهم للمجتهدين إجماعاً (قوله) والقرب الى

ليس بحجة لانعدام الكل (١) بانعدام جزئه وموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه (٢) والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يفيد ان المطلوب لزوم التقليد على الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فخالف قولهم عاص لا يعتبر ، وقد احتج ابو الحسين البصري على ما ذهبنا اليه (٣) بقوله ان الامة انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يجوز ان نحكم بغير دليل فهي انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث فتعصم فيه (٤) «الطرف الخامس» النظر في اعتبار كافر التأويل وفادقه كالمخارج فنقول (وفي المتأول) (٥) أربعة أقوال الاول (الاعتبار) لكافر

مقصود الاجتهاد ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الاصولي وذلك انه استدلل بأن الاصولي أقرب الى مقصود الاجتهاد لماله بمداوك الاحكام على اختلاف أقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومنهوها (قوله) والعلم بتفاصيل الاحكام ، اشارة الى شبهة القائل بأنه يعتبر الفروعي وذلك انه استدلل بأن الفروعي طام بتفاصيل الاحكام دون الاصولي وقد قل هاهنا كلام في ترجيح الفروعي اظنه للسيد العلامة المقتي رحمه الله تعالى لفظه هذا أحسن والا خرج كثيرون من الصحابة فانه رجع الى من هو كذلك منهم واعتبر اجماعه و (قوله) لا يفيدان ، اشارة الى جواب هاتين الشبهتين (قوله) وفي المتأول أربعة أقوال لم يذكر خلافاً في المصريح من كافر وفاسق اما الكافر فلائنه لا يعتبر اجماعاً لانه ليس من الامة واما الفاسق فظاهر الفصول انه لا يعتبر أيضاً إجماعاً لانه قال ولا يعتبر فاسق التصريح وكافره إجماعاً فاعتمد المؤلف عليه السلام ما في الفصول بناء على ان قوله إجماعاً

(١) هو قول المجتهدين وقول غيرهم ، بانعدام جزئه ، هو قول غير المجتهدين على فرض اعتباره فيكون جزءاً اه (٢) اراد الاجماع على ان العامى يجب عليه موافقة المجتهدين و اراد بدليل الاجماع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تجتمع امتي على ضلالة ونحوه من الادلة العامة الشاملة للعامى لكن انت خير بان تخصيص هذه الادلة العامة بهذا الاجماع لا يتم الا بعد ثبوت كون الاجماع من حيث هو حجة وثبوت كونه حجة متوقف على قيام الدليل عليه وقد تقرر في موضعه انه لا يصح الاستدلال بالدليل العام الا بعد البحث عن تخصصه فحينئذ ثبوت التخصص متوقف على الدليلية اى كون الاجماع دليلاً وثبوتها قد توقف على كون هذا الاجماع تخصصاً وهذا دور ، لا يقال ثبوت دليل الاجماع انما يتوقف على البحث عن التخصص لاعلى كونه تخصصاً حتى يلزم توقف الدليلية عليه وقد توقف عليها كما هو محصل دعوى الدور لانه يقال معنى البحث عن التخصص نظر المجتهد في الادلة الخاصة هل تصلح للتخصص اولا وهو اى النظر المذكور متوقف على كون ذلك الخاص دليلاً والله سبحانه اعلم اه من انظار سيدى المولى العلامة الخقق صفى الدين احمد بن اسحق بن ابراهيم بن الامام رحمه الله تعالى اه ولغطح ولا دور في الاستدلال مطلقاً لان الخصوص هو موم دليل الاجماع الذى يعم المجتهدين وغيرهم وهو غير الاجماع ضرورة اختلاف الدليل والمدلول والخاص هو الاجماع الخاص نفسه على وجوب اتباع القلد المجتهد والالزم النقيض كما عرفت فلا توقف لاحدهما على الآخر ولو سلم فالمقارنة الاعتبارية كافية في دفع الدور اذ الخاص الاجماع الخاص والمخصوص دليل الاجماع مطلقاً اه (٣) اى المذهب الذى ذهبنا اليه اه (٤) اى فيكون لها عصمة فيه لانه لا نظر لها ولا استدلال فلا تعصم لانه لم يوجد الامر الذى تعصم فيه فلا توجد العصمة لعدم محلها والله اعلم اه (٥) والقائلون بالاجماع اجمعوا الى لا عبرة بالخارج عن ملة الاسلام (قوله) كالمخارج ، اقول المخارج مثال لفاسق التأويل والمصنف وابن الحاجب ايضاً عقدا

قيد للكافر والفاسق وفي بعض شروحه انه قيد للكافر فقط ويؤيده ما ذكره في التفسطاس من ان ظاهر اطلاق الخلاف يقضي بأنه يعتبر كل مصدق مجاهراً كان او متأولاً لكن سيأتى في فاسق التأويل انه يعتبر لان الفسق لا يخرج عن معنى الامة فيلزم مثله في فاسق التصريح اللهم الا ان يقال منع من اعتبار هذه العلة فيه الاجماع على انه لا يعتبر ان صح الاجماع وقد عرفت ما في التفسطاس

من منع الاجماع ومثله في شرح
الفصول (قوله) لانهم يتبرؤن ،
في شرح الجوهرية للدوازي ان
تبرؤم انما يمنع من روايتهم
لطرفهم الرواية عن السلف ،
قلت وسياقي توضيح ما ذكره
في القول السادس قال الدوازي
فالاولى ان يقال لا يعتد بهم لانهم
أهل كبيرة (قوله) لانهم أفسدوه
الح ، أي افسدوا على انفسهم النقل
لانهم بتكفيرهم لعيون الصحابة
والمؤمنين لا يرجعون الى أقوالهم
والرواية عنهم فربما رووا المنسوخ
عن غيرهم وطرحوا النسخ المروى
عنهم واما البحث فهم فيه وغيرهم على
سواء (قوله) وهم الذين لا يكفرون
بالتأويل مثل هذا ذكره ابن الحاجب
وقد اعترضه في حواشي الفصول
بأن مذهب البصرية إكفار
المتأولين بما يتضمن كفرًا وابتو
هاشم من رؤسهم ومذهب القبول
قلت والاولى اعتماد ما في المنهاج
للإمام المهدي عليه السلام وقريب
منه في شرح الجوهرية وهو ان
اعتبار المتأول وعدم اعتباره
يتفرع على الاستدلال على حجية
الاجماع فأبو علي قال المعتبر
المؤمنون يعني القائمين بالواجبات
المجتنبين القبائح اذ حجته قوله
تعالى «لكنوا شهداء على الناس»
الاية ومن حق الشهادة العدالة
وأبو هاشم قال المصدقون لثبوتنا
صلى الله عليه وآله وسلم كفارًا كانوا
أوفساقًا اذا كانوا متأولين اذ عمدته
في الاحتجاج على كون الاجماع حجة
هو الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله
وسلم لا تجتمع امتي على ضلالة ونحوه

التأويل وفاسقه معًا فلا يتعقد إجماع من دونها ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا (١)
وابي هاشم وجهوز الاشعرية (و) القول الثاني (عنده) أي عدم الاعتبار
(مطلقاً) (٢) أي في كفر التأويل وفلسفه ونسبه في الفصول الى جمهور أئمتنا وابي علي
والقاضي عبد الجبار (و) القول الثالث يعتبر (الفاسق في حق نفسه) أي لا في حق
غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من رواه (و) القول
الرابع يعتبر الفاسق (مطلقاً) وهو قول الغزالي وهو قول خامس مروى عن جعفر
ابن مبشر انه يعتبر إجماع اهل القبلة جميعاً الا الخوارج والرافضة وذلك لانهم
يتبرؤن من السلف ويكفرونهم : اما الخوارج فلتكفيرهم علياً ومان وجلة الصحابة (٣)
واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم بابا بكر وعمر
وعثمان وجلة الصحابة أيضاً ، وقول سادس عن بعضهم ان الخوارج والرافضة معتبرون
في البحث (٤) لا النقل لانهم افسدوه على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما رووا المنسوخ
من غيرهم وطرحوا النسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم فيهم ، اذا عرفت ذلك
فالقائلون بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتأويل (٥) من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرج

وان كان عارفاً باستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية اذ لا يتناولها المؤمن والامة وكذا
لا تتناولها الادلة العقلية لان الاجماع على القطع بتخطية مخالف الاجماع انما هو على القطع بتخطية
مخالف الاجماع المقصر بذلك التفسير اه (١) الامام يحيى وابي هاشم اه في المعيار وشرحه عن ابي
هاشم ما لفظه قال ابو هاشم بل المعتبر المصدقون لثبوتنا صلى الله عليه وعلى وآله وسلم من مؤمن
وفاسق اذ عمدته في الاحتجاج على كون الاجماع حجة انما هو الخبر اعني قوله لا تجتمع امتي
على ضلالة ونحوه وظاهره عام لجميع امته والامة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق اه
وادعى في الفصول الاجماع على عدم الاعتداد بكافر التصريح وفاسقه ونظر بعض الشارحين
دعواه الاجماع في فاسق التصريح اه (٢) قيد للاعتبار وعنده اه (٣) وجلة الصحابة عطاء
سادة ذوو اخطار اه قاموس (٤) لا النقل ، الظاهر انهم معتبرون لانهم من الامة
اه شرح حابس (٥) يقال ابو هاشم ممن يكفرون وهو يعتبرهم وانما اعتبر امراً آخر
وهو انهم من الامة ومن اهل القبلة وانما يعاقبون في الآخرة لعقاب الكفار اه حاشية فصول
قال الامام المهدي عليه السلام في الغايات وقال ابو الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي وابو
القاسم البستي والامام المؤيد بالله والامام يحيى بن حمزة لا قطع بكفر انهما وان قطعنا بخطائهما
يعني الجيرة والمشبهة قال الامام يحيى الا من حقق التجسيم بالاعضاء والجوارح فلا يبعد كفره
اه القائل بعدم الاكفار بالتأويل اكثر الامة وقدماء اهل البيت رواه عنهم محمد بن منصور
وصنف في ذلك كتاب الجلة والالفة واكثر متأخريهم كالمؤيد بالله ومؤلف الجامع الامام
محمد بن علي والامام يحيى بن حمزة والسيد الهادي بن يحيى والسيد محمد بن ابراهيم والامام
شرف الدين وولده عبدالله ومعاصروه كابن بهران ويحيى حميد بل قيل انهم اجمعوا عليه في

المسئلة المتأول ولم يذكر فاسق التصريح ويحتمل أنه اراد بقوله والفاسق في نفسه فاسق التصريح

من الامة عندهم والقائلون بعدهم المكفرون وذلك لخروجه (١) بكفره عن مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلماً لان الامة ليست عبارة عن المسلمين الى القبلة بل عن المسلمين وهو كفر والاسلام والكفر لا يجتمعان (و) اما فاسق التأويل فالأقرب اعتباره لان (الادلة) الدالة على حجبة الاجماع لا تنتهض دونه (٢) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة والعلم بخطائه في امر لا يوجب العلم بخطائه في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده وذلك يقتضي ان لا يعتقد الاجماع عليه في حقه واذا لم يعتقد في حقه استحالة تبعيض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه (٣) احتج النافون لا اعتباره بالقياس على الكافر بجماع عدم العدالة (و) الجواب منع عدية الوصف للحكم بل انما لم يعتبر (الكافر) (لانه ليس من الامة فلا) يصح (قياس) الفاسق

(قوله) وذلك لخروجه بكفره

عن مسمى الامة ، الذي به عليه الدواري ثبوت الآية لكافر التأويل وفاسقه جميعاً قال لان الاستدلال بالأخبار التي دلت على ان الامة لا يجوز عليها الخطأ يقتضي بدخول أهل التأويل في الاجماع فسقة كانوا ام كفرة ومعتنار ابن الحاجب عدم ثبوت الآية لكافر التأويل عند المكفر كما اختاره المؤلف (قوله) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة يلزم ان يعتبر فاسق التصريح لانه لم يخرج عن مسمى الامة وقد سبق ما عرفته

خلافته ورواه في المستطاب عن الحسين مؤلف الناية وهو قول الفقهاء الاربعة وابي الحسين البصري وابن الملاحي وابي الحسين الكرخي وابي الحسن الاشعري والرازي وجمهور الاشعية واهل الحديث والتكفير هوة سقط فيها كثير من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم وقد ذكر الامام المهدي ادلة المانعين من التكفير واكثرها وليس للمكفر غير خيالات عقلية حتى قال ابو علي الجبائي المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر وكفر الاسكافي الشاك الرابع وبعضهم توقف في الرابع وكفر الثالث الى غير ذلك من التلاعب بالدين اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله تعالى ورضي عنه (١) فليس من سواه كل الامة والدليل انما دل فيه وكل حكم شرعي لادليل عليه وجب نفيه اه عضد وذلك كالحكم الشرعي الذي فرض الاتفاق عليه من المجتهد المتبذع او كحجبة الاجماع فيما نحن فيه والحكم بكونه لادليل عليه مطلقاً اما بناء على ان القوم بذلوا جهدهم في اثبات حجبة الاجماع فلو كان دليل آخر ينبغي ان لا يفوت عن هؤلاء الجماهير رؤساء اهل الاسلام المفتشين له الباحثين عنه او على ان الاصل عدمه وتحقيقه ماسيجي ان كل حكم شرعي لا مدرك له شرعاً فعدم المدرك الشرعي مدرك شرعي لعدمه اما عند المعتزلة فبناء على قاعدته اللطف واما عند الاشاعرة فبناء على حكم العادة وبما قررنا ظهر فائدة التقييد بالشرعي اه ميرزا جان (٢) وهذه العلة جارية في حق فاسق التصريح وهو فاسق المجارحة ولم يتعرض له ولعل حكمه كذلك والله اعلم اه مغربي (٣) وبهذا يحصل الرد لقول الثالث اه

(قوله) لان الفسق لا يخرج عن مسمى الامة ؛ أقول فيلزم في فاسق التصريح اذ لا يخرج عن مسمى الامة عن مسمى الامة وان خرج عن اسم الايمان عند المعتزلة فهو من مجتهدى امة محمد قد شمله رسم الاجتهاد وكذلك يدخل في التعليل الآخر وهو قوله ولان انعاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقائعه ما يؤدي اليه اجتهاده ويزيده تصريحاً قوله والكافر ليس من الامة فلا يقاس عليه فان المجتهد الفاسق نصريحاً من الامة فعرفت ان تحرير المسئلة ليس بمتقن ،

(عليه)، (١) «الطرف السادس» في الخلاف في اشتراط كون المجتهدين من الصحابة، (و) المختار وفاقاً لاكثر العلماء ان الاجماع (لا يختص بالصحابة) وحدهم بل اجماع اهل كل عصر حجة وخلافاً للظاهرية (٢) واحدى الروايتين عن ابن حنبل (العموم) المعلوم من الادلة القاضية بان الاجماع حجة (و) احتج المخصصون بان اعتبار اجماع غير الصحابة فيه (لزوم مخالفة اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه) وذلك باطل اجمالاً (٣) وبيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجيئ التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم في شيء منها لم يميز فيه الاجتهاد اجمالاً (٤) والجواب ان ما ذكرتموه (منقوض بحججه فيهم بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد) فيما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يجوز اجماعهم في شيء منها (٥) واللازم باطل بالاتفاق (والحق انها) يعني مسئلة اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسائل الخلاف قضية (عرفية) ٦

(قوله) منقوض بحججه فيهم، أي في الصحابة يعني لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يصح اجماع الصحابة على شيء من المسائل المختلف فيها لانهم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمعوا على شيء منها لزم بطلان الاجماع الاول (قوله) بعد اجماعهم، في شرح المختصر قبل تحقق اجماعهم واعترضه في الحواشي بأن الاولى ان يقال بعد تحقق اجماعهم فلذا عدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر

(١) والخفية تشترط عدالة المجتهد فلا يتوقف الاجماع على موافقة المجتهد غير العدل ونص الجصاص على انه الصحيح عندنا وعزاه السرخسي الى العراقيين وابن برهان الى كافة الفقهاء والمتكلمين والسبكي الى الجمهور لأن الدليل الدال على حجية الاجماع يتضمنها اي العدالة اذ الحجة لاجماع الامة انما هي للتركيم لهم ومن ليس بعدل ليس من اهل التركيم وهذا على القول بنبوتها لهم بمعنى معقول ولوجوب التوثق في اخباره بارائه بان رأيه كذا، قال تعالى «ان جاءكم فاسق ببناء فبينوا» الآية وقال السرخسي والاصح عندي انه ان كان معلناً بفسقه فلا يعتد بقوله ولا يعتد بقوله في الاجماع وان علم فسقه حتى ترد شهادته اذ يقطع لمن يموت مؤمناً مصرأ على فسقه انه لا يخلد في النار فهو اهل للكرامة بالجنة فكذلك في الدنيا في اعتبار قوله في الاجماع اهـ تحرير ابن الهمام وشرحه لبادي شاه اهـ (٢) حيث قالوا اجماع من عداهم ليس بحجة قال الشارح وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه اهـ شرح تحرير * التمسكين بظواهر الكتاب والسنة وذلك لان ظواهر الكتاب والسنة مخصوصة بالحاضرين بزعمهم، اقول لم يتنبهوا انه لو خص الايات والروايات الدالة على حجية الاجماع بالحاضرين لزم عدم اعتبار الصحابي الذي بلغ درجة الاجتهاد بعد زوال الايات وصدور الروايات الى قول ميرزاجان اعترف بجوازه فخذ اهـ (٣) لأنه يقابل الاجماع اهـ (٤) لأنه يقابل الاجماع، بيانه انه بعد الاجماع الاخير لم يميز فيه اجتهاد والقرض جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه اهـ (٥) اي من الاحكام التي لا قاطع فيها اهـ (٦) اي عامة، قال في التحرير وشرحه والجواب ان الصحابة اجمعوا على مشروطة عامة، اي كل ما لا قاطع فيه جائز الاجتهاد مادام لا قاطع فيه فجواز الاجتهاد في غير زمان وجود القاطع فيه، وعدم جوازه في زمانه، فلا تناقض وعند انعقاد الاجماع على احد طرفي المالم يكن فيه قاطع يتحقق فيه قاطع اهـ اختلف كلام المؤلف وكلام التحرير وشرحه هنا ولا ينبغي ان جعلها عرفية عامة «١» كما فعله المصنف اولى من جعلها مشروطة عامة كما قال في التحرير وشرحه لانصاف النسبة في الاول بالدوام يقتضي لعدم انفكاك ما لا قاطع فيه عن جواز الاجتهاد وانصافها في الثاني بالضرورة يقتضي لاستحالة انفكاكه عن جوازه كما عرف في النطق والمناسب الاول لاني الثاني كما لا يخفى اهـ «١» القضية العرفية العامة اعم من القضية المشروطة العامة مطلقاً لأنه كلما صدقت الضرورة بحسب الوصف

(قوله) مادام وصف الموضوع، قال في شرح المختصر وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تميد ذلك وأن لم يصرح به فاذقلت لاثني من النام
يقتضيان فهم منه مادام نائماً (قوله) الأقل ﴿٥٦٦﴾ من عدد التواتر، تأويل الجمع بين اللام ومن معروف وهذه العبارة تقتضي أن

وهي التي يحكم فيها بثبوت (١) المحمول للموضوع مادام وصف الموضوع وقد
وقع الإجماع على أن مالا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقاً بل مادام لا قاطع
فيه، ولما وقع الإجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم (٢)
مشروط به فيزول بزواله، «الطرف السابع» في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في
الإجماع أم لا؟ (و) المختار وعليه الأكثر أن (لا يشترط عدد التواتر للدليل) فإنه
يتناول الأقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمؤمنين، واشترطه الجويني ومن
وافقه لاستدلالهم على حجية الإجماع بالعقل وهو (٣) أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل
مادة فلا بد لهم من القول بعد التواتر (٤) لأن انتفاء حكم العادة في غيره مشاهد ظاهر
وإذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد (٥) من المجتهدين (فالواحد حجة) (٦)
على المختار (المضمونه) أي لمضمون دليل الإجماع وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه
الأمة فلو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون السمعاني وإن لم يخالف صريحه (٧)

صدق الدوام بحسبه اذ الدوام اعم كما عرفته في المنطق اهـ (١) بدوام ثبوت اهـ شرح شمسية (٢) أي
جواز الاجتهاد اهـ (٣) أي دليل العقل اهـ (٤) وليس المراد بعدد التواتر عدداً معيناً محصوراً
بل ما يحصل العلم الضروري كذا في السعد الخ سيلان اهـ (٥) أي فلو لم يكن في العصر الاجتهاد واحد
(٦) أي فقول الواحد حجة ولا يظن من كونه حجة أنه يسمى اجماعاً اذ لا يصدق تعريفه عليه
ولذا قال حجة ولم يقل اجماعاً وإنما حجته للدليل الدال على أن الحق لا يخرج عن هذه الأمة
فمع انحصار مجتهدهم فيه لو لم يكن حجة لخرج الحق عنهم والحجة اعم من الإجماع ولا يلزم من
صدق الاعم صدق الأخص اهـ لفظ العضد وإذا قلنا لا يشترط فلو لم يبق من المجتهدين الا واحد
فقليل قوله حجة لمضمون السمعاني وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يوجب صريحاً
لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه اهـ وفي حاشيته السعدية قوله بمضمون السمعاني
يعني لو لم يكن قول ذلك الواحد حقاً لخولف مضمون السمعاني وهو عدم خلو الأمة عن قائل
بالحق مطلع عليه وإن لم يخالف صريحاً بناء على أن قول ذلك الواحد ليس سبيل المؤمنين
واجتماع الأمة أو نحو ذلك وكما تتمتع مخالفة صريح الدليل تتمتع مخالفة مضمونه اهـ وفي
جواهر التحقيق ولقائل أن يقول لو كانت المخالفة لصريح الدليل متممة لكانت حجة قول ذلك
الواحد متممة لاستلزام حجته جواز المخالفة للصريح لكن اللازم باطل لكون حجته ثابتة
بمضمون السمعاني ويمكن أن يجاب عنه بأن امتناع مخالفة صريح الدليل لا تقتضي الا امتناع
حجته بالنسبة إلى صريح الدليل ولا يلزم من امتناع حجته بالنسبة إلى صريح الدليل امتناع
حجته بالنظر إلى مضمون السمعاني وهو ظاهر اهـ جواهر التحقيق (٧) لعدم صدق سبيل
المؤمنين واجتماع الأمة عليه يعني على قول الواحد اهـ عضد * وكما تتمتع مخالفة صريح الدليل

(قال) فالواحد حجة على المختار لمضمونه أي قوله لو لم يكن قول الواحد حقاً لخولف مضمون

يكون المعنى أن دليل الإجماع تناول
أقل عدد التواتر وليس هذا مقصوداً
هنا بل المراد ما يحصل العلم الضروري
عند اخبارهم بأمر مشاهد لا عدداً
معيناً محصوراً (قوله) لاستدلالهم
الخ، لا يقال أن ابن الحاحب قد
استدل بدليل العقل أيضاً وقد قلناه
فيما سبق مع أنه لا يشترط عدد التواتر
في الإجماع لأننا نقول ليس المراد
استدلالهم بالعقل مطلقاً بأي تقرير
حق يرد ذلك بل بتقرير خاص هو
تقرير الجويني لدليل العقل وهو
ما ذكره عنه المؤلف عليه السلام
بقوله لو لم يكن عن قاطع لما حصل
أي الإجماع عادة الخ، فهذه التقرير
يلزم منه ذلك، وتوضيح المقام
أن من استدلل بدليل العقل وقرره
بأن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم
على الخطأ وهو الجويني وغيره فلا
بد من اشتراط ذلك عنده لتصور
الخطأ على من دون عدد التواتر
ومن جعل الدليل العقلي وهو ابن
الحاحب أن أهل الحل والعقد قد
اتفقوا على القطع بتخطئة المخالف
والعادة تحيل اتفاقهم على ذلك من
غير قاطع، فيلزم قطعية خطأ المخالف
وحقية ما عليه الإجماع ودليل آخر
أنهم قد اتفقوا على تقديمه على
القاطع وعلى أن غير القاطع لا يقدم
على القاطع لم يختص الإجماع عنده
بعدد التواتر ذكر معناه السعد
وقد قلنا تقرير استدلال ابن
الحاحب بدليل العقل فيما سبق

(قوله) لأن انتفاء حكم العادة في غيره، أي غير عدد التواتر مشاهد الخ، يعني أن العادة لا تحكم بأن اتفاق مادون التواتر لا يكون إلا عن قاطع
(قوله) لا عدداً معيناً الخ، لا عدد معين محصور كذا ظنن عليه في بعض النسخ وهو أولى

(وقيل لا) يكون قول الواحد حجة وهو قول الدواري من اصحابنا والسبكي لان الاجتماع هو المتفق عليه الخطاء فلا يقطع باتفاقه عن الواحد (لعدم صدق الاجتماع) فيه لان اقل ما يصدق به الاجتماع اثنان قلنا كما تمتنع مخالفة صريح الدليل تمتنع مخالفة مضمونه. هو الطرف الثامن في اشتراط انقراض العصر (١) (و) المختار انه (لا) يشترط (الانقراض) وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة (٢) (لذلك) الذي تكرر وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره وما لم ينقرض (وقيل يشترط) وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر ابن فورك (٣) ومن الناس من فصل فقال ان كان الاجتماع لا تفاهم على الحكم باقوا لهم او باقوا لهم او بهما فلا انقراض لا يكون شرطاً وان كان الاجتماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد (٤) الى حكم وسكوت الباقيين عن الانكار مع اشتهاؤه فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطاً (٥) وهذا رأى ابي على الجبائي كما يحكي ان شاء الله تعالى، وقال الجويني ان كان (٦) عن قياس كان شرطاً والا فلا واليه الاشارة بقوله (وقيل ان كان عن قياس) قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده (٧) لكن الرجوع جائز ثابت (اذوافق علي عليه السلام الصحابة في منع بيع ام الولد نهر جمع عنه) قالوا قال عليه السلام كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الان ان يبعن فقال عبيدة (٨) الساماني رأيك مع الجماعة أحب الينا (٩) من رأيك وحرك (١٠) (ورد بالفتح) أي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا نسلم ثبوت الاجتماع قبل الرجوع

(قوله) قالوا لو لم يشترط لما جاز الخ، بيان ذلك انه اذا تغير اجتهاد بعض المجتهدين وقد انعقد الاجتماع باجتهاده فيحكم باجتهاده الاول ولا يمكن من العمل باجتهاده الثاني لمخالفته الاجتماع وذلك ما ادعينا (قوله) الملماني يسكون اللام وسلمان بطن من مراد من قبائل اليمن كذا في القاموس (قوله) رأيك مع الجماعة أخرجه عبيد الرزاق عن ابن سيرين

(قوله) الساماني يسكون اللام نص عليه الخزاز وقال بعضهم صح بسكان اللام اه، وفي حاشية بفتح اللام وسكونها اه كاشف. قوله وسلمان بن ناجية

تمتنع مخالفة مضمونه اه (١) في انعقاد اجماعهم وكونه حجة اه عضد (٢) فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يبرهم ولا تغيرم مخالفته وعليه المحققون اه عضد (٣) بفتح الفاء ولا يصح ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي وهو من العلماء الاجلة في المعقول والمنقول اه شرح جمع، اختلف القائلون باشتراط انقراض العصر في فائدته فذهب الجمهور الى انه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم حتى لا يصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب احمد بن حنبل وجماعة الى انه لا يعتبر بل فائدته تمكن المجتهدين من الرجوع حتى لو انقضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لا عبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الاول اهل الاجتماع هم السابقون واللاحقون جميعاً لكن انما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثاني هم السابقون فقط فيصح انقراض المجتهدين كلهم اه سعد (٤) ونعني بأهل الحل والعقد من اشتهر بكمال الاجتهاد وسائر خصال الفضل سواء كان ممن قام ودعا ام لا اه ح طاب (٥) لضعف الاجتماع السكوتي اه (٦) ناشئاً اه (٧) فيما كان عن قياس اه (٨) بفتح العين اه من شرح التحرير (٩) في نسخة الى اه (١٠) فدل قول عبيدة ان الاجتماع كان حاصلًا مع ان علياً عليه السلام رجع اه اصفهاني على منهاج البيضاوي اه

السمعي، اقول سلمنا انه حق فما كل حق حجة على الغير كما قرره قريباً (قوله) وهو مذهب احمد والاستاذ ابي بكر بن فورك، اقول قال ابن ابي شريف اعلم ان مشرطي الانقراض قائلون بحجية الاجتماع قبله لكن لو رجع راجع او حدث مخالف كان

(قوله) اذا قال واحد أو جماعة بقول فأما ان ينتشر الخ ، أي يشتهر ولا بد من زيادة ولم ينكر أحد وكأنه مراد المؤلف ولذا قال في مقابله قديم الانتكار الخ ، وأما اشتراط معرفة الباقي من المجتهدين مع الانتشار فلم يعتبره المؤلف عليه السلام لأن الانتشار بين أهل العصر مضمّن عنه . ولذا قال فيما يأتي وان انتشر فعرف به الباقيون حيث عطف المعرفة عليه بالفاء ، قلت وهو الظاهر إذ يبعد انتشار قول البعض من بين أهل العصر بدون معرفة الباقيين ﴿ ٥٦٨ ﴾ من المجتهدين وان كان في شرح الجمع ما يقضي بخلاف ذلك حيث قال فان انتشر

ولم يدرك هل علموا به أولا وأما شارح المختصر فعبارته توهم انه جعل الانتشار شرطا مع معرفة المجتهدين لانه بعد ان جعل المعرفة شرطا واستوفى البحث قال واعلم ان هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما اذا لم ينتشر فعدم الانتكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول أو لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع (٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

لان (١) كلام علي وعبيدة أعيا يدل على إتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كأبن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز أيضاً ﴿ مسألة ﴾ اذا قال واحد (٢) او جماعة بقول فأما ان ينتشر أولا ان لم ينتشر (٣) فعدم الانتكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول أو لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع (٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

(١) عبارة الأصفهاني في شرح النهاج فان قول عبيدة الساماني رأيك في الجماعة احب ، دل على أن المنع من بيع المستوليات كان رأي جماعة ولم يدل على أنه رأي كل الامة يدل على ذلك قول علي رضي الله عنه كان رأيي ورأي عمر فاراد عبيدة أن يضم قول عمر الى قول علي رضي الله عنه لانه رجح قولهما على قول علي وحده اه (٢) أو عمل اه فصول بدائع (٣) بان لم يبلغ السكك اه على (٤) قطعي اه (٥) أي ظنية قال المحلى قيل حجة لعدم ظهور خلاف فيه اه ذلك عندهم قادحاً في الاجماع فالانقراض في الحقيقة شرط لانعقاده دليلاً مستقراً الحجة كغيره من الأدلة لا لاصل انعقاده حجة انتهى ﴿ مسألة ﴾ قول البعض (قوله) اذا قال واحد او جماعة بقول ، اقول قيل والظاهر ان منه ايضاً ان يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز او يمنع من فعل امتناعاً يدل على الامتناع وسكت الباقيون بعد العلم الى آخر ما ذكر وأما الترك المحض من الامة كلها فهذا لا يسمى إجماعاً سكوتياً ولا يعد دليلاً ولا حجة مثال ذلك ترك الامة اخراج اليهود من اليمن مع انه من جزيرة العرب اتفاقاً مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم « اخرجوا المشركين من جزيرة العرب لا يجتمع في جزيرة العرب هينان » فاجلهم عمر من الحجاز وخير ولم يجلبهم احد بعده من اليمن بل سكتوا عن ذلك فهذا السكوت لا يصير إجماعاً سكوتياً بل عمر رضي الله عنه فعل بعض ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده تركوا عام ما أمروا به فتركهم لذلك يحتمل ان لهم فيه عذراً من الاشتغال بالجهاد وتفرق الامة وتعدد ملوك الاسلام واشتغال كل واحد بحفظ ما تحت يده من الجهات فاشتغلوا بذلك عن اتقاد امر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا العذر يلزمنا تطلبه بحسن المحل على السلامة للامة والامة ولكن هذا الترك ليس دليلاً على انا نتركهم بل الخطاب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اخرجوا اليهود من جزيرة العرب عام للامة في كل عصر وانما اطلقنا في هذا لانه قد زعم جماعة من العلماء ان هذا الترك لهم من الامة قد صار إجماعاً سكوتياً وهذا ناش عن غفلة عن تحقيق

ولم يدرك هل علموا به أولا وأما شارح المختصر فعبارته توهم انه جعل الانتشار شرطا مع معرفة المجتهدين لانه بعد ان جعل المعرفة شرطا واستوفى البحث قال واعلم ان هذا كله اذا أفتى وانتشر بين أهل عصره ولم ينكر وأما اذا لم ينتشر فعدم الانتكار لا يدل على الموافقة قطعاً وبه قال الأكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم فيه قول أو لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو إجماع (٤) وقيل حجة (٥) وقال الرازي وابن الملاحي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان

بالموافقة لأنفاء ظهور المخالفة بخلاف ما لا تعم به البلوى فلا يكون حجة وظاهر السياق ان خلافها ثابت وان لم يتحقق علم الباقيين

(قوله) ولا بد من زيادة ولم ينكر الخ ، سيأتي للمؤلف الزيادة في النشر فلاحاجة الى الذكر هنا فقامله اه ح عن خط شيخه (قوله) واستوفى البحث قال ، لفظ قال ثبت في بعض النسخ اه ح (قوله) في خلاف آخر ، غير ما ذكرنا في بحث المسئلة وعلى الجملة فما ذكره المؤلف لا غبار عليه كذا في بعض النسخ وصحح نسخة اه ح وعليه ما لفظه تأمل في كلام شرح المختصر فانه لم يفهم منه صدق المحشي اه ح عن خط شيخه

(قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا، قال في شرح الفصول بحيث يعلم انهم لو اختلفوا لما اختلفوا الا به وذلك بأن ينتشر او تنتفي التقييد وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد وفي شرح المختصر اذا اكثر وكان فيما نعم به البلوى ربما افاد القطع ويرد على ما في شرح الفصول من قوله وتكون المسئلة مما الحق فيها مع واحد ان المخالف في مثل ذلك قد يكون معذوراً وان كانت المسئلة قطعية كبعض مسائل الفروع وكثير من مسائل هذا الفن القطعية كمنكر كون الاجماع حجة ومنكر كون القياس حجة ﴿٥٦٩﴾ فانه لا فسق منكر حجتها وان قطع

بخطائه كما صرح به في الفصول اذ لا دليل على التنسيق وح فلا يدل سكوتهم على العلم برضاهم لعدم وجوب الانكار على القائل بذلك، اذا عرفت ذلك فالمؤلف عليه السلام أطلق قوله فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فلم يقيد به بأن وجهه كون المسئلة مما الحق فيها مع واحد او غير ذلك وقد أطلق ذلك أيضاً السعد حيث قال فان علمت موافقة الساكتين كان إجماعاً والا كان حجة فمع هذا الإطلاق يحمل الكلام على ما يفيد العلم بأن سكوتهم عن رضا كالأطلاع على أحوال الساكتين تقييد العلم وككون المخالف في المسئلة فاسق يجب انكار قوله ولذا صرح الامام المهدي عليه السلام بالتأثير فقال والمخالف يخط آثم ولعله اراد فاسق (قوله) فان كان قطعياً وكذا لسكوتهم بحمل غير الرضا فكذلك أي لا اجماع ولا حجة ولم يذكر المؤلف عليه السلام المقابل لهذا وقد ذكره في الفصول حيث قال وان لم يكن يحمل فاجماع قال في شرحه كالقياس حيث عمل به بعض وسكت الباقي انتهى ولعل الوجه في عدم ذكره ما عرفت من كونه قطعياً لا يفيد العلم بأن

انتشر فعرف به الباقي ولم ينكره احد منهم فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماع وان لم يعلم فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بان عماراً أفضل من حذيفة فلا اجماع (١) ولا حجة وان كان مما فيه تكليف فان كان قطعياً (٢)

(١) اي لا يكون قطعياً اه (٢) بمعنى انه من أصول الدين التي لا يكفي فيها الظن اه جلال

الاجماع السكوتي (قوله) فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا، اقول لانهم قطعاً لا باخبار كل عن نفسه برضاه فينقلب إجماعاً قولياً فان حصول العلم القطعي في ضمائر الساكتين لا يتمكن الا بذلك (قوله) فان كان قطعياً اقول قال المحشي أي من أصول الدين التي لا يكفي فيها الظن، قلت اصول الدين لا بد من معرفة المراد بها لانها صارت في العرف عبارة عن مسائل مجموعة في مؤلفات معروفة، وفيها ماهو من علم اللطيف وفيها ما لا حاجة اليه وهو فصول فلا بد من تمييزها ليعلم القطعي من الظني ثم ظاهر التمثيل وكلام المحشي ان المراد بالقطعي المدلول بمعنى انه لا يثبت الا بدليل يفيد القطع ولذا قال أي من اصول الدين التي لا يكفي فيها الظن وقد يطلقون القطعي على الدليل بمعنى انه يفيد القطع وهو اعم من الاطلاق الاول لانه يفيد القطع في اصول الدين أو غيرهما و مراد المصنف الاول لما عرفت من ان قطعية المدلول الشرعي فرع قطعية دليله فليس للمدلول في نفسه اصالة ولا فرعية ولا قطعية ولا ظنية لان الاصل هو الدليل لا المدلول قال القول بأن بعض المدلولات لا يثبت الا باطلاع حكم يفترق الى الدليل، وقد استدعوا بأن ما كان من العقلات أو من الاصول فانه لا يكفي فيه الظن، وأورد عليهم بأن مخالفة العقل للشبوت لا يكون الا ظاهراً والقواعد لا تتعارض والعقلي القطعي المشروط ينقله الاحاد فان البراءة الاصلية حكم عقلي مشروط بعدم نقل الشرع لها وهو ينقلها بالاحاد عند غير الظاهرية واما الاصول فقد عرفت ان كون بعض الاحكام أصلاً وبعضها فرعاً لا يثبت لذات الحكم بل للدليل والدليل اما العقل ولا مدخل له في تأصيل غير العقلات او الشرع ولا يخص فيه الحكم بالاصالة وحكم بالفرعية، «والتحقيق» ان اصول الدين الايمان بالله ورسوله ومجاهدات وهو راجع الى دليل عقلي وهو المعجزة والآفاق والانفس وما عدا الايمان بالله ورسوله فرعي فاصول الدين المعروفة عند المتكلمين كمسئلة الشفاعة والوعد والوعيد والامامة وغيرها مسائل فرعية عن الايمان وغالب ادلتها لا يفيد الا الظن لمن عرفها واما اصول لفقها فمسائل متنوعة لمن عرفها بعضها لغوي محض وهو الكثير وبعضها عقلي وبعضها فرعي شرعي كالحكم بحجة الاجماع والقياس والاحاد فان ادلتها السمع

سكوتهم عن رضا قد يكون المخالف معذوراً فلا يدل السكوت على العلم ولا على انه لا يحمل للسكوت غير الرضا الا بما عرفت من الاطلاع على احوال الساكتين فالمؤلف عليه السلام قد استغنى عن ذكر المقابل اشمول قوله سابقاً فان علم قطعاً ان سكوتهم عن رضا فاجماعه قتل كامل وان لم ان المؤلف عليه السلام لم يقيد ما ذكره هاهنا بكونه قبل تقرر المذهب وانما قيد بذلك فيما كان إجتهداً كما يأتي والظاهر تقييد القطعي بذلك هاهنا أيضاً

(قوله) لشمول قوله سابقاً الخ، تأمل في صحة هذا الكلام فالسابق وهو ما علم قداماً بخلاف هذا اه

وكان لسكونهم محمل غير الرضا (١) فكذلك وذلك كلامه إني بكر وعمر
وعثمان فان السكوت لا يدل على الرضا وان كانت مسألة الامامة (٢) قطعية (٣)
لما كان هنالك ما يصرف السكوت اليه وهو التيقية والخوف من إختلاس
الارواح وانهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهدا فان كان بعد استقرار المذاهب
لم يدل على الموافقة قطعاً (٤) سواء قلنا كل مجتهد مصيب اولا لان المخطئة يقولون بان
المخطي معذور معفو عنه مخاطب بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان
كان (قول البعض وسكوت بعض (٤) قبل تقرر المذاهب) وهذا عند البحث والنظر

(١) كالتقية لانه لو كان سكوتهم لاجلها لم يكن رضاه وفي حاشية من خوف او تقدم انكار او نحو ذلك
اهـ جلال (٢) امن حيث هي اهـ (٣) بناء على ان الامامة قطعية وان لم ينكر امامتهم احد في المقامين نزاع
طويل اهـ جلال (٤) اتفاقاً اهـ فصول (٥) عبارة فصول البدائع وسكوت الباقي بعد بلوغه ومضى
مدة التأمل وقبل استقرار المذاهب

وان قيل في أدلة بعض منه انه عقلي فلم يكتف اذ به في الاستدلال على حجيتها افاده في نظام
الفصول مع حذف وزيادة وتحويل وانما احوجنا اليه تحقيق القطعي في عباراتهم (قوله) وكان
لسكونهم محمل غير الرضا فكذلك ، أي لا يكون السكوت إجماعاً ولا حجة لانه محتمل ان عدم
الانكار للرضا بما قال الواحد او الجماعة ويحتمل انه لغيرة ولا ينفي ان الجزم بأحد الاحتمالين
جزم مع الشك فكيف نقول بأنه ليس باجماع ولا حجة بل الصواب ان يقال انه محل وقف وكان
يجوز تأخير هذا الجزم الى بعد ذكر المثال بامامة إني بكر لحصول دليل احد الاحتمالين كما يأتي
لان يحمله من أصل القاعدة وقد أحسن صاحب الفصول في عبارته حيث (قال) فان كان قطعياً
وكان لسكونه محمل غير الرضا، كامامة الثلاثة فكذلك (قوله) وان كانت الامامة قطعية ، اقول اعلم
ان قطعية الامامة تارة يريدون ان مسئلتها قطعية أي ان شرطية منصبها قطعي وتارة ان
امامة الوصي عليه السلام قطعية وظاهر كلام المصنف انه يريد قطعية المنصب ويحتمل انه يريد
الاخر وان سكت من سكت لا لرضى بل لحامل من الخوف ونحوه (قال) وسكوت البعض ، اقول
لا بد من التقييد بأنه لم يكن السكوت لاحتمال غير الرضا كما افاده الرفو قال قبل تقرر
المذاهب اقول القائل الواحد او الجماعة المفروض في اول المسئلة يصدق على ما قاله أو قالوه انه
مذهب له اولهم لانه ليس المراد من المذهب ما استقر وتبعه عليه مقلدوه فكل قول يذهب
اليه ذاهب من المجتهدين فهو ذاهب قد ذهبوا الى ما قالوه وليست المذاهب المتقررة الا أقوال
متلاحقة قولاً بعد قول فالسامع لما قاله أو قالوه يقول هذا مذهب لقائله لا تكثير فيه فلا يكون
سكونه الا سكوتاً بعد تقرر المذاهب وحينئذ فلا يتم حصول صورة المسئلة واستقرار المذاهب
لادليل عليه بل اذا قال مجتهد بقول فهو مذهبه الذي يعزى اليه ويتبعه مقلدوه عليه وان لم
يتبعه احد عليه فهو مذهبه فليس من شرط مذهب القائل تقليد الغير له (قوله) وهذا عند البحث
والنظر في الحاشية ، اقول المسئلة مفروضة انه قال قائل او جماعة فقد وقع القول لمن
قاله وصار مذهباً له كما قرناه ومرادهم انه اذا تقرر مذهب للقائل بأنه لا تكثير في مسائل الخلاف
فنقول هذا القائل المفروض قد قال وهو مجتهد وجزم بما قال فيمكن مذهباً له فالسكوت عليه

(قوله) وان كان اجتهداً عطف على
قوله فان كان قطعياً (قوله) لان
المخطئة يقولون بأن المخطي معذور فلا
يجب الانكار ، هذا يجري فيما اذا
كان قول البعض وسكوت الباقي
قبل تقرر المذاهب فلا يظهر الفرق
بهذا التعليل بين ما كان قبل تقرر
المذاهب أو بعده والذي ذكره
في شرح المختصر من التعليل ان عدم
الانكار بعد تقرر المذاهب لا يدل
على الموافقة لعدم جري العادة
بانكاره فلا يكون حجة بخلاف ما اذا
كان قبل تقرر المذاهب فان السكوت
ظاهر في الموافقة اذ يبعد سكوت
الكل مع اعتقاد المخالفة عادة كما
يرى عليه الناس والمؤلف عليه
السلام أورد تعليل شرح المختصر
في الطرف الثاني أعنى قبل تقرر
المذاهب وعدل في الطرف الاول
الى قوله ان المخطئة الخ فورد
ما ذكرناه و (قوله) بأن المخطي
معذور كأنه لم يمتد بخلاف الاصم

(قوله) والذي ذكره في شرح
المختصر الخ ، ويمكن ان يقال ليس
مراد المؤلف اراد هذا الفرق بين
ان يكون قبل التقرر وبعده بل
أورده للفرق بين الاجتهادى
والقطعي كما هو الظاهر من السياق
والله أعلم احسن بن يحيى السكبي

في الحادثة ففيه اقوال خمسة (قيل) هو (اجماع) قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الخنفيه (١) وبعض الشافعية وهو قول الشافعي القديم (وقيل) هو (اجماع) (بدهم) اي بعد انقراض القائل والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي (وقيل) هو (لا اجماع) قطعي (ولا حجة) ظنية وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الخنفيه قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والقاضي جعفر وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي (وقيل) ان كان القول (في القتي) فهو (اجماع) (٢) (و) ان كان (في الحكم) فهو (لايهما) أي لا اجماع قطعي ولا حجة ظنية وهذا مذهب ابي علي بن ابي هريرة (٣) من اصحاب الشافعي رضى الله عنه (و) القول الخامس وهو (المختار) وبه قال الامام احمد بن سليمان والمهدى وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادي عليه السلام والمؤيد بالله احمد بن الحسين عليهما السلام (انه حجة) ظنية يحتاج بها كسائر الظنيات (٤) «لنا حجة» (٥) فيما اخترناه ان سكوتهم

(١) قالت الخنفيه لو شرط سماع قول كل من المجمعين اتفى الاجماع لتعذر اي سماع قول كل طائفة قال الشارح قال المرخمي اذ ليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فهو ساقط عنهم لان المتعذر كالممتنع وكذا يتعذر السماع عن جميع علماء العصر والوقوف على قول كل منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين لكن الاجماع غير منتف فالشرط المذكور منتف اه وانت خير بأن الفرق بين السماع من الذين قبلهم بقرون وبين السماع من جميع علماء العصر في غاية الوضوح فكيف يقاس هذا عليه الاول كالحال والثاني فيه بعض حرج والفرق بين السكوتي والقولي حينئذ التتابع لكيفية وقوعه اه شرح تحرير (٢) عكس المروزي محتجاً بأن الحاكم ينفذ ولا يسكتون على تنفيذ باطل ولا كذلك المقتى اه جلال * وقال ابو اسحق المروزي عكسه أي انه حجة ان كان حكماً لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف القتي وقال قوم انه حجة فيما يقوت استدراكه كإرافة دم واستباحة فرج لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الا راض به بخلاف غيره اه من الجمع وشرحه للمطلي * قال المحلي نسب هذا القول للشافعي اخذاً من قوله لا ينسب الي ساكت قول اه (٣) من الظاهرية اه * في شرح الجمع للمطلي، عن ابي علي بن ابي هريرة القول بأنه حجة وفي المختصر وشرح المعتمد مثل ما في هذا الكتاب اه والله اعلم (٤) فان عانت موافقة الساكتين كان اجماعاً قطعياً والا كان حجة لان الاحتمال انما يقدح في القطعية دون الحجية كالتقياس وخبر الواحد قال في المنتهى وأما كونه غير قطعي فلا نقده بالاحتمال اه سعد وح اصفهانى (٥) ضبط في خط سيلان بالنصب وكتب عليه حال اه

وعلم انكاره لانه مذهب له لالانهم رضوا به على انه لا يمتنى ان فرائض الانكار ثلاث كما عرف من قواعد الشريعة الاولى الانكار باليد ثم باللسان ثم بالقلب فاذا فقد التغيير باليد والانكار باللسان لم يدل على عدم الانكار بالقلب اذ لا ملازمة بينها وبينها وحينئذ السكوت ولو على امر يجب انكاره لا يدل على الرضى بالفعل فكيف يدل في مسائل الخلاف

ظاهر في موافقهم (بعد السكوت) من كل (عادة مع) اعتقاد (المخالفة) كما ترى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كل الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به بأقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاحاد فوجب العمل به (١) واحتج القائلون بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في المواقفه (٢) فقلنا في الجواب عليه (وهذا غير كاف للاول) لانه يدعي كونه إجماعاً قطعياً والظهور لا يفيد ما يوجب وقال ابو علي الجبائي (٣) الاحتمالات من نحو ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الأدلة أو للتوقيف والتعظيم أو للهية أو للفتنة (٤) كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول انه سكنت اولاً (٥) ثم أظهر الانكار فقليل له في ذلك فقال انه والله كان رجلاً مهيماً فبهتته (٦) يعني عمر أو غير ذلك تكون قبل الانقراض قوة فلا يكون إجماعاً وأما بعد الانقراض فتضعف الاحتمالات فيكون إجماعاً، والجواب ان ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيد (٧) الا أن غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفاً ولا يضرنا وجوده لأننا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله (ولا يضرنا الاحتمال) (٨) فيه (فيضعف بالانقراض) أي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض (و) قال أهل المذهب الثالث يحتمل (كون السكوت لخوف أو توقف) في المسئلة (أو تصويب) أي لا اعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من

(قوله) الاحتمالات مبتدأ وقوله يكون قبل الانقراض خبره (قوله) كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه البيهقي مطولاً من حديث الزهري وأخرجه الحاكم مختصراً (قوله) لا يدل على القطع الذي يدعيه، لان قوله هو إجماع بعدم عبارة عن الحجة القطعية (قوله) ولا يضرنا وجوده، أي وجود الاحتمال (قوله) فيضعف يضم اليها وفتح الضاد وتشديد العين المهملة وضمير يضعف مائد الى الاحتمال ويضعف منصوب بما السببية أي حتى يضعف أي يحتاج الى تضعيف الاحتمال بالانقراض

(١) قال في شرح الفصول للسيد صلاح وهذا هو الحق والانصاف * في شرح الاصفهاني على المنهاج قال ابو هاشم العلماء لا زالون يتسكون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً وذلك يدل على انه حجة والآن لم يتمسكوا به وجوابه المنع من التسك به وانه اثبات الشيء بنفسه فان التسك بالقول المنتشر مع عدم الانكار هو المتنازع فيه لانه كقول البعض وسكوت الباقيين والله أعلم واحكم (٢) يعني ان سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان إجماعاً اهـ (٣) وكذا الامام اسراج الدين في شرحه للترايض اهـ (٤) أي لخشية ثورانها اهـ غاية واصول بالمعنى (٥) يعني قبل موت عمر، ثم أظهر الانكار، يعني بعد موته اهـ (٦) نسخة، ولم يثبت في نسخة المصنف ولا المصنف اهـ (٧) أي مطلوبه اهـ (٨) أقول هذه العبارة لا تناسب ما قصده من رد قول الجبائي من الحكم بقطعية الحجة بعد الانقراض وحق الكلام ان يقال ولا يزول الاحتمال بالانقراض او نحو ذلك نعم ان اراد الجواب عما يرد على المذاهب المختار عنده من أنه لا حجة مع الاحتمال لكان وجهاً لكنه لا يناسب تأخير عن قوله وهذا غير كاف للاول لكونه رجوعاً الى تكميل الدليل المختار بعد الشروع في دفع غيره كما لا يخفى على العارف بالاساليب والله أعلم اهـ من خط السيد صلاح بن الحسين الاخفش قدس سره والله أعلم وأحكم

(قوله) لبعده السكوت عادة، اقول لغايته انه مجرد استبعاد يصح مرجحاً لا مؤسساً لقاعدة استدل بها (قوله) وقول كل الامة، اقول اما انه يصدق عليه انه قول للسالك فمشكل اذ لا ينسب الى ساكت قول والا لكان إجماعاً قولياً لا سكوتياً

الاحتمالات التي ذكرناها آنفاً وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون إجماعاً ولا حجة ، والجواب أنها وإن كانت محتملة فهي (خلاف الظاهر) (١) لما علم أن من عاداتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ (٢) لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلاً فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روى أن القائل لذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالة في المهور ايعطينا الله بقوله « وآتيتم إحداهن قنطاراً » ومنعنا عمر فقال كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات (٣) وغير ذلك مما يوقف عليه التبع لا نأرم ، وقال ابن أبي هريرة العادة في الفتيا أنها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فإن كلا يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف كما ترى في عصرنا ، وأيضاً الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي ، والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لأنهم حينئذ يصدد البحث والمناظرة في حكم المسئلة فيخالف الحكم ويتكرر كما تخالف الفتيا وتكرر (والفرق) الذي أبداه المستدل (بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار) للمذاهب (وهو غير الفرض) وقد علم اعتراض الصحابة على الأحكام فتجوز الهيبة لا يدفع الظهور (مسئلة) في الكلام في مستند الإجماع (المختار)

(قوله) التي ذكرناها آنفاً ،
في الاستدلال لأبي علي الجبائي
(قوله) والفرق ، مبتدأ خبره بعد
الاستقرار للمذاهب (قوله) وهو
غير الفرض ، لأن الكلام فيما كان
قبل تقرر المذاهب

(١) لفظ الجلال لكن لا يخفى صحة منع الظهور لأن العادة انما جرت في الانكار عند انتفاء المانع منه فأن الدليل على أن السكوت كان مع انتفاء المانع من الانكار ولا سبيل إلى أن يقال الأصل عدم المانع كما يصح أن يقال الأصل وجود المقتضى لأن المقتضى عدالتهم المستلزمة لأنكار الباطل وهي متحققة بخلاف انتفاء العارض فليس يتحقق بل وجود ذلك وعدمه ميان في الامكان فلا شيء رجع عدمه على وجوده اهـ من شرح الجلال على مختصر المنتهى ، هذه دعوى لا يساعد عليها الا نصاب اذا الاحتمالات من الاستواء بحيث لا ينكره الا مكابر فليتأمل ، اذا عرفت ذلك علمت أن السكوت من الاجماع غير حجة وما أحسن قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول والله أعلم اهـ من خط سيدي صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٢) هذا الانكار من معاذ فيما ظهر كونه منكراً له ولا يلزم وجوب الانكار في مقام الاحتمال عند حصول الحادثة فتأمل اهـ من خط سيدي صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله (٣) في البيوت اهـ

(قوله) كقول معاذ لعمر ، اقول معارض بسكوت ابن عباس في مسئلة العول والحق أنه ليس كل سكوت رضى بفعل من سكتوا على فعله لتعدد الاحتمالات الحاملة على السكوت من الخوف أو التوقف أو التصويب أو غير ذلك والجزم بأحدها تحكم ودعوى ظاهرية غير مسلمة وانكار بعض السلف لبعض القضايا لا يدل على أن السكوت على غيرها رضى بها فقد يسكت الانسان على ما لا يرضاه لعذر لا يعلم وقد قال بعض السلف لبعضهم وقد أتى جماعة على حامل لهم وذلك البعض ساكت فقال مالك لا تكلم قال لو تكلمت خالفهم ثم كلام معاذ لعمر تنبيه له على ما غفل عنه من حكم الجنين وعمر رضي الله عنه لم يحكم الا على المرأة بالجلد ذاهلاً عن جنينها فلم يكن قد حكم على الجنين فلم يتقرر له فيه قول حتى تكون المسئلة من محل النزاع (مسئلة) المختار وجوب السند ، اقول بعد تقرر ان الاجماع حجة عندم وقيام الادلة على حجتيه وجوب العمل به على الأمة فالبحت عن مستنده من الخوض فيما لا يهني سبياً ومستنده ظني

وجوب (١) السند) دليلاً كلف أو إمامة وهو قول عامة العلماء إلا ما حكى قاضي القضاة عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لاعن توقيف بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وإن لم يكن لهم دلالة ولا إمامة (عمر) وهو مناسب لمذهب مؤسس بن عمران (٢) كما يحكي أن شاء الله تعالى قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور (ولو كان السند (٣) قياساً) واجتهاداً (٤) (وفيه) أي في القياس أقوال منها (المنع) لصدور (٥) الاجماع عنه (مطلقاً) جلياً كان أو خفياً وهذا رأى داود الظاهري واتباعه والامامية (٦) وابن جرير الطبري (٧) (و) منها المنع (للخفي) أي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز وهذا قول بعض الشافعية (و) منها المنع (للقوع) لصدور الاجماع عنه دون الجواز (و) منها المنع (للحجية) أي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فتجوز مخالفته حكى هذا القول قاضي القضاة (٨) عن الحاكم صاحب المختصر (لنا) حجة

(١) قال في شرح الجمع والالم يكن لقيود الاجتهاد التآخوذ في تعريفه معنى أى فائدة وهو الصحيح لأن أقول في الدين بلا مستند خطأ وجوز قوم الاجماع بلا مستند بأن يوفق الله المجتهدين للاتفاق على الصواب بلا مستند والخلاف في الجواز لافي الوقوع لأن هؤلاء القوم واقفوا على عدم وقوعه كما نقله الامدى عنهم واعتضه المصنف فقتل عنهم دعوى وقوع صور منه اه جمع وشرحه (٢) من اصحاب النظام واسمه موسى اه * فان مذهبه أن المكلف متى بلغ درجة الاجتهاد قد صار مفوضاً من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في الأدلة وأن ما قضى به في الحادثة فهو موافق لما راد الله تعالى لأن الله تعالى يوفقه لأصابة مراده لأن هذا عنده حال النبي صلى الله عليه واله وسلم فكذلك يجوز مثله في الاجتهاد وكذلك قال في الامامة اذا اجتمع رأيها فهي مفوضة فلها ان تحرم ما شئت لا عن دليل ولا إمامة اه من منهاج الامام المهدي (٣) عبارة الكافل وأنه يصح أن يكون مستنده قياساً أو اجتهاداً قال شارحه الطبري وهو مرادف القياس عند الشافعي ومباین له عند الكرخي لأنه عنده مالا أصل له والحق أنه أعم مطلقاً لأجماعهما فيما له أصل يرد اليه ووجوده بدون القياس فيما لا أصل له يرد اليه كأروش الجنائيات فيحسب كان مذهب المصنف الاول كان ذكره الاجتهاد بعد القياس عطفاً تفسيرياً وإن كان الثاني فظاهر لتباينهما وإن كان الثالث كان من عطف الخاص على العام فكان الانسب العطف بالواو اذ هي المختصة بجواز عطف المارادف والعام على الخاص كما هو مقرر في موضعه اه (٤) في دلالات النصوص كالمفاهيم وقرائن تعميم الخاص وتخصيص العام ونحو ذلك اه نظام الفصول للجلال (٥) الام صلة وكذا فيما يأتي اه أي المنع لجواز صدوره لالوقوع فسيأتي اه (٦) بناء على اصلهم في نفي القياس اه (٧) قال السبكي وهو غريب لأنه من القائلين بالقياس اه من رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب له (٨) وفي شرح الميار بعد حكاية الاقوال الثلاثة الاول ماصورته فهذه هي الاقوال المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الحاكم قولاً رابعاً وهو أنه يجوز أن يجمعوا عن إمامة ويقع ذلك ولكن لا يكون حجة وحكى هذه المقالة عن الحاكم أبي الفضل صاحب

(قوله) بأن يوفقهم الله الخ ، بهذا يندفع ما ذكره ابن الحاجب من ان علم المستند يستلزم الخطأ (قوله) وهو مناسب لمذهب مؤسس إشارة الى رد القول بأن الله يوفقهم (قوله) كما يحكي، في باب الاجتهاد إنشاء الله تعالى (قوله) قياساً هو ماله اصل معين وقوله واجتهاداً يعنى بالمعنى الاخص وهو مالم يكن له أصل معين (قوله) صاحب المختصر، على مذهب إبي ح

وهو ابو الفضل المروزي من الحنفية وهو معاصر للحاكم ابى سعد صاحب شرح العيون ذكره في حواشي الفصول (قوله) لنا حجة ، لعل حجة مبتدأ خبره قوله لنا في عبارة الشرح واما في المتن فقوله لنا خبر قوله القطع ولو نصب حجة وكان قوله لنا خبر القطع لم يستتم ذلك في الشرح لأن القطع في الشرح خبر قوله حجة الامر الثاني فالعبارة لا تخلو عن قلق

(قوله) إشارة الى رد القول الخ ، فلما كان مناسباً لمذهب مؤسس وقد ابطال مذهبه فيما سيأتي فهو إشارة الى الرد اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو معاصر للحاكم ابى حسان، ينظر فإن الراوي عنه قاضي القضاء وهو يعنى قاضي القضاء اقدم من الحاكم بكثير فتأمل اه ح عن خط شيخه بزيادة يسيرة

في الاغلب وهو قطعي فلا فائدة يعتد بها في هذه المسئلة .

فما اخترناه وهو ثلاثة (١) امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس ،
حجة الامر الثاني (القطع بالجواز) لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال
وذلك (كغيره) من الامارات ، مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر
الا كونه مضموناً (و) حجة (الوقوع) قوله (كاجماعهم على حد الشارب) فانه أثبتته علي
عليه السلام بالقياس (٢) حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترأ
فأرى عليه حد المقترين ، وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واصل الحدود ثمانون وكتحرير

(قوله) على حد الشارب
لعله اراد على إثبات تقدير حد
الشارب اذ اثباته كان في زمن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لما ثبت
في الصحيحين عن انس جلد النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في الحجر
بالجرید والنعال وجلد ابو بكر
أربعين فلما كان عمر استشار الناس
فقال عبد الرحمن اخف الحدود
ثمانون فأمر به عمر وقد أستوفى
الكلام في ذلك في شرح الفتح
(قوله) فانه أثبتته علي كرم الله وجهه ،
حديث علي كرم الله وجهه أخرجه
مالك وش عن ثور بن يزيد الديلمي
وهو منقطع لكن وصله الحاكم من
وجه عن ثور عن عكرمة عن ابن
عباس لكن قد عرفت ما ثبت في
الصحيحين

(قوله) لعله اراد على اثبات تقدير
الح ظاهر كتب القن ان الاجماع
على نفس الحد لا على تقديره فتأمل
اه ح عن خط شيخه (قوله) وهو
منقطع بل قد وصله أبو داود في
سننه عن عبد الرحمن بن أذهر آخر
حديث عنه ما نقله وقال ان الرجل
اذا شرب افترى اهرح عن خط شيخه

المختصر اه قلت فلعل الصواب نسبة هذه الحكاية عن الحاكم صاحب المختصر الى الحاكم أبي
سعد كما وقع في شرح المعيار للامام المهدي عليه السلام وأما نسبتها الى القاضي فلعلها سهو لأن
الحاكم المذكور كان معاصراً للحاكم أبي سعد وهو يعني إبا سعد متأخراً عن القاضي بمدة
طويلة فأعرف ذلك اه من خط سيدي صلاح الاخفش رحمه الله (١) بل أربعة : الرابع
كونه حجة وسيأتي استدلال المخالف عليه اه (٢) بمحقق كلام الهادي عليه السلام من شرح
الفتح اه من خط العلامة الجنداري وفي حاشية ما لفظه في شرح الفتح ان حد الشارب
ثمانين ثبت بالنص ، من ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم أتى بشارب خمر فجلبه ثمانين ثم قال
فان عاد فاقتلوه فعاد فانتظروا أن يأمر بقتله فأمر بجلبه ثمانية فجلبه ، وفي أصول الاحكام عن محمد
ابن علي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه جلد رجلاً في الحجر ثمانين اه باختصار وفيه
أيضاً وقد ذكر في تلخيص ابن حجر ما لفظه قال ابن دحية في كتاب وهيج الجر في تحريم الجر
لقد همت ان اكتب في المصحف أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جلد في الحجر ثمانين

(قال) كاجماعهم على حد الشارب ، اقول الاحسن على تقدير عدد حده اذ حده
ثابت بالنص وعدده أيضاً وانما الزيادة هي الناجية بالقياس أخرج الشيخان من حديث
انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أتى رجل قد شرب الخمر فجلبه
بجريدتين نحو أربعين قال وفعله ابو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن
عوف أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر وأخرج مسلم من حديث علي رضي الله عنه
في قصة الوليد بن عقبة جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعين وجلد ابو بكر أربعين وعمر
ثمانين وكل سنة وهذا احب الي فأصل الحد وتقديره بالأربعين ثابت بالنص وان قال انس
نحو أربعين فقد جزم علي بأنها أربعون كما عرفت (قوله) فانه أثبتته علي بالقياس ، يريد به الثمانين
كما دل له كلامه وهذا الاثر من علي سيأتي ذكر من أخرجه عن علي في بحث القياس ذكره
المصنف «قلت» ولا يخفى ان فيه إشكالا لان القرية هي ما كان عن عمد اذا افتراء هو الكذب عن
عمد ولا عمد لهاذي القرية الكذب ولا حد فيه على عمومها انما الحد في القذف وقد يكون
صدقاً في نفس الامر وانما لا يحد الشهود فيجد ثم انه لا يخفى ان الكلام في ان الاجماع يكون
مستنده القياس وليس القول بان حد الشارب ثمانون جلد مجعاً عليه بل عند الشافعي وداود
انه أربعون جلد وظاهر حديث مسلم ان علياً عليه السلام قائل بأنه أربعون فانه جلد الوليد
أربعين ثم قال ما قال مما أسلفناه ولم يجلبه الا أربعين كما هو مصرح به في غيرها «رواه البخاري
من حديث عبد الله بن عدي بن الخيار» فأين الاجماع عن القياس وهذا المثال للمصنف

شحم الخنزير (١) قياساً على لحمه (٢) وغير ذلك (و) حجة الوجوب قوله (أما) الاجماع (ب) بلا سند فحال عادة) لان اتفاق الكل للداع يستحيل في العادة كالاتحاد (٣) على اكل طعام واحد في وقت واحد، احتج المانعون على الاطلاق (٤) والمانعون عن الحنفى اما اولاً فبان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه لا نظري والقرايح فيه تختلف والانظار تتباين، (و) الجواب انا (لانسلم منع اختلاف القرايح للاتفاق) بعد العلم بوجوب

اه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (١) في شرح الجلال على المختصر وأما تحريم شحم الخنزير وإراقه نحو الشيرج «فليس بالقياس للشحم على اللحم ولا للشيرج على السمن الذي ماتت فيه فارة أما الشحم فلان اسم اللحم يطلق عليه ولهذا يقولون شحم الخنظل تارة ولحم الخنظل أخرى ولو سلم فهو من تنقيح النماط كما في السمن والشيرج وهو من النص لامن القياس وأما قول بعضهم أن حد الحمر أجمع عليه عن قياس قوم لانه ان أراد أصل الحد فهو ثابت بالسنة الصحيحة وان أراد مقداره فلا إجماع عليه وقد حققنا ذلك في ضوء النهار اه بحروقه «دهن السمسم اه (٢) المنصوص عليه بناء على أن الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر أنه منه وان اختص باسم مفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد والسنام ونحو ذلك فان شحم كل شيء ليه وما في جوفه ومنه لحم الخنظل وشحمه لما يحويه قشره اه نظام الفصول (٣) ولأن عدم المستند يستلزم الخطأ فراجع لاجتماع مستند اجتماع الامه على الخطأ اه عضد لأن القول في الدين بلا دليل ولا اشارة خطأ ورد بالمنع لجواز أن يوقعهم الله الخ كلام السعد اه (٤) في شرح ابن جعاف احتج القائلون بنعمه عن قياس واجتهاد بأن اختلاف قرايح المجتهدين وأنظارهم وأفكارهم تمنع الاتفاق مادة والجواب انا لانسلم أن اختلاف القرايح تمنع الاتفاق لوقوع ذلك كما تقدم وكغيره من الظنيات قالوا ثانياً لو ثبت عن قياس تناقض الاجماع، بيان للملازمة أن الاجماع منعقد على جواز مخالفة القياس قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه يتناقض جواز المخالفة فينتقض الاجماع واللازم باطل، والجواب أن هذا منقوض

(قوله) منع اختلاف القرايح

للاتفاق، اللام للتسوية متعلقة

بمنع لالتعليل كذا قل عن المؤلف

عليه السلام

ومثل ابن الحاجب للمسئلة بالاجماع على امامة ابى بكر ومستنده القياس على امامته في الصلاة وإراقة نحو الشيرج اذا وقعت فيه فارة قياساً على السمن ورد بأننا لانسلم الاجماع في الاول بخلاف سعد بن عباد وغيره وكذلك مسئلة الشيرج لانسلم الاجماع ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون مستند غير القياس وكأنه عدل المصنف الى ما ذكره لذلك فوقع في أعظم مما فرمته (قوله) وكتحريم شحم الخنزير، اقول كذا في كلام ابن الحاجب قبل عليه هذا بناء على ان الشحم ليس من مسمى اللحم والظاهر انه منه وان أختص باسم مفرد كاختصاص بعض اللحم باسم كالكلية والكبد ونحو ذلك فان لحم كل شيء ليه وما في جوفه ومنه لحم الخنظل وشحمه لما يحويه قشره (قوله) كالاتحاد على اكل طعام واحد في وقت واحد، اقول قيل بأنه ان اريد الاكل دفعة واحدة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استحالة لايفسر لان الاتفاق الذي هو معنى الاجماع لا يشترط ان يكون دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع طالبا اودائماً وان اريد ولو على التدرج فلا نسلم استحالة ثم هذه الاستحالة المدعاة دليلها القياس على الاجتماع على اكل طعام الخ ولا يقوم حجة على ثبوت القياس (قوله) بعد العلم بوجوب العمل بالقياس، اقول هذا استدلال بعمل النزاع اذ داود والبايع ينزعون في ثبوته «نعم» يتم على ابن جرير ان كان

(قوله) منع الاختلاف فيه لصدور
الحج، اللام للتقوية أيضاً متعلقة بمنع
(قوله) مع جواز صدور الاجماع عن
كل منهما أى خبر الواحد والعموم
لكن مذكوره المؤلف عليه السلام
نقض لشبهة المخالف فأين الحل
لشبهة فإن الاختلاف في حجية مذكر
مانع عن كونه المستند فينظر
(قوله) اتفاقاً هذا الاتفاق ذكره
الدواري وكذا ذكره في التلويح
الا انه نسب الى الميزان رواية
الخلاف عن الشيعة ودواود الظاهري
ومحمد بن جرير الطبري
في الظني مطلقاً فلم يجوزوا الاجماع
الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى
الا على قطعي ورد بأن الاجماع
حجة لذاته كرامة لهذه الامة لا
لابتنائه على سنده، قلت ومقتضى
ما رواه ابو طالب عليه السلام عن
شيخه ابي عبدالله البصري وقد
قله المؤلف عليه السلام فيما يأتي
قريباً انه لا يجوز الاجماع عن اخبار
الأحاد حيث قال ان عادة الصحابة
جارية بأنها كانت لا تتفق على مخبر
الخبر اذا كان من اخبار الاحاد
وانما تتفق عليه اذا كان الخبر
الوارد فيه طريقه العلم دون الظن

(قوله) فإين الحل لشبهة، لعل الحل
انه يجوز أن يكون اهل الاجماع
الذي يكون سنده قياساً أو خبر
الواحد او العموم خالين من يخالف
في ايها وهذه الصورة كافية في
المطلوب اه سيدنا احمد الحنبل ح

العمل بالقياس ولو سلم لزوم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنياً، واما ثانياً فبانه
لو صدر عنه لجازت مخالفته، اما الملازمة فلانه يجوز للمجهد مخالفة القياس إجماعاً وجواز
مخالفة الاصل تقتضي جواز مخالفة الفرع، واما بطلان اللازم فلا اتفاق على امتناع مخالفة
الاجماع (و) الجواب ان (الاجماع على جواز مخالفته) أي القياس (قبل الاجماع) واما
اذا اقرن بالقياس اجماع فلا يجوز مخالفة لا اعتضاده به (١)، واما ثالثاً فبأن العلماء
مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه (و) الجواب
ان ما ذكرتموه من (منع الاختلاف فيه لصدور الاجماع عنه (٢) منقوض بخبر الواحد)
والعموم فان الاختلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما
اتفاقاً، احتج القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بأن جواز
مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع (و) الجواب ان (قياس الاجماع على الطريق)
واجراء حكم طريقه عليه (باطل) بالدليل (٣) القطعي الدال على كونه حجة لا تجوز

بخبر الواحد لجريه فيه بان يقال الاجماع على جواز مخالفته قبل الاجماع ومنع الاختلاف فيه
لصدور الاجماع عنه ينافي جواز مخالفته الحج، فلو كان صحيحاً لما جرى فيه للاتفاق على جوازه
عنه والحق انها قضية عرفية بمعنى أن مخالفته يجوز مادام لم يجمع على موجهه لادائماً اه (١)
ولذا قال في هامش القصول واذا اجمعوا على قياس لعله ظنية صارت بعد الاجماع القطعي
قطعية قال الحفيد وهذا من غرائب النظر اه (٢) قال في التلويح أما جواز كونه أي المستند
خبر واحد فتفق عليه، كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الائمة أن الشيعة
وداود الظاهري ومحمد بن حسين الطبري خالفوا في الظني قياساً كان أو خبر واحد ولم يجوزوا
الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي لأن الظن لا يفيد القطع وجوابه
أن كون الاجماع حجة ليس مبنيّاً على دليله أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة
واستدامة لاحكام الشرع اه (٣) عبارة شرح ابن جفاف الجواب أن قياس الاجماع في جواز
المخالفة على طريقه باطل بالدليل القائم على حجية الاجماع فلا تجوز مخالفته نحو «ومن يبتغ»

من مثبتى القياس (قوله) اذ لا مانع الا كونه ظنياً، اقول هذا استدلال بالقياس لانه اقل القياس
الظني على ما يفيد الظن من اخبار الاحاد والمخالف ينافي في القياس من حيث هو فكيف لا مانع
الا كونه ظنياً فان المانع عند نقاة القياس كونه غير متعبد به فلا يلزمهم ما ألزمهم من نقي صحة
كل ظني عن ان يكون مستنداً للاجماع (قوله) لا اعتضاده بالقياس، اقول قد تضمنت مخالفة القياس
هنا مخالفة الاجماع ضرورة اتحادها مدلولاً فللقائل ان يقول امتناع مخالفته لاجل مخالفة الاجماع
لا مخالفة القياس من حيث هو قياس (قوله) فان الخلاف قد وقع في حجيتها، اقول لا يتم هذا
دليل على الظاهرية كما لا يخفى ولا يصح استدلالهم بهذا الدليل اذ لا مانع عندهم عدم التعبد بالقياس
لا كونه مختلفاً في حجيته (قوله) اتفاقاً، اقول نقل المحشي فيه خلافاً ويأتي من كلام المصنف
عن ابي عبدالله البصري ما يشعر بأنه لا يقول بصحة كون الاحاد مستنداً للاجماع

(قوله) ان كان قطعياً عند أهل الاجماع ، بأن يكون القطعي نصاً في دلالة متواتراً في نقله (قوله) فهو السند لذلك الاجماع ، قطعاً يرد هنا ما سيأتي نقلاً عن أبي الحسين من انه وان تواتر البينا خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لا يمنع من تجويز كونهم اجمعوا الخبر آخر تواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر ، قلت وكلامه قوي وقول المؤلف عليه السلام لا يمنع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم لا يدفع ما ذكره أبو الحسين لان كلامه مبني على انهم قد تواتر اليهم خبر آخر قطعي أيضاً فلا يمنع ، واعلم انهم ذكروا في هذا المقام مشكلتين على ما في الفصول والمناهج والقسطاس وشرح الجوهرة ، الاولى ان يتواتر الى أهل الاجماع والى من بعدهم ويكون نصاً ، فهذه المسئلة هي التي

في الفصول فان علم بدليل أنه المستند فكلاولاً وان لم يعلم بدليل أنه المستند فعند ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم انه المستند قطعاً وروى الخلاف فيها عن أبي عبد الله البصري والمؤلف عليه السلام قد أطلق ما حكاه في الفصول من الاتفاق ولم يقيد بكونه في المسئلة الاولى بل اشهر قوله ان كان قطعياً عند أهل الاجماع ان لم يتواتر لمن بعدهم وان الاتفاق في المسئلة الثانية فقط فينظر وقد استشكل الامام المهدي وشارح الجوهرة تواتر اليهم لآلى من بعدهم فان المستند اذا لم يتواتر الى من بعدهم فلا سبيل الى القطع بأنه تواتر للمجمعين فان لم يعلم ضرورة احالة ذلك وكيف يحصل لنا العلم بأنهم اجمعوا لأجله ولم ينقل البينا انه متواتر بينهم الا من طريق الآحاد وخبر الواحد لا يحصل به العلم ، وقد اجابا عن هذا الاشكال بأن ذلك على سبيل الفرض والتقدير لا التحقيق ومعناه انه اذا نقل البينا خبر آحادي صريح فيما أجمعت عليه الامة ولم يتواتر البينا فانا

مخالفتها من غير تخصيص إجماع عن إجماع ، أحتج القائل بمجواز الاجماع من دون مستند بأنه لو كان عن مستند لاستغنى عنه بالمستند (١) فيعبر عن الفائدة (و) الجواب ان (العرا) عن الفائدة لو كان عن مستند (ممنوع) اذ فائدته سقوط البحث (٢) وحرمة المخالفة (٣) (وان سلم) ما ذكره (لم يصح عن سند) وذلك مما لم يقل به احد ، اذا عرفت ان الاجماع لا بد له من سند فها هنا * (فرع) يترتب عليه فنقول : (ما اجمع على موجب) من الادلة اما ان يكون قطعياً أو ظنياً (ان كان قطعياً) عند أهل الاجماع (فهو السند) لذلك الاجماع قطعاً لا يمنع ان لا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم مفيد لذلك الحكم لم يجوز ان يكون صارفاً لدعاء القطعي اياهم الى الحكم به والاتفاق عليه ، وأيضاً الاتفاق على الظني دون القطعي محال عادة ، وهذا قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين البصري وحكي في الفصول الاتفاق

لا يجمع أمى على ضلالة كما تقدم في دليل الاجماع بخلاف القياس فيكون قياسه على طريقة باطلا لوجود الفارق اهـ (١) يعني لا يكون لاثبات كون الاجماع حجة فائدة واللازم باطل لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه اثباتاً وتقياً فلا يكون عيناً وأما اذا حمل على أنه لم يكن لنفس الاجماع على المسئلة فائدة فيتعذر بطلان اللازم « كافي الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر قطعته اهـ سفد الدين » لجواز كون اجماعهم لاثبات الحكم به اهـ ميرزا جان (٢) عن كيفية دلالة السند وعن نفسه وتعدد الادلة اهـ فصول بدائع * والاجتهاد عن المجتهدين غاية الوصول (٣) بعد الاجماع ، وقبله كان يجوز له مخالفة ذلك الدليل اهـ غاية الوصول

(قوله) فهو السند لذلك الاجماع قطعاً ، اقول قيل « هذا من القطع غير تقدير وقال ابو عبد الله لا يقطع به وهو الحق الواجب بحق الورع على ان المسئلة لا مرة لها رأساً فهي من الفصول الذي لا ينبغي ان يشتغل به ذو دين فضلاً عن ذي علم لان الحكم على الامة بأنهم استندوا الى ذلك مخصوصة عملاً لا تكليف به علماً ولا عملاً ولو قيل بأن الثمرة هي الحكم بصحة ما استندوا اليه لكن ذلك ممنوعاً فان ذلك فرع العصمة عن الخطأ ولم يثبت ذلك للانباء فضلاً عن ائمتهم « الجلال اهـ

قطعاً به ان تواتر اليهم انهم اجمعوا لأجله ، ويمكن ان يجاب أيضاً بمثل ما ذكره ابو عبد الله من ان الخبر وان كان في هذا الوقت من اخبار الآحاد فان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لا تنفق على خبر الخبر اذا كان من الآحاد الخ كلامه (قوله) وابو الحسين لم يذكر في الفصول ولا في المناهج قولاً لأبي الحسين وهو متمضي ما عرفت من القول عنه

(قوله) فانه لا يمنع من تجويز الخ ، لعله يمكن الجواب عنه بما ذكره نقلاً عن أبي هاشم فيما سيأتي قريباً اهـ ح

(قوله) وقال القاضي عبد الوهاب ان كان الخبر متواتراً لم يذكر مقابله وهو الأحادي لأنه سيأتي في شرح قوله والا فهو محتمل ذكر حكم الأحادي عند القاضي عبد الوهاب ، واعلم ان عطف كلام عبد الوهاب ﴿٥٧٩﴾ على ما سبق يقتضي مقابله له

وليس كذلك اذ المتواتر من قسم القطعي الان يكون المراد ان متنه متواتر مع ظنية دلالة استقامت المقابلة ولعل المؤلف عليه السلام لم يقصد بالعطف المقابلة لما سبق بل أوردته تأييداً للمحك في الفصول من الاتفاق (قوله) مما قامت به الحجة ، اي مما حصل به الاحتجاج (قوله) في الاصل ، اي في عصر الجمع لسكونه متواتراً عندهم (قوله) وقد بينا مذهبه ، اي قديين ابوطالب عليه السلام مذهب ابى عبد الله وقوله في هذا الباب اي في الكلام على مستند الاجماع (قوله) وهو انه أي ابا عبد الله يقول ان عادة الصحابة جارية الخ ، قد سبق ان هذا يدل على ان مذهب ابى عبد الله عدم صحة كون مستند الاجماع من أخبار الأحاد

(قوله) طريقه العلم ، كالتواتر (قوله) وقال البيضاوي ، هذا مقابل لما سبق من انه ان كان قطعياً فهو السند قطعاً (قوله) لجواز اجتماع دليلين الخ ، فيكون مستند الاجماع دليلاً غير ماذر وقد ذكر ابو الحسين ما هو أوفى حيث قال انه وان تواتر البناء خبر صريح فيما اجمعوا عليه فانه لا ينفع من تجويز كونهم اجمعوا لخبر آخر متواتر اليهم قبل هذا الخبر ثم استغنوا بنقل الاجماع عن نقل ذلك الخبر قال الا ان يتواتر البناء خبرهم نصوا على انهم اجمعوا لاجله أو انهم كانوا متناسلين أو متوقعين حتى روى لهم الخبر فارتفع

الزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعاً بذلك ، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) فقيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لا يكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لولا ما ارتكبو خلاف القياس

على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، قال ابوطالب عليه السلام وقد ذكره شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان من اخبار الأحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل ، قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية بأنها كانت لاتتفق على غير الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا كان الخبر الوارد فيه طريقة العلم دون الظن ، وقال البيضاوي لا يجب ان يكون صادراً عنه لجواز اجتماع دليلين على مدلول واحد (والا) يكن قطعياً (فهو محتمل) لان يكون سنداً وان لا يكون لسعة الظنيات ، ونقل ابن برهان (١) في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سنداً الوجوب السند في الاجماع وصلاحيه هذا والاصل عدم غيره ، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكننا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ، ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم (٢) والا فلا (٣) وان لم يكن

(١) يفتح الباء الموحدة من تلاميذ حجة الاسلام الغزالي اه (٢) فيه بحث وذلك لان اهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من علمهم بموجبه انهم علموه فضلاً عن تصحيحه لاسيما مع قولنا انه لا يدل علمهم بما تضمنه على انهم عملوا من اجله اللهم الا ان يكون المراد ان الفروض وقوع الاجماع في مخالفة القياس فلا يكون القياس سنداً اذ لا بد للاجماع من مستند فان كان ذلك الظني فقد دل على صحته وان كان ظنياً آخر فلا بد ان يكون موافقاً له في المعنى من كل وجه اذ الفرض ان الاجماع على موجب صحته فيلزم صحة معناه قطعاً وان لم يكن مستنداً وغايته انه نقل بمعنى ما هو سند في نفس الامر اه من خط القاضي العلامة حسن بن محمد المغربي والله أعلم وأحكم * للقطع بوجوب السند ولا قطعي فيكون سنداً ولا قياس لكونه على خلافة وقد علمنا ظهور الظني بينهم فتعين ان يكون هو السند اه والله اعلم (٤) لجواز جهلهم ، وفي حاشية لجواز ان يكون السند هو القياس ولو كان الظني ظاهراً بينهم لجواز قدحهم

(قوله) ان كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده اليه ، اقول قيل فيه بحث لان التواتر في عصر لا يستلزم التواتر لكل اهل العصر وقد صرح محققوا العلماء بأن المتواترات لا يجب التساوي فيها لجواز ان يتواتر لاحد ما لم يتواتر لغيره وانما يجب التساوي في البديهييات فاذا جاز تواتر شيء للبعض دون البعض فلا وجه يحزم بأن المستند هو ذلك التواتر للبعض دون البعض

الزاع والتوقف لاجله وعملوا بموجبه قطعاً بذلك ، قال المهدي : قلت وكلامه قوي (قوله) فقيه ثلاثة مذاهب الاول ان يكون مستندهم الثاني ان لا يكون مستندهم (قوله) ان كان على خلاف القياس ، أي يكون مخالفاً للقياس (قوله) فهو مستندهم ، اذ لولا ما ارتكبو خلاف القياس

(قوله) والصحيح دلالة عليه ، اه كلام القاضي عبد الوهاب كذا نقل (قوله) لأن السمع دل على عصمتهم ، فيه بحث وذلك أن أهل الاجماع لم يحكموا بصحته ولا يلزم من عملهم بموجبه أنهم علموه فضلاً عن تصحيحه لاسيما مع قوله سابقاً فلا يدل على أنهم عملوا من أجله اللهم الا ان يجاب بما ذكره ابو هاشم حيث قال ولوقدروا أنهم اجمعوا لأجل خبر غيره موافق له في المعنى فاجماعهم لأجل ما هو بمعناه اجماع على صحة مقتضاه وهذا يوجب القطع بأنه مستند لجملة اذا المتأخر من الخبرين المتفقين في المعنى هو المتقدم بعينه فاجماعهم لأجل احدهما اجماع لأجل الآخر لأنها خبر واحد وان تفاير طريق نقلها والفاظها هكذا رواه في المنهاج عن ابى هاشم « قلت » وما ذكره عبد الوهاب من دلالة الاجماع على صحة ما اجمع على موجبه موافق لما يأتي في الأخبار في متن الغاية فان المؤلف عليه السلام صدر هنالك هذا القول حيث قال : ومنه خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه المعصية عن الخطأ ، وفي الفصول في الأحادي تفصيل آخر حيث قال وما الاحادي فان علم أنهم اجمعوا لأجله ﴿ ٥٨٠ ﴾ بأن نصوا على ذلك او تنازعوا او توافقوا ثم اقطع التنازع او التوقف عنده او عرف

ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله ، وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلاً على صحته ؟ فيه خلاف ، منهم من قال لا يدل ، كما ان حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود ، والصحيح دلالة عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم * ﴿ مسألة ﴾ اذا تكلم المجتهدون (١) في مسألة واختلافوا فيها على قولين أو أقوال

فيه أو قدح بعضهم أو ترجيح القياس عليه من الكل أو البعض أو خفاءه على بعضهم متناً أو دلالة أو نحو ذلك اه والله اعلم (١) قال في التحرر وشرحه التيسير في مسألة الاختلاف على قولين هل يجوز أحداث قول ثالث ام لا في مختاره أي ابن الهمام فيها ما لفظه ، ولنا على المختار وهو عدم جواز أحداث الثالث مطلقاً لوجاز التفصيل كان جوازه مع العلم بخطائه أي التفصيل لأنه أي التفصيل لا عن دليل ممتنع فهو عن دليل وحينئذ فان اطلعوا أي المطلقون عليه أي على ذلك الدليل وتركوه او لم يطلعوا عليه حتى تقرر اجماعهم على خلافه وهو الاطلاق وعدم التفصيل لزم خطاؤه أي ذلك الدليل اذ لو كان ذلك الدليل صواباً لزم ان المطلقين وهم جميع مجتهدى العصر السابق أخطأوا بترك العمل به علموه أو جهلوه ، والتالي أي خطاؤهم منتهى والا يلزم اجتماع الامة في ذلك العصر على الضلالة فليس دليل التفصيل صواباً ، واذا كان دليل التفصيل خطأ فدليل من يحدث ثالثاً بلا تفصيل اولي بالخطأ اذ في التفصيل موافقة لكل من القولين في شيء وقد عرفت ، والمانع من أحداث القول الثالث لم ينحصر في المخالفة لما أجمع عليه لجواز ان يكون مانعه العلم بأنه لو صح لزم خطأ الكل لما عرفت ، مع اننا نعلم ان المطلق من القريتين يعني التفصيل لأنه يقول الحق ما ذهب اليه لا غير فتضمنه أي نفي التفصيل اطلاقه أي المطلق فيكون بمنزلة

﴿ مسألة ﴾ الاختلاف على قولين ، لا يقع غالباً

بالنظر انه المستند فهو المستند اتفاقاً قال وهو قطعي في الاظهر ، ثم قال وكذا ان اقطع التنازع والتوقف بالقياس ، قلت او بالعموم او المفهوم قال شيخنا وما عدا ذلك فلا سبيل الى القطع بانما اجمعوا على موجبه فهو مستند اجماعهم ومثال القطع التنازع خبر الغسل من التقاء الثناتين فانهم تنازعوا حتى روى الخبر فأجمعوا ، ومثال اقطاع التوقف حديث عبد الرحمن في الجوس فان الصحابة توقفوا في أحكامهم حتى ذكر لهم الحديث فأجمعوا وقوله في الفصول في الاظهر اشارة الى كلام المهدي عليه السلام والنفيد المعنوي ، ورواه في المنهاج عن أصحابنا قال اذا اجمعوا على ذلك الحكم ولم يجمعوا على ان تلك الامارة صحيحة في نفس الأمر وقد ذكر السيد العلامة محمد بن ابراهيم في

العواصم ما يؤيد هذا حيث قال يجوز الخطأ في ظن المعصوم لمطلوبه لا المطلوب الله منه ولا يناقض المعصية بدليل العقل والسمع ، اما العقل فلان معنى الظن يستلزم الخطأ فلو امتنع الخطأ في ظن المعصوم لم يكن ظناً والقرض انه ظن ، واما السمع فتقول يعقوب عليه السلام في قصة بنيامين « بل سولت لكم انفسكم امراً » وقوله « فقمناهما سليمان » ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبى في صلوته وهو يظنها تامة ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فن حكمت له بمال اخيه » الخبر ، ولأن هذا بمنزلة الخطأ في رمي الكفار فاذا جاز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالظاهر وان كان في نفس الأمر على خلافه فالامارة اخرى نقل هذا في حواشي الفصول (قوله) اذا تكلم المجتهدون في مسألة ، قيد بذلك لأن أحداث قول ثالث غير ارفع في مسئلتين متفق عليه كما ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه وسنقل بيانه ان شاء الله تعالى واما صاحب الفصول فقد أثبت الخلاف في المسئلتين حيث قال واذا اختلفت الامة على قولين في مسألة او مسئلتين الى اخر كلامه

(قوله) او عرف بالنظر انه المستند الخ ، وذلك بان لا يوجد للحكم وجه يقتضيه في العقل ولا في الكتاب ولا في السنة ولا في الاجتهاد

(قوله) الاختلاف على قولين مثلاً ، اشار بهذا الى ان الاختصار على قولين لكونهما أقل المراتب والا فالاختلاف في أكثر يأتي فيه هذا التفصيل (قوله) لا يمنع ، خبر الاختلاف وقوله لا يرفعها صفة قوله ثالثاً ﴿ ٥٨١ ﴾ (قوله) لانه لا محذور فيه الخ ، اشارة

الى دليل المختار (قوله) كالذبوح بلا تسمية ، الاختلاف في هذا المثال في مسألة واحدة فلو اورد المثال فيما الاختلاف فيه في مسئلتين لكان دليلاً على الخلف للاتفاق على ذلك كما عرفت ولذا أورد ابن الحاجب مثال ذلك فيما كان الاختلاف في مسئلتين حيث قال هو وشرح كلامه لوقال بعضهم لا يقتل مسلم بذي ولا يصح بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث قال يقتل ولا يصح أولاً يقتل ويصح لم يكن متممًا بالاتفاق لأنهما مسئلتان خالف في إحداها بعضاً وفي الأخرى بعضاً وإنما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسألة (قوله) وكهذه المسئلة أعني مسألة الاختلاف على قولين وأحداث قول ثالث (قوله) الجواز مع التفصيل وعدمه ينظر في تصحيح العبارة فان التفصيل ، عناء المنع مع الرفع والجواز مع عدم الرفع فالمنع مع الرفع الذي هو الأمر الأول من التفصيل يدفع قول المؤلف عليه الملام الجواز مع التفصيل وقس قوله والمنع كذلك أي مع التفصيل

سوى هذا الخبر فلا بد من القطع على أنهم اجمعوا لأجله اه شرح فصول ح (قوله) فلو اورد المثال الخ شكل عليه وعليه ما لفظه ، لا يكفي إرادته فقط اذا بن الحاجب اورد عدة أمثلة للاختلاف في مسألة واحدة

فهل لمن بعدم من المجتهدين أحداث قول آخر في تلك المسئلة فيه ثلاثة مذاهب أولها المنع مطلقاً وهو قول الأكثر منهم أبو طالب والمؤيد بالله في أحد قولييه وأبو علي وأبو هاشم وأبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري واليه ذهب الإمامية بناء على أصلهم أن الإمام في إحدى الفئتين فالحدث الثالث مخطيء وإن فصل : (١) وثانيها الجواز مطلقاً وهو قول أصحاب الظاهر وبعض المتكلمين وأحد قولي المؤيد بالله ، والمختار وفقاً للمنصور بالله وأبي الحسين البصري والرازي وأتباعه والامدني وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين ان (الاختلاف على قولين مثلاً لا يمنع) قولاً (ثالثاً) (٢) لا يرفعها أي القولين الأولين فيجوز أحدهما لانه لا محذور فيه اذ لم يرفع إجماعاً وان رفعها لم يجز للقطع بأن الحق فيها والالزم خطأ الأمة وذلك (كالذبوح بلا تسمية قيل يحل) مطلقاً سواء تركها عمداً أو سهواً (وقيل لا) يحل مطلقاً (فالحل مع السهو) والتحريم مع العمد (٣) (غير رافع) للقولين وكهذه المسئلة فان القدماء اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتأخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال ما يرفع القولين بأن يطأ المشتري البكر ثم يجد فيها عيباً (٤) فقيل الوطء يمنع الرد قيل (٥)

التفصيل على نقي التفصيل من الكل اه (١) وأخذ من كل قول بطرف اه (٢) عبارة مختصرة المنتهى ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فمنع اه باختصار (٣) فالقول انه يحل مع السهو لا مع العمد غير رافع لهما لأن القائل به أخذ من كل قول بطرف فهو موافق للأول بقوله يحل مع السهو والثاني بقوله لا يحل مع العمد فلم يرفعها ولا رفع ما اتفقا عليه بل وافق كلامهما من جهة اه ح بن جفاف (٤) وكالجمع الاخ قيل المال كله للجد وقيل بل المقامعة فالقول بحرمان الجد رافع لما اتفقا عليه من ثبوت ميراثه في الجملة ونحو ذلك فلا يجوز لخرقة الاجماع وبخلافه ما اصرحوا بعدم التفصيل فيه بأن يجيبوا في مسئلتين بجواب واحد فالفصل خارق للاجماع او يعالوا إبعاء جامعة بينهما يعلم منها أن حكمهما واحد لعدم الفارق واتحاد الجامع كتورث العمة والخالة فان العلماء بين مؤثر لهما ومانع والجامع بينهما عند الطائفتين واحد وهو كونهما من ذوى الارحام فالقائل بتورث واحدة دون الأخرى خارق لما اتفقا عليه ضمناً فلا يجوز التفصيل الا فيما لم يقولوا بنفيه صريحاً او ضمناً اه ح ابن جفاف (٥) قال في شرح التحرير ما لفظه ونقل الأول يعني عدم الرد عن علي وابن مسعود والثاني يعني الرد مع الارش عن عمر وزيد بن ثابت وانهما

(قوله) غير رافع للقولين ، اقول وح فلراد من قولهم في رسم الاجتهاد على امر هو جنس الامور سواء كان واحداً أو أكثر

ثم ذكر مثال الاختلاف في مسئلتين دليل على المختار من التفصيل والمؤلف اقتصر على المثال للمسئلة فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه والبقى بلامثال اه منه ايضاً (قوله) اي مع التفصيل مراد المؤلف بالتفصيل ما لم يكن رافعاً للقولين وعدمه ما رفعها فتأمل اه ح عن خط شيخه

بل يردّها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكذا وثباً فالقول يردّها مجازاً قول
ثالث رافع للقولين (١)، احتج المانعون اما اولاً بياتفاق الاولين على عدم التفصيل
فالقول به خلاف الاجماع، والجواب منع اتفاقهم على عدم التفصيل (٢) غايته انهم لم
يقولوا به (وعدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدمه) أي التفصيل وانما يمتنع القول
بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات (والا امتنع) القول (فيما تجدد)
من الوقائع اذا لم يقولوا فيها بحكم (و) اما ثانياً فبان في القول بالتفصيل (لزوم تخطئة
الاولين) اذ كل فئة مخطئة بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة والادلة تنفيها، والجواب
ان ذلك (ممنوع فيما قلناه) من التفصيل لان ماتفية الامة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا
عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطي بعض في مسألة (٣) وبعض في اخرى فلا والا
لزم ان يمتنع تجويز الخطأ على كل فرد من مجتهدى كل الامة في احكام متعددة ولا خلاف فيه

قالا يرد معها عشر قيمتها ان كانت بكذا ونصف العشر ان كانت ثبياً فقد اتفقوا على عدم ردها
مجازاً قال المارح وقال شيخنا الحافظ وفي هذا المثال نظر فان الذي يروى عنهم ذلك من الصحابة
لم يثبت عنهم واما التابعون فصحت عنهم الاقوال الثلاثة الاول عن عمر بن عبد العزيز
والحسن البصري والثاني عن سعيد بن المسيب وشرح ومحمد بن سيرين وكثير والناث عن
الحريث العملي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم النخعي اه بلفظه قلت وحكاية
جواز الرد مجازاً قد ذكرها ايضاً الامام يحيى بن حمزة عليه السلام عن امير المؤمنين رضى الله
عنه والشافعي حيث قال في المسئلة العاشرة من الباب الثاني من الحاوى في بيان المجتهدين في
الاجماع في سياق حجة قول امير المؤمنين رضى الله عنه مافظه، وحكى عن امير المؤمنين انها
ترد مجازاً من غير شيء كما ذهب اليه المصنف اه وفي مآزاه عن شرح التحرير والحاوى
ما يدفع ما اشتهر بين الاصوليين من أن القول بالرد مجازاً خارج للاجماع الا ان يريدوا
بذلك مجرد التنبيل اه (١) فانهم قائلون جميعاً أنها لا ترد مجازاً اه (٢) فيه بحث لأن من يقول
بأن العيوب الخمسة يفسخ بها النكاح يمنع ان بعضها لا يفسخ ضرورة ان الساب الجزئي يناقض
الاجباب الكلي وكذا من يقول بأن شيئاً من العيوب لا يفسخ به يمنع أن البعض مما يفسخ
به ومعلوم أن التفصيل قول بالاجباب للبعض والساب عن البعض فكان يناقضها فيكون باطلاً
والحاصل أن القول بالاجباب الكلي في قوة القول بطلان تقيضه الذي هو الساب الجزئي ولازم
بين له وكذا القول بالساب الكلي يستلزم القول بطلان الاجباب الجزئي فالقول بتجموع
الاجباب الجزئي والساب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بتاجميعوا على بطلانه، أقول
وبما قررنا ظاهر الفرق بين مانحن فيه وبين الوقائع المتجددة اذ فيها لا يلزم القول بالبطلان
بخلاف مانحن فيه على ما قررناه وظهر أيضاً ما يقال في الجواب على من قال بأن العيوب المشتركة بين
الزوج والزوجة مما يفسخ به النكاح والعيوب المختصة بأحدهما لا يفسخ بها مثلاً قال كحكين
عند التحقيق وكل حكم لا يخالف الا جماعة واحدة ومخالفة الاجماع انما تكون اذا اجمع
الكل على حكم ثم جاء واحد وقال بنافيه كمسئلة الجد والنية على أن فيه تعسفاً لأن هذا
التوجيه يخرج الكلام عما هو محل النزاع اذ محل النزاع ان يحدث القول لواحد والثالث بعد
الاتفاق على قولين على ما يشعر به تكثير قول ثالث فقد جعلوا التفصيل قولاً واحداً ثالثاً والا
فيخرج عن محل النزاع اه ميرزا جان (٣) ولازم التفصيل من هذا القبيل، قال البيضاوى

(قوله) مخطئة بالتعميم، أي بتعميم
الحكم وعدم التفصيل (قوله) لأن
ما تنفيه الأدلة، أي الذي تنفيه
(قوله) واما فيما لم يتفقوا عليه الخ،
بيانه ان القائل بالحل مطلقاً خطأ
في العمدة والقائل بعدم الحل مطلقاً
أخطأ في السهو ولم تنفق الطائفتان
على الحل في العمدة ولا على عدم
الحل في السهو (قوله) والا لزم
الخ، يعنى والا نقل بعدم التخطئة فيما
لم يتفقوا عليه لزم عدم جواز تخطئة
كل واحد من المجتهدين وانما قال
في احكام متعددة ليكون هذا كما
نحن فيه من تخطئة بعض في مسألة
وبعض في اخرى (قوله) ولا خلاف
فيه، أي في تجويز الخطأ في تلك
الاحكام مثلاً يجوز تخطئة مجتهد
في تحليل النبدس ومجتهد آخر
في وجوب الوتر وآخر في نقض
الوضوء بمس الذكر ونحو ذلك اذ لم
يتفقوا على كل واحد منها

(قوله) والا نقل بعدم التخطئة،
شكل على قوله عدم وظان مجوازا

(قوله) لغير الامامية ، ظاهره ان القائلين بأن كل مجتهد مصيب يقولون بتجويز الخطأ على كل مجتهد فينظر في ذلك (قوله) في المنوع ، أي في ما حكمنا بمنعه وهو الذي يرفع القولين (قوله) ويرفعه القول الثالث ، عطف على اتفقوا عليه فهو من جملة الموصول ويحتمل انه حال (قوله) كالاتفاق على عدم الرد مثال لما اتفقوا عليه (قوله) على عدم الرد مجازاً فانه يرفعه الرد مجازاً (قوله) لكنه لم ينكر ، والا لنقل لتوفر الدواعي على نقله (قوله) دون زوج وابوين ، لانه لو كان لها تلك الاصل في زوج وابوين لأخذت أكثر من الأب (قوله) ان رفع ، كسئلة الرد مجازاً (قوله) فحمول على انه قبل الاستقرار الخ ، كلام المؤلف سالم عما أورد على كلام ابن الحاجب وذلك لانه لما استدلل للقائل بالجواز بقوله قالوا لو كان الثالث باطلا لانكر لما وقع واجاب بأن ذلك من قسم الجيز أعترض عليه بأن هذا الاستدلال انما يرد على المانعين مطلقاً والجواب انما يتم على رأي القائلين بالتفصيل واما على رأي المانعين فالجواب انه يجوز ان يكون أحداث القول الثالث قبل استقرار المذاهب واما المؤلف عليه السلام فانه اجاب على رأي المانعين بقوله فحمول الخ وأشار الى الجواب على رأي القائلين بالتفصيل بقوله والافواض الخ فتم لما ذكره المؤلف عليه السلام الجواب على المذهبيين (قوله) فينظر في ذلك ، ولعله اراد

لغير الامامية ، احتج القائل بالجواز مطلقاً اما اولاً فبان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد فكيف يكون مانعاً منه وهذا معنى قوله (قيل الاختلاف يشهد بالجواز قلنا لاختلاف في المنوع) لان ما قلنا فيه بال منع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجازاً فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهادياً وأما ثانياً فبان لو كان الثالث باطلا لانكر اذا وقع لكنه لم ينكر ، اما الاولى فلا امر بالنبهي عن المنكر والساف لا يتفقون على مخالفة الامر ، وأما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي الله عنهما للام ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجة ، وقال الباقر للام ثلث الباقي بعد فرضها وحدث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر عليه احد (١) والا لنقل (و) الجواب ان (ما وقع من التابعين) من احداث ما لم يقل به الصحابة (ان رفع) مذاهبهم (فحمول) على انه وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في الحادثة (قبل الاستقرار) على تلك المذاهب وذلك (كما حكى عن مسروق (٢)) انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة

وفيه نظر ولم يبينه ووجه الاسنوى وغيره بان الادلة القنضية لعصمة الامة عن الخطاء شاملة للصورتين وقال السبكي وهذا النظر له أصل يختلف فيه وهو انه يجوز إقسام الامة الى شطرين كل شطر خط في مسئلة ، الاكثر انه لا يجوز واختار الامدي وابن الحاجب خلافه وهو متجه ظاهر فان المخذور حصول الاجتماع منها على الخطاء اذ ليس كل فرد من الامة بمعصوم فاذا انفرد كل واحد بخط غير خطأ صاحبه فلا اجماع اه قلت يرجع هذا الكلام الى ان المراد من الضلالة في قوله عليه السلام « لا تجتمع امتي على ضلالة » الضلالة الشخصية اذ لو حمل على مطلق الضلالة لزم كونها شاملة للصورتين والله أعلم اه من التيسير شرح التحرير لبادي شاه (١) في العضد والجلال على المختصر ، فقال ابن سيرين في مسئلة الزوج بقول ابن عباس لهاتيك الاصل وان فضلت على الاب وفي مسئلة الزوجة بقول الصحابة لها ثلث الباقي وعكس تابعي آخر الحكم فيها فقال في مسئلة زوج ثلث ما بقي لثلاث تفضل على الاب وفي مسئلة زوجة ثلث الاصل لانها لا تفضل فيها عليه ولم ينكر عليه احد والا لنقل اه (٢) وكما حكى عن مسروق في ميراث الجد مع الاخ انه قال يحرم انه وان الاخ يسقطه وهو رافع القولين المتقدمين لان الصحابة فرقان قائل بان المال كله للجد وقائل بالمقاسمة فالحرمان رافع فان صح هذا عن مسروق فهو محمول على انه قال به قبل استقرار الخلاف والاجتهاد قبله شارب كما مر اه ابن جفاف * مسروق بن الاجدع بن مالك بن أمية الهمداني روى عن ابى بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد بن مسعود وخباب بن الارت وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمرو والمغيرة بن شعبة وعائشة وعبيد بن عمير وروى عنه الشعبي والنخعي وآخرون قال الشعبي ما علمت أطلب للعلم في الآفاق من مسروق وما ولدت همدانية مثله وقال يحيى بن معين ثقة لا يسأل عنه وقال ابن الدبيني ما تقدم عليه احداً من اصحاب عبد الله وقال ابن سعد وكان

(قال) قبل الاستقرار على تلك المذاهب ، اقول قد قدمنا قريباً تحقيق ما لا يتم معه هذا

من مسألة الحرام قولاً آخر، قال جابر الله روى عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد: أن الحرام عين، وعن عمر إذا نوى الطلاق فرجعي، وعن علي رضي الله عنه ثلاث، وعن زيد واحدة بائنة، وعن عثمان ظهار وكان مسروق لا يراه شيئاً ويقول ما بالي أحرمتها أم قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجاً بقوله تعالى «ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام» وقوله «لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم» وما لم يحرمه الله فليس لاحد أن يحرمه ولا يصير بتحريمه حراماً قال أبو طاب عليه السلام وأما ما حكى عن مسروق فإنه لا يلزم لأنه كان لحق زمان الصحابة وهو من أهل الاجتهاد فلا يمتنع أن يكون الاجتهاد الذي ذهب إليه إنما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف من أهل العصر الأول على تلك الأقاويل الآخر (والا) يكن ما وقع من التابعين كذلك (فواضح) (١) أنه من قسم الجائز كما روى عن ابن سيرين لأنه قائل في كل صورة بواحد من المذهبين ولذلك لم ينكر عليه «وها هنا مسائل» ذكرت تبعاً لهذه المسئلة لوجوه مناسبة (المسئلة الأولى) إذا استدلل أهل العصر في مسئلة بدليل أو تأويل أو ابتأويل فقبل لن بعدم أحداث دليل أو تأويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه (٢) ولا صحته، منعه الاقلون وتوقف أبو عبد الله البصري في ذلك (٣) (و) قال الاكثرون وهو المختار (يجوز أحداث (٤) دليل أو تأويل (٥) (اذ) هو قولاً، بالاجتهاد (لا مخالفة) فيه لما اجمع عليه أهل

ثقة وله أحاديث صالحة وقال العجلي تابعي ثقة توفي سنة ثلاث أو اثنتين وستين روى له الجماعة وكان يصلي حتى ترم قدماءه من الأكمال وحج فأنام الا ساجداً ذكره في الاحباب اه (١) أي والا يرفع القولين كما نقل عن ابن سيرين وغيره في مسئلة زوج او زوجة وابوين فواضح انه من قبيل الجائز لأنه لم يرفع ما اتفق عليه الاقلون فلم يخرج للاجماع التقدم اه من شرح ابن جفاف مختصراً (٢) أما اذا نصوا على بطلانه فلا يجوز اتفاقاً اه عضد (٣) في شرح ابن جفاف وكذا أبو عبد الله أي توقف في أحداث دليل أو تعليل ومنع أبو عبد الله وبعض أئمتنا وجمهور المتكلمين من أحداث تأويل وعن المنصور بالله ان كان الدليل والتأويل من جهة النقل امتنع لامن جهة النظر فجائز اه (٤) واطلاق الأحداث على الكل تغليب كما لا يخفى اه طبرى * اذا لم يكن فيه ابطال لما اجمعوا عليه ولا نصوا على بطلانه فلا مخالفة فيه للاجماع فهو قول لم يقولوا بخلافه وعدم القول ليس قولاً بالمعنى كما تقدم فلا مخالفة اه ح ابن جفاف (٥) ثالث أو رابع أو أكثر لم ينصوا على عدمه ولم يرفع مقتضى اقوالهم اه طبرى اما لو غير مقتضى اقوالهم من الحكم فلا كقول الثالث الرفع للقولين ومثاله لو علل بعضهم تحريم بيع البر بالبر متفاضلاً بالكيل وآخر بالطعم فجاء من بعدهم علله بالاقنيات فإنه لا يجوز رفعه القولين الاولين المتضمنين للاجماع على تحريم بيع الملح بالملح بمثله كذلك وتجاوز عنه ذلك اه طبرى

(قوله) وها هنا مسائل، هي ست مسائل ذكرها المؤلف عليه السلام والمناسبة فيها لهذه المسئلة ظاهرة ماخلى الثانية فالظاهر انها من توابيع الفرع المتقدم

بالخطأ ما من شأنه ان تجوز مخالفته فهو من عموم المجاز ولذا نسب الخلاف الى الامامية اذ المعصوم عندهم لا تجوز مخالفته اه سيدي احمد بن حسن اسحق رحمه الله ح (قوله) والمناسبة فيها الخ، وهي المناسبة في الأحداث اه ح

(قوله) لأنه كان لحق زمان الصحابة، اقول لحوقه لزمانهم لا يقتضي انه خاض معهم ومسائل الاجتهاد لا يجمع على الخوض فيها المجتهدون بل كل يقول ما قوى عنده من غير علمه انه يجمع على قوله أو لا

(قوله) المغيرة لأهله من تقدمهم، المراد المغيرة لما في كونها موهوماً وتلك مفهومها أو في كونها قرأنا وتلك سنة ونحو ذلك مع أنها متفقة على حكم واحد (قوله) أما أولاً، لم يذكر المؤلف عليه السلام الدليل الثاني فالأولى عدم ذكر أولاً (قوله) مراد به الحكم المتفق عليه، حمل المؤلف عليه السلام سبيل المؤمنين على الحكم لأعلى طريقه الذي هو الدليل والتأويل لما سيأتي من جواب المؤلف عليه السلام عن اعتراض شارح المختصر المشار إليه بقوله قيل هنا سبيل المؤمنين لاهناك لأن جوابه عليه السلام ﴿٥٨٥﴾ مبنى على هذا الجمل وسيأتي بيان

العصر الأول لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم (١) فكان جائزاً (و) أيضاً لو لم يكن جائزاً لا تكرر لما وقع (اذ لم تزل العلماء يستخرجون الأدلة والتأويلات) المغيرة لأدلة من تقدمهم وتأويلاتهم من غير تكبير من أحد بل يمدحون به ويعدهم فضلاً، احتج المانعون أما أولاً فبان سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المؤمنين (و) الجواب أن (سبيل المؤمنين) (٢) مراد به الحكم (المتفق عليه) (٣) لا مالم يتعرضوا له (والا امتنع) الحكم (فيما تجدد) من الوقائع لصدق غير سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق (قيل) فرق بين (٤) ما تجدد من الوقائع وما نحن فيه اذ (هنا سبيل) للمؤمنين وهو استدلالهم وتأويلهم السابق فأحداث الآخر يكون اتباعاً لغيره (و) لا سبيل لهم (هناك) أي في الواقعة المتجددة فأحداث القول فيها أحداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها (فاننا) لا نسلم الفرق اذ (لا سبيل) لهم أيضاً (في المتنازع) فيه وهو الدليل والتأويل الحادث وانما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة أو فساد والمفروض خلافه، والحق أن المراد بالسبيل الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقه (٥) والا (٦) لزم أن تكون العامة متبعة لغير سبيل

(١) بخلاف صورة التنصيص اه فصول بدائع (٢) وان كان ظاهراً فيما ذكر لكنه مراد الخ اه * عبارة العضد الجواب أنه وان كان ظاهراً فيما ذكر فهو لكنه مؤول بأن المراد اتبع غير ما اتفقوا عليه لا مالم يتعرضوا له والا لزم النزع عن الحكم في كل واقعة تتجدد وأنه باطل بالضرورة والاتفاق اه (٣) لأدليله لأنه لو كان المراد به دليل الحكم لا متنع أحداث دليل على ما تجدد من الوقائع اذ يصدق عليه أنه غير سبيلهم واللازم باطل اتفاقاً اه ح إن جفاف ولقظح راجع هاهنا ما سبق له عليه السلام في مسألة حجية الاجماع حيث قرر قول المعتز وسبيلهم التمسك بالدليل لا بالاجماع الخ، حكاه هناك عن المعتز ولم يجب عنه (٤) في ح إن جفاف قيل هاهنا فرق بين ابتداء دليل على حكم لم يقولوا فيه بنهي ولا إثبات فلم يستدلوا عليه بدليل وبين أحداث دليل على حكم قد استدلل عليه المجموع بدليل آخر بأن هنا سبيلاً لهم وقد اتبع غيره لاهناك أي فيما تجدد من الوقائع فلا سبيل لهم فيها حتى يمكن اتباع غيره فلا يصح الالحاق ولا ملازمة فيمتنع فيما استدللوا عليه لا فيما لم يستدلوا عليه لوجود انفارق اه منه (٥) وفي فصول البسديع أو نقول المراد بسبيل المؤمنين مذهب المجموعين لأدليلهم والا لزم معرفة السند أو اتباع المجهول اه (٦) أي والا يرد بالسبيل

(قوله) كما يتوهم، ينظر من إن إنشاء التوهم اه ح عن خط شيخه (قوله) لما كان هذا الجواب الأول، وهو قوله قلنا لا سبيل الخ (قوله) مقتضاه أن المراد الخ، عبارة المؤلف لو حكموا فيه بصحة أو فساد اه ح عن خط شيخه (قوله) فيراد بالسبيل المتعبد به اهم، شكل على قوله اهم، وعليه ما لفظه يقال بل الفرق كون الصحة والفساد في الجواب الأول مائدين الى الطريق يدل عليه قوله والمفروض خلافه وفي الثاني الى الحكم لا طريقه كما صرح به فتأمل اه، وفي حاشية عليه أيضاً، ينظر في اعمية الحكم المتعبد به للحكم بالصحة والفساد

(قوله) أي بدليل راجح لا يساويه دليل يخالفه، يعني أن المرجوح الذي لا يساوى الدليل الراجح هو الدليل المخالف حكمه لحكم الراجح لا الموافق الراجح في الحكم وينظر ما للمانع من كون ﴿٥٨٦﴾ المرجوح هو الموافق حكمه للراجح أيضاً وقد أطلق في شرح المختصر الراجح ولم

يقيده (قوله) غير متروك حكمه، أي حكم الراجح لكن للدليل مرجوح (قوله) سواء عمل بحكمه أي بحكم الراجح من دونه أي دون علم الأمة بالراجح كلهم يعني سواء عمل بحكمه كل الأمة أو بعضهم ولم يتعرض في شرح المختصر لعمل البعض والمؤلف عليه السلام زاده لأن عمل البعض على موجه كاف في جواز عدم علم الأمة بالراجح إذ لا يصدق عدم عمل كل الأمة على موجه اللازم منه الإجماع على الخطأ الذي هو الممتنع (قوله) على قولين متعلق، بقوله اختلف (قوله) وحكي العلامة، مقابل لقوله فلا خلاف الخ، (قوله) قولاً بالجواز مطلقاً أي سواء عمل به أحد من الأمة أولاً (قوله) واللازم عدم مالم يتفقوا على العلم به، يعني لو كان عدم العلم علماً بالعدم لم عدم الشيء الذي لم يتفقوا على العلم به، مثلاً إذا لم تعلم الأمة وجود زيد في الدار لم أن عدم وجوده إذا وجد فيها مع عدم علمهم به لا جمعوا على الخطأ بناء على أن عدم علمهم به علم بالخطأ وهو باطل ضرورة أنه يصح وجود زيد مع عدم علم الأمة به إذ لا خطأ (قوله) واستقر خلافهم، كان الأولى أن يجعل هذا الشرط في المتن كما فعل المؤلف عليه السلام في المسئلة الرابعة وكما فعل ابن الحاجب في هذه والتي بعدها

المؤمنين لتخصيص المؤمنين في الآية بالمجاهدين لما سبق من أن غيرهم لا يعتبر في انعقاد الإجماع وسبيلهم إلى أحكام الأدلة من الكتاب والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق «المسئلة الثانية» قوله (واختلف في جواز عدم علم الأمة) في عصر من الأعصار (براجح) أي بدليل راجح لا يساويه دليل يخالفه (معمول على وقفه) يعني غير متروك حكمه (١) سواء عمل بحكمه من دونه كلهم أو بعضهم على قولين، والخيار الجواز أما إذا لم يقع من أحد منهم العمل على وقفه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجتماع على الخطأ، وحكي العلامة في شرحه على المختصر أن في المسئلة قولاً بالجواز مطلقاً وقولاً بالامتناع مطلقاً وقولاً بالتفصيل وهو الجواز أن عمل على وقفه والا فلا امتناع وفي ما حكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وقفه (٢) القول بجواز اجتماع الأمة على الخطأ، احتج (الجزء) (٣) لعدم علمهم براجح معمول على وقفه، عدم العلم به (ليس اجتماعاً على عدمه فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم) (٤) واللازم عدم مالم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة، احتج (المنازع) لذلك، الدليل الراجح سبيل المؤمنين وقد عملوا بغيره (٥) فقد اتبعوا (غير سبيل المؤمنين وفيه) من الجواب (ما سبق) (٦) من أن سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا مالم يتعرضوا له، وقد أجيب بأنه ليس سبيلهم بل من شأنه أن يكون سبيلهم «المسئلة الثالثة» إذا اختلف أهل العصر الأول في مسئلة على قولين واستقر خلافهم في ذلك، واتفق أهل العصر الثاني (٧) على أحدهما ففيه خلاف (٨) (و) المختار أن نفس المتعبد به بل أريد الطريق لم الخ، اه (١) لكن لدليل مرجوح موافق للراجح اه (٢) لمعارض اه سبكي أي دليل يدل على نقي ذلك الحكم وإن كان مرجوحاً اه سعد (٣) وصرح صاحب فصول البدايع أيضاً باختيار الجواز للعلة المذكورة اه (٤) فليس إجماعاً على الخطأ اه فصول بدايع (٥) أي غير ذلك الدليل الراجح الذي هو سبيل المؤمنين وإن كان عملهم على وقفه فأن مجرد موافقة الحكم للدليل ليس إتباعاً له بل إذا أخذوه منه اه سعد (٦) في ح ابن جعاف وفيه ما سبق من الجواب من أنه لا سبيل للمؤمنين فيه لأنهم لم يقولوا فيه بصحة ولا فساد ولا تعرضوا له وإنما يكون سبيلهم لو سلكوه وعملوا به فأما قبل ذلك فهم بصدان يصير سبيلهم ومن شأنه أن يكون كذلك اه (٧) كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد ونكاح المتعة اه شرح ابن جعاف (٨) فعند أحمد والاشعري والجويني والغزالي والصيرفي ممتنع

«المسئلة الثالثة» قوله إذا اتفق أهل العصر الأول على قولين، أقول وعرف بها كل مجتهد في ذلك العصر ليم ما يأتي له من قوله لأن اختلافهم إجماع على التخير ومن قوله سامناً (قال) والمختار أن الاتفاق إجماع، أقول هذا المختار هو قول الأقل كما قاله الركني في شرح الجمع فانه قال ذهب

ذالمراد به الأحكام الخمسة الخ، فتأمل اه عن خط شيخه (قوله) وينظر ما للمانع الخ، لا يخفى أن الترجيح إنما يكون مثلاً بين دليلين متباينين في الصحة متباينين في الاقتضاء كما هو المعروف من اصطلاح أهل الأثر فلا يصح كون المرجوح هو الموافق فتأمل اه عن خط شيخه

(الاتفاق) من أهل العصر الثاني (على أحد قولي الأولين) جائز وأنه (إجماع) يجب اتباعه وهو قول أكثر أئمتنا عليهم السلام منهم أبو العباس وأبو طالب، وقول ابن سريج واتباعه، وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين وأبي عبد الله البصريين، والرازي وابن الحاجب (لما تقدم) (١) من الأدلة الدالة على أن الأمة لا تجتمع في عصر على خطأ (وقيل) جائز وقوعه ولكنه (لا) يكون إجماعاً يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية ورواه أبو طالب عن الصيرفي (وقيل) أن الاتفاق المذكور (ممتنع) وقوعه وهو قول أحمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والإمامي وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي، (٢) واحتج أهل القولين الآخرين إما المانعون لوقوعه فيما أشار إليه بقوله (اذلوق) لكان حجة لتناول الأدلة له فيتعارض الإجماع هؤلاء على عدم تسوية الآخر وإجماع الأولين على تسوية كل منهما وأنه محال عادة وإما المانعون لحجيته فيما أشار إليه بقوله (أو كان حجة) يعني لو كان الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة (تعارضنا) أي الإجماعان إجماع الأولين على جواز الأخذ بكل من القولين وإجماع الآخرين على تعيين أحدهما فقوله تعارضنا هو التالي في الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الأولى أو كان حجة معطوف عليه وهو مقدم الثانية وقوله (لأن اختلافهم إجماع على التخيير) (٣) بيان السلازمة لأنها لا تتم إلا ببيان الإجماع الأول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني (فلنا) في الجواب على ما احتج به

وستأتي فائدة زيادة ذلك في نقض الحجج (قوله) وابن الحاجب، حيث قال والحق أنه بعيد إلا في القليل وقد فسره شارحه بأن المراد إلا في القليل من المسائل يعني أنه وإن بعد فلا يمتنع مثله وقد يقع قليلاً (قوله) تعارضاً، جواب قوله اذلو وقع وكذا قوله أو كان حجة وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي أن قوله تعارضنا في الحجتين

(قوله) وهذا معنى قول المؤلف الخ، فلا حاجة إلى هذا بعد تعيين المؤلف اه حسن كبهي ح

وعند أئمتنا عليهم السلام والجمهور بل يجوز ثم اختلفوا في وقوعه فأكثروا على أنه واقع ثم اختلف أيضاً القائلون بوقوعه في كونه إجماعاً يحرم مخالفته أم ليس بإجماع فتجاوز مخالفته فعند بعض أئمتنا وبعض الفقهاء والمتكلمين ليس بإجماع اذ لا يثبت القول بوثاقته وعند جمهور أئمتنا عليهم السلام وأبي علي وأبي الحسين وبعض الفقهاء أنه إجماع فتحرم مخالفته لا تقراض قائله وانعقاد الإجماع بعده وهذا هو المختار وقيل إن كان المجمعون هم المختارين بأن اتفقوا بعد اختلافهم فإجماع يحرم مخالفته وإلا فلا اه ح ابن جفاف (١) من أنه لم يرفع ما اتفق عليه الأولون فكان جائزاً وكان إجماعاً لأنه قول كل الأمة اه من شرح جفاف (٢) وقواه الامام يحيى بن حمزة عليه السلام في الانتصار وفي العيار له عليه السلام أنه لا يصح الإجماع بعد الخلاف قطعاً وإن خلاف الميت معتبر وإن أجمع أهل العصر الثاني وذكر أنه محكي عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة وأنه اختياره عليه السلام ذكر ذلك عنه السيد محمد بن إبراهيم طابت بركاته في الروض الباسم اه (٣) يعني أن المكلف له أن يختار ويرجع أي القولين شاء فإذا انقضى بهم إجماع على أحد القولين امتنع التخيير المجمع

الجمهور إلى امتناعه أي الإجماع في هذه الصورة منهم أحمد بن حنبل والاشعري وإمام الحرمين والغزالي وذهب جماعة إلى الجواز

(قوله) اذ لا زال احدى المذاقتين ، ﴿٥٨٨﴾ أي من العمر الثاني (قوله) تصر على مذهبا ، أي الموافق لاصحابها من أهل العصر

الأول (قوله) واتفاق التسابيعين
الاتفاق ممنوع إذ فيه خلاف ابن
الزبير وابن الحنفية وعطا وروى
عن الصادق والباقر وموسى بن
جعفر وعلي بن موسى الرضا والناصر
وغيره كذا نقل (قوله) ولو سلم ،
أى قضاء العادة بالامتناع فائتمنع
إذا كثّر أهل كل واحد من القولين
(قوله) فينتهي المشروط ، فلا نسخ
حينئذ للإجماع بل انتفاء الإجماع
لا انتفاء شرطه (قوله) بأي القولين
أي بأي قولي الصحابة المختلفين
سواء حصل إجماع بعد اختلافهم
أولم يحصل (قوله) ومنها أن أهل
العصر الثاني بعض الأئمة الخ ، هذه
الشبهة مبنية على أن قول العالم
لا ينقضى بموته صرح بذلك شارح
الجوهرة والمحقق في شرح المختصر
حيث قال قالوا لم يحصل اتفاق الأئمة
لأن فيه قولاً مخالفاً لأن القول
لا يموت بموت صاحبه فلا إجماع
له ويحتمل أن المؤلف عليه السلام
بنى هذه الشبهة على اعتبار من
سيوجد فيكون المجموعون بعض
الأئمة وسيأتى في جواب هذه
الشبهة ما يؤيد هذا والله أعلم وأما
الشبهة التي أشار إليها المؤلف
بقوله فيما يأتى ومنها أنه لو كان
حجة لكان قول إحدى الطائفتين
بعد موت الأخرى كذلك فمبنية
على العكس من ذلك وهو أن قول
العالم يموت بموته فالجواب عنهما
مختلف كما يأتى (قوله) لكن قول
إحدى الطائفتين بعد موت الأخرى
كذلك ، أى حجة وذلك أن الباقي

الطائفتان ماذا كرموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين (ممنوع)
اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الآخر (سلمنا) (١) ذلك (فمع انتفاء القاطع)
أي مشروط بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق
الاجماع لكونه قاطعاً ، واحتج المانعون لوقوعه بوجه آخر وهو ان العادة تقضي
بامتناع الاتفاق تلي ما استقر فيه الخلاف اذ لاتزال إحدى الطائفتين تصر على
مذهبها ، وبوجه آخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخاً للاول والاجماع
لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، والجواب عن الاول منع قضاء العادة اذ لو امتنع لم
يقع وقد وقع بخلاف الصحابة في مسألة العول واتفاق التابعين فيها على أحد القولين
ولو سلم فانما يمتنع عادة اذا كثر اهل كل واحد من القواين ، اما اذا كان القائل باحدهما
نادراً فلا كما نجد في كثير من أقوال القدماء الذين لم يبق لهم متابع ، وعن الثاني
يان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر اتفق الشرط فينتفي المشروط ،
واحتج المانعون لحجته بوجوه أخرى أيضاً منها قوله عليه السلام أصحابي (٢) كالنجوم ، الحديث
يقتضي جواز الاخذ بأي القولين سواء حصل اجماع بعد اولم يحصل ، ومنها ان اهل
العصر الثاني بعض الامم فلا يكون اتفاقهم حجة ، ومنها انه لو كان حجة لكان
لدليل وانه باطل والالما خفي على العصر الاول ، ومنها انه لو كان حجة لكان
قول إحدى الطائفتين بعد موت الآخر كذلك ، والجواب عن الاول

عليه أولا فتعارض الاجماع اهـ ح ابن جفاف (١) أي ولو سلم فانما أجمعوا على تسويغ كل من القولين بشرط انتفاء القاطع المانع من ذلك التسويغ وقد وجد القاطع وهو الاجماع فلا تعارض اهـ (٢) قال الاسنوى وجوابه ان الخطاب مع العوام أي القائلين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولأن قول الصحابي ليس بحجة وهؤلاء العوام الذين خطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثاني لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم يبق فيه دلالة على هذه المسئلة لأن الكلام في اتفاق أهل العصر الثاني اهـ وفيه نظر لأن خطاب المشافهة يعم بإدلة خارجية والا لم يكن

(قوله) سلمنا فع انتفاء القاطع ، اقول قيل عليه فيه بحث لأن تسليمه الاجماع الاول يستلزم كونه قاطعاً فكيف يقال ان بقاء القاطع وشروطه بأن لا يوجد قاطع اذا لزم مذهب الرازي وابن الحسين الطبري في جواز نسخ الاجماع والنسخ في سائر الادلة وان ذلك مستلزم لعدم استقرار حججه (قوله) فانما يمنع عادة اذا كثرا هل كل واحد من القولين ، اقول لا يعزب عنك انه تقدم انه قد اجتمع القولان ومن شرط الاجماع القولي ان يقول اهل الاجماع بما اتفقوا عليه وهو التخيير ليعلموا بكل من القولين وان كان سكوتياً فلا بد من علم المأكنتين بما قاله البعض من التخيير فلا بد من علمهم به أيضاً فكيف يقال انه يكون القائل بأحدهما نادراً

كل الامة الاحياء في ذلك العصر والباقي هو المعتبر اذ لا عبرة بالميت واللازم باطل إتفاقاً ذكره في شرح المختصر (قوله) بأن الاقتداء بأبيهم للمقلدين ، عبارة المؤلف فيما سبق والجواب أن الخطاب للمقلدين خاصة وأراد المؤلف عليه السلام بالخطاب في قوله اقتسديتم وعبارته فيما تقدم واضحة وأما عبارته هاهنا فينبغي أن يقدر فيها مضاف ليتضح المراد فيقال المراه أن خطاب الاقتداء بهم للمقلدين بالكسر أي للمستقلين بأقوالهم اذ ليست حجة وقوله والا لزم اي وان لا يكن الخطاب للمقلدين خاصة بل عام لزم أن يكون قول كل احد من الصحابة حجة فيلزم التناقض عند اختلافهم بأن يجب طاعة كل واحد وعدم وجوبها ولزم أن يكون قول كل منهم حجة على الآخر وليس كذلك إجماعاً (قوله) ولوسلم ، أي كون قول كل واحد منهم حجة (قوله) وهي لا تقاوم الاجماع ، فيبطل قول المستدل سواء حصل إجماع بعد اول يحصل (قوله) وعن الثاني ، أي الوجه الثاني وهو أن أهل العصر الثاني بعض الامة (قوله) ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، قد عرفت ان المخالف بنى الوجه الثاني على ان القول لا يموت بموت صاحبه فعلى هذا كلام المخالف في هذا الوجه مبنى على انه قد سبق قول المخالف وجواب المؤلف عليه السلام مبني على انه لم يسبق قول مخالف لقوله عليه السلام الخالي عن سبق المخالف فلا يتوجه ذلك ولعل المؤلف عليه السلام بنى هذا الجواب على ما عرفت من ان شبهة المخالف مبنية على اعتبار من سيوجد فيكون المجمعون بعض الامة وقوله وانه باطل بالاتفاق يعنى ين من جعل الاجماع حجة واما اذا كانت شبهة المخالف مبنية على ان القول لا يموت بموت صاحبه فجوابها بغير ما ذكره المؤلف وهو ان ما ذكره المخالف منقوض بما اذا لم يستقر خلافهم فانه يجري فيه ما ذكره المخالف مع ان المحقق في شرح المختصر قد دفعه بأن ما لم يستقر ﴿٥٨٩﴾ عليه رأى فليس قولاً لأحد عرفاً اذ

يقال لم يقولوا بشئ فلا يتحقق مع الاتفاق قول مخالف (قوله) عن الكل ، أي جميع أهل العصر الاول وقوله ويجوز ان ينتفى عن البعض أي بعض أهل العصر الاول فلجواز خفائه عن بعض أهل العصر الاول لا مانع من ظهوره لأهل العصر الثاني فيدعوم الى الاتفاق عليه (قوله) كما يجبي يعنى في بحث جواز تقليد الميت فان المؤلف ذكر

بان الاقتداء بأبيهم للمقلدين واللازم ان يكون قول كل واحد منهم حجة يجب اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجة ظنية وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات ، وعن الثاني (١) ان ذلك يقتضى ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة وانه باطل ، وعن الثالث انه لا يجوز خفاء ذلك الدليل عن الكل ويجوز ان يخفى عن البعض ، وعن الرابع بانه ملزم كما يجبي ان شاء الله تعالى «المسئلة الرابعة» الاتفاق من أهل العصر مأمورين الآن وهو باطل ايضاً فالمسئلة باقية بحالها في العوام المخاطبين اهـ (١) تقرير الالزام انه لو لم يكن أهل العصر الواحد كل الامة بل بعضهم لأن من مضى داخل في الامة لزم أن لا (قوله) ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالف حجة ، اقول لانهم بعض الامة ويلزم

هنالك ان الذي منع من تقليد الميت استدلل بانعقاد الاجماع بعده فلو اعتبر الميت لم ينقض اجماع اللاحقين واجاب المؤلف عليه السلام بأنه مسلم لولا قيام الاجماع بعد الخلاف المستقر ولا يلزم من سقوط قول الميت مع إنقضاء الاجماع بعده السقوط مطلقاً سواء أجمع على خلاف قوله ام لا وأما صاحب الفصول فبنى على أن اتفاق أهل العصر الثاني ليس بأجماع بناء على أنه لا يموت قول المخالف بموته وقواه السيد العلامة محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى «قلت» وعلى ما حققه المؤلف عليه السلام يتم القول بانعقاد الاجماع مع القول بجواز تقليد الميت وهو الحق

(قوله) وجواب المؤلف عليه السلام مبنى الخ ، تأمل فكلام المؤلف الزام للمخالف لكن ينظر في هذا الالزام لانه انما يلزمهم باعتبار من تكلم في المسئلة بخلاف من سيوجد ولذا الزمهم المعنى بالاجماع قبل استقرار الخلاف فتأمل اهـ ح عن شيخه وفي حاشية عن خط السيد العلامة الحسن بن يحيى الكشمي رحمه الله تعالى ما نقله يقال المقصود الزام المخالف في شئ متفق عليه مما هو متفق على بطلانه وانما يكون ذلك فيما لم يسبق فيه خلاف أي لزم كونه ليس بحجة فتأمل وسيندفع بهذا جميع ما في القوله الآتية ويعرف وجه العدول عما في المعنى اهـ عن خط السياني (قوله) واجاب المؤلف عليه السلام الخ ، عبارة المؤلف فيما سبأ قلنا مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر وهي أولى من عبارته المحش في عبارة سقط اهـ ح

عقيب اختلافهم قبل استقراره بأن لم يطل (١) زمان الاختلاف جائز عند شذمة قليلة (و) أما (الاتفاق بعد الاختلاف المستقر) فالخلاف فيه (كما تقدم) في مسألة إتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول الا أن جواز وقوعه وكونه حجة أظهر (٢) مما سبق لانه لا قول لغيرم مخالف لهم في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائهم والرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فإنه اذا اعتبر من خالفهم من الموقى فهم بعض الامة ولذا فرق الدواري بين المسائلين فقال في هذه المسئلة أنه يحسن الاجماع بعد الخلاف وانه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى، ووجه الفرق بما ذكرناه، اذا عرفت ذلك فالقائل بالامتناع الامام يحيى بن حمزة عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه إجماعاً (وكل معتبري الانقراض جوازه) لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن إختلافهم إجماعاً على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن إتفاقهم رفعاً لجمع عليه بخلاف إجماع العصر الثاني على أحد قولي الاولين فإنه رفع لجمع عليه، وذهب الاقل الى أنه ليس بأجماع، وحجة السانعين لوقوعه وحجته كما تقدم من أنه لو وقع أو كان حجة تعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض، والجواب كما تقدم (٣) أيضاً «المسئلة الخامسة» اذا لم تفصل الامة بين مسائلتين فهل يجوز

«قوله» بأن لم يطل زمان الاختلاف ينظر فانه لا مدخل للطول وعدمه في استقرار الخلاف وعدمه «قوله» وقولهم مبتدأ خبره قوله لم يبق معتبراً والمعنى أن قول المتفقين بعد ظهور خطائهم أي خطأ قولهم والرجوع عنه بسبب إتفاقهم لم يبق معتبراً وهذا جواب عما يقال سلمنا أن لا قول لغيرم لكن لهم قبل الاتفاق قول معتبر فهو كقول غيرم وحاصل الجواب أن قولهم لما ظهر خطاؤه والرجوع عنه باتفاقهم لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها الخ «قوله» ووجه أي الدواري الفرق بما ذكرناه من كون من خالفهم من الموقى بعض الامة اه (قوله) ينظر فانه لا مدخل الخ، يقال هو لازم عرفاً اه

ينعقد إجماع أهل العصر على قول لم يسبق لقولهم مخالف لأنهم بعض الامة باعتبار من يأتي بعدهم فيلزم أن لا ينعقد إجماع أصلاً والاتفاق من المختلفين في هذه المسئلة على بطلان هذا التلزم وقد نقل السيد صلاح بن أحمد في شرح الفصول الفرق بين المسائلين وما اعتبر من مضي وعدم اعتبار من يأتي عن السيد محمد بن إبراهيم الوزير بأن قال من مضي ظاهر الدخول في الامة بخلاف من سيوجد لأنه لا يعلم هل يوجد أولاً واذا كان طاماً لم يعلم هل يخالف أولاً ولأن إعتبار من سيوجد يؤدي الى بطلان إعتبار الاجماع فلا يمكن إعتباره فلا يستوى إعتبار ما يمكن كمن مضي واعتبار ما لا يمكن كمن يجوز انه سيأتي اه وهذا فرق جيد (١) بأن تضي عليه مدة يمكن كل ان يعمل بتقضى مذهبه وقال الامام الحسن عليه السلام أن عدم الاستقرار أن يكون خلافهم واقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظر قبل اعتقاد حقيقة شيء من الطرفين اه سعد (٢) عبارة فصول البدائع والحجبة هاهنا اظهر لأن قول البعض بعد الرجوع عنه لم يبق معتبراً فهو إتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها اذا اعتبر قول المخالفين من الموقى اه والله أعلم (٣) منعنا الاجماع سلمنا فع انتفاء القاطع اه

ان لا يكون الاجماع الذي هو حجة الا ما اتفقت عليه الامة من اول وجودها الى انقراض اخر يجتهد من الامة •



هذا آخر ما ظهر لنا من حاشية الدراية وفي نهايته ما نقل في اولها عن خطوله مؤلفها رحمه الله تعالى

(قوله) فإن قال أهل الإجماع بعدم الفصل الخ ، فقد نقل الامام المهدي عليه السلام في المنهاج عن أبي الحسين زيادة تصوير وتفصيل يؤخذ منه بمعونة الله تعالى (قوله) أو علم أن طريقة الحكم فيهما واحدة ، قال الأسنوي كتورث العمدة والخاتمة فإن علة تورثهما كونهما من ذوى الأرحام وكذلك علة عدم تورثهما فكل من ورت واحدة قال في الأخرى كذلك فصار بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما (قوله) والا ، أي وإن لم يقل أهل الإجماع بعدم الفصل ولا علم أن طريقة الحكم فيهما واحدة جاز الفرق ومثال ما لم تكن الطريقة في المسئلتين واحدة ما إذا قال بعضهم لا زكوة في مال الصبي ولا في الحلي المباح وقال بعضهم بالوجوب فيها فيجوز الفصل ذكره الأسنوي (قوله) والخلاف فيها كاخلاف في مسألة أحداث قول ثالث ، ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج فغده من هنالك أن شاء الله تعالى وأما شارح الجمع ففرق بينهما بأن التي قبلها مفروضة في الأعم من كون محل الحكم متحداً أو متعدداً وهذه مفروضة في كون محل الحكم متعدداً فالأولى أعم (قوله) بل جعلاهم مشكلة واحدة أخذ ذلك لابن الحاجب من تمثيله في تلك بأشلة في هذه المسئلة من ذلك ﴿ ٥٩١ ﴾ قول ابن الحاجب وشارحه رابعاً

لمن بعدم أن يفصل بينهما ، نظر فإن قال أهل الإجماع بعدم الفصل أو علم أن طريقة الحكم فيهما واحدة لم يحز والا فاختار الفرق (١) والخلاف فيها كاخلاف في مسألة أحداث قول ثالث (٢) ولذا لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاهم مشكلة واحدة وحكما عليهما بالحكم السابق وذلك كما حكى عن الثوري من الفصل بين الإجماع ناسياً والا كل ناسياً بقوله أن الإجماع يفطر والا كل لا يفطر والإجماع ممن تقدم من العلماء أن لا فصل بينهما وكما روى عن ابن سيرين من فصله بين مسألة الزوج والابوين ومسئلة الزوجة والابوين والادلة والشبه وجواباتها تؤخذ إلى هذه المسئلة مما سبق ﴿ المسئلة ﴾ السادسة قد عرف مما تقدم أنه لا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على خلاف إجماع من قبلهم ولا خلاف الاماحكاه قاضي القضاة عن الشيخ أبي عبد الله أنه قال أنما لم يحز أن يتفقوا على مخالفتهم لأن أهل العصر الاول (٣) اجمعوا على أنه لا يجوز

(١) أي جواز الفصل (٢) في الغيث المامع شرح جمع الجوامع « تنبيه » توهم بعضهم أنه لا فرق بين هذه المسئلة والتي قبلها لأن الامدي وابن الحاجب جمعا بينهما وحكما عليهما بحكم واحد لأن في كل منهما أحداث قول ثالث لكن الفرق بينهما أن هذه فيما إذا كان محل الحكم متعدداً وتلك فيما إذا كان متحداً كذا فرق القرافي وغيره ويمكن أن يقال تلك مفروضة في الأعم من كون محل متعدداً وكونه متحداً وهذه في كونه متعدداً فالأولى أعم اه (٣) في حاشية يريد إجماعاً قولياً صريحاً لا بالالتزام

فيضعف تضعيفه لروايته عنه وسيأتي أن شاء الله تعالى (قوله) أن يتفقوا ، أي أهل العصر الثاني على مخالفتهم أي أهل العصر الاول (قوله) لأن أهل العصر الاول اجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد ، ظاهره أنه وقع منهم الإجماع على منع جواز الإجماع على المخالفة وقد ذكر الامام المهدي عليه السلام أنهم إذا اجمعوا على منع الإجماع بعد إجماعهم أنه لا خلاف في ذلك

(قوله) وأما شارح الجمع ففرق بينهما ، وصدر الفرق بأن محل الحكم هنا متعدد وهناك متحداً ثم ذكر إمكان الفرق بما نقله المشي بعد ذلك والفرق إنما هو بين ماهيتي المسئلتين لا في الخلاف فيهما فهو واحد والله أعلم اه حسن يحيى ح (قوله) فالفرق كقولهم الخ ، يقال لعسل هذا من المسئلة الاولى إذ ليس محل الحكم وهو التسخين متعدداً بل هو امر واحد فلا يستقيم والله أعلم اه حسن يحيى ح

(قوله) كالتاسخ الاول ، انما قال كالتاسخ دفعا لما يقال الاجماع لا ينسخ وحاصل الدفع على ما اشار اليه في شرح الجوهرية انه ليس بنسخ وانما هو كالتاسخ في انه ازال حكم الاجماع الاول كالاتحادين فان الاجتهاد المتأخر يزول به حكم الاجتهاد المتقدم ولا يكون نسخا (قوله) وشذ المجوزون ،ردة الامة استدلالا بما ثبت في صحيح مسلم عن النواس بن سمعان الذي في آخره « ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج الحر فعليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيحه أيضا عن عبد الرحمن بن شماس الذي في آخره « ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة » وبما ثبت في صحيح البخاري عن ﴿ ٥٩٢ ﴾ مرداس الأسدي « وتبقى حالة كحالة الشعر لا يعبا الله بهم » ونحو ذلك

ان يقع الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلولم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثاني في حكم التاسخ الاول ، (مسئلة) (الدليل) الدال على عصمة الامة عن الخطأ (يمنع) وقوع (الردة) (١) منهم جميعا لانها أعظم الخطأ ، وكذلك القسق وشذ المجوزون ، قالوا الردة تخرجهم عن أن تساولهم تلك الادلة السمعية لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امة (و) الجواب أن ما ذكره من (كونها تخرجهم من ردود بصدق ضلت الامة) (٢) وارتدت قطعاً وهو محال ، ووجه صدقه ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بأرتداهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فمندان حصل الارتداد (٣) وحدث صدق عليهم الاسم حقيقة فصدق الاستناد فتناولهم الادلة وأما انقسامهم فرقتين كل فرقة أخطأت في مسألة وأصاب في أخرى فالاصح جوازه لان الخطي في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة والخطأ ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثر من القدمة لان ذلك يوجب إجماع الامة على

(١) أي إجتماعهم على الكفر اه منتخب (٢) حال ردتهم اه رفو * بمعنى ما صدقت عليه الامة كما يقال الكاتب بمعنى ما صدق عليه في حين من الاحيان انه كاتب يصدق عليه بالاطلاق أنه قائم فيصدق كون الامة موصوفين بالارتداد اه رفو يعني يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازاً باعتبار كونهم أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ ، وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة الخ ما في الشرح هنا اه من السعد والله أعلم وأورد عليه أن صدقه بطريق الحقيقة غير مسلم وانما هو مجاز باعتبار ما كان وأوجب بأن ذلك اذا أطلق بعد وقوع الردة اما في حالها فالظاهر أنه حقيقة قال السبكي الارتداد علة الخروج فان كانت العلة سابقة فهي حقيقة والافلا اه من شرح التحرير (٤) فرضاً اه

بما يدل على كفر الامة جميعاً قبل الساعة ، وقد اجاب في شرح الفصول بأن ذلك عند ارتقاع التكليف وقيام الدلالة على عدم إجماع الامة على الخطأ انما هو مع بقاء التكليف كما حققه النووي وفيه جمع بين الادلة وقال السيد المحقق الجلال في شرح الفصول الحق ان الردة فرع الايمان والممتنع انما هو ارتداد كل من آمن واما من تقوم عليهم الساعة فانما هم كفار بالاصالة الحديث « لا تقوم الساعة وفي الارض من يقول الله » واولئك ليسوا من الامة ضرورة (قوله) واما انقسامهم فرقتين الخ قد ذكر هذه المسئلة صاحب الفصول واختار الجواز كالمؤلف وقد اشار اليها ابن الحاجب والمؤلف عليه السلام في صحيح المسالعين لاحداث قول ثالث حيث قال المؤلف عليه السلام بأن يخطي بعض في مسألة وبعض في أخرى فلا الخ ، ويصلح في مثالها المذبح بلا تسمية كما سبق ومثلها

الدواري بما لو قال بعض الامة القرآن مخلوق والشفاعة لاهل الكبائر وقال البعض الآخر الشفاعة للمؤمنين والقرآن غير مخلوق فليس ذلك اتفاقاً على الخطأ اذ خطأ كل قول في غير ما اخطأ فيه القول الثاني والمانع المخالف نظر الى انهم اخطأوا بالنسبة الى مجموع المسئلتين (قوله) ومنعه الاكثر من القدمة ، اذ المانع هاهنا هو المانع عن احداث قول ثالث وهم الاكثرون

(قوله) كالتاسخ ، عبارة المؤلف في حكم التاسخ (قوله) يتهارجون الخ ، لفظ النهاية فيه ، بين يدي الساعة هرج أي قتال واختلاط وقد هرج الناس يهرجون هرجاً اذا اختلطوا وأصل المهرج الكثرة في الشيء والاتساع اه ح (قوله) حيث قال المؤلف عليه السلام واما فيما لم يتفقوا عليه بأن الخ ، ولعله سقط من القلم اه ح (قوله) ويصلح في مثالها المذبح الخ ، لا يحنى ان الاول ما مثل به الدواري لان الكلام من المؤلف في انقسامهم الى فرقتين في مسئلتين لافي مسألة واحدة والله أعلم اه اسمعيل بن محمد بن اسحق رحمه الله ح

(قوله) اذ لو كان المراد ما ذكره ، يعنى من منع خطأ كل فرقة في مسألة غير ما أخطأت فيه الاخرى (قوله) فيمتنع التجويز ، أي تجويز الخطأ في كل واحد (قوله) فلاننا نجوز تجويز لا نكره الا الامامية الخ ، قد سبق ما عرفت بالنظر الى مذهب المصوبة (قوله) بإمكان العالم ، لم يقل بحدوث العالم ليندفع ما قيل ان ثبوت الباري سبحانه ﴿ ٥٩٣ ﴾ يتوقف على ثبوت حدوث العالم

الخطأ ، فلنا المراد لا يجتمع على الخطأ في حكم واحد بحيث تخرج الامة كلها عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكره لكان تجويز الخطأ أي خطأ كان في كل واحد من أهل كل عصر ممتنعاً والتالي باطل اما الملازمة فلان الامة معصومة وقد أثبت (١) للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمة واما بطلان التالي فلاننا نجوز تجويزاً لا ينكره الا الامامية في كل واحد من مجتهدى الاعصار الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض بل لا يبعد أن يقطع الخطئة بذلك ﴿ مسألة ﴾ في بيان ما ثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول يجوز ان (يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب) بالاجماع (عليه) أي في كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً وأما ما يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول (كحدوث العالم وقي الشريك) للصانع جل وعلا لان كون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لان قيل العلم بهما يمكننا أن نعلم كون الاجماع حجة بأن نعلم إثبات الصانع بإمكان العالم وبحدوث الاعراض (٢) ثم نعلم بإثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع ، (٣) والثاني (٤)

(١) وذلك لأنكم قلتم بوجوب اجتماع الامة على الخطأ فيما أخطأ فيه بعض الامة في حكم والبعض الآخر في حكم آخر بحيث لم البعض الاول اتصافه بكونه أخطأ فيما أخطأ فيه البعض الآخر ولم البعض الآخر إتصافه بالخطأ فيما أخطأ فيه البعض الاول لما ثبت خطأ الكل في الجملة من حيث الحكيم المختلفين اللذين وقع خطأ كل فريق وحده فيه ولولا إتصاف البعض بوصف الكل من تلك الهيئة لما كان فيه إجتماعهم على الخطأ وحينئذ يظهر بطلان التالي وهو إمتناع التجويز وذلك لتجويزنا في كل مجتهد في أي عصر الخطأ في بعض المسائل والاصابة في بعض والا لم عصمة كل مجتهد وهو باطل بالاتفاق وانما قال لا نكره الا الامامية لأن الامامية تقول بعصمة الامام فلا تقول بتجويز خطأ كل واحد من مجتهدى الاعصار بل تقول أن الامام في كل عصر لا يخطئ اه من إملا سيدنا حسن المغربي (٢) فإن حدوث الاعراض كاف لصحة الاستدلال على وجوده تعالى اه فصول بدايع (٣) قال الاصفهاني في شرح المنهاج ما لفظه وفي إثبات وحدة الصانع بالاجماع نظر فانه كيف يمكن إثبات النبوة بدون العلم بوحدة الصانع اه وفي فصول البدايع ونحو وحدة الصانع فان تعدده لا ينافي حجتيه (٤) أي مالا

مركباً ولتعميق ذلك موضع آخر يؤخذ منه ان شاء الله بمعونة الله تعالى

(قوله) لم يقل بحدوث العالم الخ ، لاجابة الى هذا التنكيت تأمل كلام المؤلف اه عن خط شيخه (قوله) كذا اوجد نسبة في بعض الحواشي الى ابن قاسم اه وغيره

(قوله) والتمسك بالاجماع، مبتدأ خبره قوله متفق عليه وما ذكره شروع في شرح قوله وفي الدينوية خلافه (قوله) لا يتوقف عليه، الاولى عليها أي لا يتوقف الاجماع على الامور العقلية اذ لو توقف عليها لزم الدور (قوله) قولان، ذكر الامتناع في النهاية والجواز في العمدة وشرحه (قوله) عموم أدلة الاجماع، فانها لم تفصل بين الاحكام الدينية والدينية قال الامام الحسن عليه السلام في القسطاس وقد يقال أن أريد إجماع المجتهدين وأن لم يكونوا ذوي خبرة وبصر في ذلك دون من عدلهم وأن كانوا أرباب الخبرة والبصر فهذا خلف وإن أريد العكس لزم حرمة مخالفة اهل كل صناعة ﴿٥٩٤﴾ ولا قائل به وإن أريد الجميع انتقض إخراج العوام من الدين لعدم علمهم بالمسئلة

كوجود الباري وصحة النبوة فإن العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على العلم بوجود الصانع وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم النور، والتمسك بالاجماع في الامور الدينية سواء كانت عقلية لا يتوقف عليه (١) أو شرعية وفي الغوية متفق على صحته (٢) (وفي الدينوية خلاف) وذلك كالآراء والحروب وتدمير الجيوش وتدمير امر الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدها امتناع مخالفته (٣) والاخر جوازها (٤) وتابعه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم أدلة الاجماع والمجوزون بخصونها بالدينية لانها المتبادرة منها (٥) ﴿مسئلة﴾ الاجماع ينقسم الى قطعي وظني فالقطعي مانقل اليها متواتراً ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا في الاصح ما يسبقه خلاف أو لم ينقرض العصر عليه لافادة الأدلة القطع بعصمة أهل كل عصر عن الخطأ والظني كالاجماع السكوتي (٦) وقد

وعدم تكليفهم بها اه ومثله ذكر الدواري في الآراء والحروب قلت والاولى أن الدينوي إن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو حجة لرجوعه الى الدين والافلا تصور حجة فيه وقد أشار الى هذا في شرح المختصر جواباً عن إعتراض ابن الحناجب على حشد الغزالي للاجماع حيث قال الغزالي على أمر من الامور الدينية بأنه غير منعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي قد دفع هذا الاعتراض في شرح المختصر بأن ذلك أن تعلق به عمل أو اعتقاد فهو أمر ديني والافلا تصور حجة فيه، وفي الفصول المراد بالدينوي غير العبادات وأن كان دينياً كالجوارح التي هي جهاد فاما الدينوية التي لا تعلق بها تكليف كالزراعة ونحوها فهي كونه حجة خلاف وقد مثل الدواري لما يتعلق بأمر الدين أن يجمعوا على عدم جواز الحرب في موضع معين ولما لا يتعلق به أن يجمعوا على أنه يستمي من هذا النهر أو أنه يقع المقيل او التعريس في موضع معين (قوله)

يثبت بالاجماع اه (١) لفظ لا لم يثبت في بعض نسخ المؤلف الا ملحقاتاً بغير خطه من دون تصحيح وعلى فرض عدم ثبوته يستقيم المعنى اذ حاصله يصح أن يتوقف عليه وأما على ثبوته فتدكير الضمير في قوله عليه، باعتبار العقلي او المذكور اذ الظاهر يقتضي التأنيث وهو ظاهر اه سيدنا علي البرطي رحمه الله تعالى (٢) قد حكى الخلاف في العقلي الذي لا يتوقف الاجماع عليه في أول بحث الاجماع في شرح قوله على أمر واحال على ما هنا فينظر اه (٣) وفي الميزان لكن انما يجب العمل به في العصر الثاني ان لم تتغير الحال وتجاوز مخالفته ان تغير لأن المصالح العاجلة تحتل الزوال اه فصول بدائع (٤) لأنه ليس أعلى من قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانه ليس حجة في أمور الدنيا كما قال عليه السلام في قصة التليج أتم أعلم بأمور دنياكم والحق أن هذا فيما لا يتعلق به عمل أو اعتقاد اه فصول بدائع (٥) قال أبو زرعة ما لفظه وجه المنع أي من كونه حجة اختلاف المصالح بحسب الاحوال فلو كان حجة لزم ترك المصلحة واثبات الفسدة وقطع به الغزالي وصححه ابن السمعاني اه (٦) يقال ما لم يعلم أن سكوتهم عن رضى فانه قطعي اه وفي حاشية ما لفظه هذا اذا لم يتكرر العمل به أما اذا تكرر العمل ولم ينكره عليهم احد فمثل هذا السكوتي قطعي كما سيأتي في أول باب القياس في بحث قوله احتج الآخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع حيث قال ولمثل ما سبق في خبر

مانقل البينامتواتراً، لم يذكر المتعلق بالقبول وسيأتي للمؤلف في الاخبار خلاف ما هنا وكأنه بنى عليه السلام في هذا الحل على أحد القولين في المتقى (قوله) كالاجماع السكوتي، اطلق الكلام هنا والكلام مقيد بما سبق من السكوتي قد يكون قطعياً على تفصيل قد سبق اه

(قوله) وما ذكره شروع في شرح الخ، ليس ما ذكره شروع في قوله وفي الدينوية خلاف فتأمل اه خ عن خط شيخه (قوله) وسيأتي في الاخبار من ان المتلقي بالقبول من المعارف صدقه على الاصح اه خ عن خط شيخه (قوله) على تفصيل قد سبق له في كلامه الذي نقله من شرح المختصر اه خ

(قوله) وما نقله الآحاد، أي من الإجماع القطعي كما يدل عليه قوله فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة أولى وهو كما في شرح المختصر التخصيص بالقطعي هو الموافق لما سبق في أول الإجماع لكن في تقرير المؤان لاستدلال أبي عبد الله ما يشعر بالتعميم وقد عرفت وما أسلفناه في هذا البحث وخلصته أن الخلاف في هذه المسئلة المذكورة هنا خاص بالقطعي وفيما سبق علم لأن الخالف هناك هو الذي للإجماع رأساً والله أعلم (قوله) بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله الخ، هذا الاستدلال يقضى بأن المراد أن نفس الحكم المجمع عليه يجب أن يشيع وليس كذلك فإن المراد أن نفس الإجماع يبعد أن يطاع عليه الواحد دون غيره لأنه أمر مشهور يتعلق بجمع كثير ليس كالأخبار وما ذكره المؤلف عليه السلام من الاستدلال لأبي ﴿٥٩٥﴾ عبد الله ذكره الامام الحسن عليه

السلام والدوازي حيث قال العادة تقضى بنقل ما أجمع عليه من الأحكام نقلاً متبواً لتعلق غرض الجمع به ثم أجاب الدوازي بأننا لا نسلم أن العادة تقضى بذلك وأجاب الامام الحسن عليه السلام بأننا لا نسلم أن كل ما يتعلق به غرض الجمع لا يقبل إلا أن يحصل العلم به كما أنه يقبل نقل الآحاد فيما صحت به البلوى مما كسب الذكر وأما جواب المؤلف عليه السلام فكما ترى ولعله أراد بقوله أن يستغنى عن نقله أي عن نقل الحكم المجمع عليه بالتواتر بنقل غيره أي بنقل غير الإجماع تواتراً ولا يخلو

عن تكلف (قوله) أن يثبت مقتضاهما الخ، والنسخ للإجماع أو به متعذر واختار في الفصول جواز تعارض الإجماع والدليل القطعيين ويعتبر حينئذ الإجماع دون الدليل القاطع لأن الإجماع ناسخ بل لأن الأمة لا تجمع على خلاف القاطع الاوحد

سبق الخلاف فيه وما نقله الآحاد، وقد اختلف في وجوب العمل به، والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعية وبعض الحنفية وانكره أبو عبد الله البصري وبعض الحنفية (١) والغزالي من الشافعية لنا (٢) نقل الدليل الظني الدلالة مقبول فيه الآحاد فيجب العمل به اتفاقاً فنقل الآحاد للدليل القطعي الدلالة أولى بأن يجب العمل به لأن الأول ظني بحسب الأصل فاحتمال الضرر في مخالفة المقطوع أكثر من احتمال مخالفة المظنون (٣) فإذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فتبوتها بالمقطوع أولى، واحتج أبو عبد الله البصري بأن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع نقله ويتواتر من جهة العادة (٤)، ورد بالمنع لجواز أن يستغنى عن نقله بغيره (٥) إذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض لأن مخالفته إما قطعي أو ظني والسكل متمنع والالزم في القطعي أن يثبت مقتضاهما وهما تقيضان والظن ينفي بالقطع بالنقيض وأما الإجماع الظني فتجاوز معارضته وحكمه (إذا عارضه نص) من الكتاب أو السنة حال كون الإجماع والنص (ظنيين فالجمع) واجب بين الدليلين إن أمكن وذلك (بالتأويل) (٦) حيث

الآحاد إلى أن قال فإن قيل الخ اه (١) ظاهر استدلالهم أنهم أنكروا وقوعه اه (٢) قوله لنا نقل الدليل الخ، وفي المضد ما نقله ولنا أيضاً أنه عليه السلام قال نحن نحكم بالظاهر الخ كلامه فخذ (٣) واحتمال الغلط لا يقدح في وجوب العمل كما في خبر الواحد اه (٤) وذلك لأنه أمر مشهور متعلق بخلق كثير فيقتضى التوفر على نقله بخلاف خبر الآحاد اه (٥) كاستدلاله (٦) كان يجعل أحدها حقيقة والآخر مجازاً أملاً، الإجماع منعقد على أن التساب والمجي على الله محال وقد عارضه الكتاب وهو قوله تعالى وجاء ربك والملك صفاً صفاً فيحمل المجي على المجاز بأن يقال وجاء رحمة ربك أو نحوها اه بالمعنى وأكثر اللفظ من الإجماع شرح النهاج

علموا نسخاً لمصمتهم عن جبل القطعي وعن مخالفته واعترض بعض المحققين من شراح كلامه بأنه إنما يتعمش على أحد أمرين بعيدين أما على جواز استناد الإجماع إلى ظني فيلزم نسخ القطعي بالظني وأما على جواز خفاء المستند القطعي على من يسمع والقطعي مما لا يجوز عادة اختصاص عصر به دون عصر

(قوله) هذا الاستدلال يقضى الخ، ولعله يقال إن الحكم المجمع عليه نقل للإجماع إذ هو لازم لذلك الحكم لزوم الجزء للسكل لأنه يبعد نقل نفس الإجماع مجرداً أو بتواتر بل لا يتضح ذلك إلا مع الحكم فتأمل اه حسن يحي

(قوله) (أو التخصيص، ظاهره من اختصاص بالاجماع أو خصص الاجماع بالتخصيص به جائز كما يأتي وأما تخصيصه فقد منعه في الفصول لأن الاجماع إنما نشأ بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتخصيص إنما هو في مدته، « قات » وكانت المؤلف عليه السلام أعتمد ظاهر عبارة الحفيد حيث قال خصصنا الأعم بالأخص فأطلق الكلام ولم يقيده لكن قد أورد عليه الدواري أن الاجماع متأخر إذ لا إجماع في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكيف يخص بالخاص المتقدم مع أن الصحيح أن الخاص إذا كان متقدماً كان منسوخاً ثم أجاب بأن كون الخاص المتقدم منسوخاً حيث يصح النسخ بالعام والاجماع العام لا يصح النسخ به، قلت فينبغي أن يحمل كلام المؤلف عليه السلام على أن المراد التخصيص بالاجماع (قوله) حيث كان أحدهما قابلاً، بأن لا يترسخ الخاص ونحو ذلك من شروط التخصيص كما يأتي أن شاء الله تعالى (قوله) ثم الإهمال، هذا كما في الفصول حيث قال أو الاطراح وقد اعترضه بعض شراح كلامه بأن الاجماع أقوى وأولى من النص ولهذا قدم على القطعي وعلل ذلك بأنهم لا يجمعون إلا وقد علموا نسخ القطعي فإظناك الظني وقد نقل عن المؤلف عليه السلام أيضاً تضعيف القول بالإهمال بما سيأتي في الترجيح من أن الاجماع مع التساوي أرجح لاحتمال النص للنسخ قلل المراد إذا عارض هذا الوجه وجه آخر من وجوه الترجيح (قوله) آخذ بالاجماع ﴿ ٥٩٦ ﴾ ما ذكره المؤلف عليه السلام في تقرير هذه المسئلة وفي حمل كلام الشافعي ظاهر

كان أحدهما قابلاً له بوجه ما فيقول القابل له من الاجماع والنص (أو التخصيص) (١) حيث كان أحدهما قابلاً له (ثم) أن لم يمكن الجمع بأحد الأمرين وجب (الترجيح) بأي وجوه التي تجي في آخر الكتاب أن شاء الله تعالى (ثم) أن لم يمكن الترجيح لأحدهما على الآخر وجب (الإهمال) (٢) لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما من دون الآخر ترجيح من غير مرجح ﴿ مسئلة ﴾ (الآخذ بأقل ما قيل) (٣) في المسئلة (إذا لم يجد دليلاً على ما عاده) أي الأقل قيل هو (آخذ بالاجماع) ومثل باستدلال أصحابنا على قصر الإمامة في ولد السبطين بالاجماع على صحتها فيهم

لا إشكال فيه لأنه عليه السلام من أقل ما قيل على جزء مقالة الشافعي لأنها مركبة من اثبات الثلث ونفي الزيادة فأقل ما قيل هو مجرد اثبات الثلث وهو يجمع عليه ولذا قال المؤلف فيما يأتي في الشرح فالإثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض بالاستصحاب وقال ولدين المراد أن النفي والإثبات مأخوذ من الاجماع وأما قوله عليه السلام ومثل أي الآخذ بالاجماع على أن أقل ما قيل باستدلال أصحابنا على قصر الإمامة الخ، فالظاهر أنه قصد به الاعتراض على التمثيل به فإن الجمع عليه إنما هو مجرد صحتها فيهم وهو

جزء المدعى وأما القصر فيهم فمركب من صحتها فيهم ونفيها عما عداهم لأن ذلك معنى القصر ولا إجماع عليه وصاحب الفصول إنما استدلل به على صحتها فيهم فقط ونسبه أن أئمتنا كلها دى والقاسم عليهم السلام إذ صحتها فيهم هو أقل ما قيل ونفيها عن غيرهم بمثابة الافتقار على الأقل الثابت بنفي الاجماع بل أنما ثبت بنفي الدليل في غيرهم كما يأتي وقد أورد على هذا حديث « الأئمة من قريش » وأجاب عنه النجاشي والاستيفاء يحتاج إلى بسط لا يليق بالمقام

(قوله) حيث قال خصصنا الأعم الخ، قال الدواري مالفظة، قوله خصصنا، الأعم بالأخص، اعلم أن الاجماع متأخر إذ لا إجماع في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يقال أنه قد يتقدم بعض الأخبار وإذا كان كذلك وكان هو الخاص خص به وإن كان هو العام فكذلك أيضاً (ح) (قوله) على أن المراد التخصيص بالاجماع، وليس لدانته بل لتضمنه التخصيص وهو مستند الاجماع كما سيأتي فلا يشكل شرط عدم التراخي ذكر معناه الحبشي (قوله) والاستيفاء يحتاج إلى بسط الخ، قال النجاشي مالفظة فأن قيل مدحا كم هو قصرها على البطين فكيف يصح الاحتجاج بالاجماع عليه والاجماع إنما هو على صحتها فيهم لا على قصرها عليهم قلنا لم نحتاج بالاجماع على قصرها عليهم بل القصر له طرفان صحتها فيهم ونفيها عن غيرهم فاحتجنا على الطرف الأول بالاجماع وعلى الثاني بعدم الدليل وقد أشار الإمام عليه السلام إلى هذين الطرفين وكيفية الاحتجاج عليهما لأن الإمامة شرعية وإنما تؤخذ أحكامها من الشرع ولادليل في الشرع يدل على جوازها في غيرهم فوجب نفيها

(قوله) ويقول الشافعي، عطف على استدلال أصحابنا أي ومثل الأخذ بأقل ما قيل بقول الشافعي رحمه الله (قوله) له، أي الثالث (قوله) وهذا، أي استدلال الشافعي على إثبات الثالث قريب إلى الصواب إذ هو أحد جزئي الددوى اه (قوله) والاقتصار، مبتدأ وانفقد الدليل خبره ومعنى الاقتصار نفى الزيادة فهو استدلال على الجزء الآخر وقوله مستلزم خبر الضمير المنفصل العائد إلى فقد الدليل (قوله) لفقد الدليل، قال في شرح الجمع اما اذا قام دليل على الزيادة فإن الشافعي يأخذه كما قال في التسبيع في غسالات الكباب اقيام الدليل عليه ولم يتمسك بأقل ما قيل وهو ثلاث غسالات اه (قوله) اذ هو، علة لكون فقد الدليل دليلاً (قوله) والالزم تكليف الغافل، اذ القول بأن عليه حكماً في الواقع مع مجته عن دليله وعدم وجدانه من تكليف من لا يعلم وسيأتي ان شاء الله تعالى تقرير ما ذكره المؤلف عليه السلام هنا في هذا التنبيه الذي جعله المؤلف عليه السلام خاتمة الكتاب (قوله) ﴿٥٩٧﴾ والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب

وبقول الشافعي بأن دية الذي تلت (١) دية المسلم اشمول القول بالكل وبالنصف له (٢) مستدلاً بالاجماع فيه وهذا القول قريب إلى الصواب (والاقتصار) على أقل ما قيل (لفقد الدليل) بعد البحث عن مدارك الاحكام (اذ هو) أي فقد الدليل (بعد النظر) البليغ (مستلزم ظن عدم الوجود) للدليل (المستلزم ظن عدم الحكم) في الزايد على ما اقتصر عليه (والالزم تكليف الغافل) فثبت أن فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب وقولهم أنه رجوع إلى القول بالاستصحاب البراءة الأصلية فهو تمسك بالاستصحاب لا بالاجماع غير صحيح لأن للاجماع دخلاً في الاستدلال وهو في إثبات الحكم اذلولاه لاستصحاب البراءة الأصلية في نفى الكل فلا إثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض الآخر بالاستصحاب وليس المراد ان النفي والاثبات مأخوذان من الاجماع فذلك مما لم يقل به احد وما ذكرناه يمكن الجمع بين القولين فالقائل بأن ما هذا أنه اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لافي نفى الزيادة، والقائل بأنه ليس بأخذ بالاجماع يريد في نفى الزيادة أو في مجموع الامرين لافي اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفي حيث قال في مسألة دية اليهودي فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا يخالف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه بل لو مستلزم لعدم الحكم ويجب نفى ما لا دليل عليه والا لزم تكليف الغافل لو فرض وجود حكم لا دليل عليه (١) فمن قائل من الصحابة وغيرهم أن في اليهودي والنصراني نصف دية مسلم ومن قائل دية مسلم ومن قائل ثلث دية مسلم فكان هذا أقاها اه برماوى (٢) لأن الثالث بعضهما فمن أوجب الكل أو النصف فقد أوجبه فكان مجمعا عليه اه سبكي

الامامة فإن الاجماع ثبت على كفاية القاطعي، قلت لكن هذا الفرق غير مفيد في المقصود لأن كفاية القاطعي لاتمتع صحتها في غيرهم فإن الكفاية وإن قام عليها الاجماع فهي احد جزئي الددوى لاجمعهما واما ان قوله ان مسألة الدية ليس فيها اجماع على كفاية الأقل فمسلم

فإن قيل كثيراً ما يتكرر ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول عليه فكيف تستدلون بعدم الدليل على جوازها على عدم الجواز قلنا عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول في الامور العقلية وأما في الشرعية فيدل والاجوزنا تكاليف شرعية ولا دليل عليها وفيه هدم الشريعة وبطلان التكاليف وأنه محال انتهى بانقضاء (قوله) وانفقد الدليل خبره، في نسخة عوض هذا ينظر ابن خبر الاقتصار وقد ذكر بعض الناظرين بأنه قوله مستلزم وهو وهم وبعضهم انه قوله لفقد الدليل وهو أيضاً خطأ ومعنى الاقتصار إلى آخره سيلا ان اه (قوله) فينظر، مياض هنا في الام وفي حاشية هنا لهله يقال بينهما تلازم فتأمل اه ح خط شيخه

فإن كفاية الثلث تعيد مجموع جزئي المدعى اذ معنى كفايته عدم وجوب الزيادة فقد اشتملت على الاثبات والنفي فالكفاية في مسألة الدية بمثابة قصر الامامة في الفاطمي في افادتها جزئي المدعى ولم يعم الاجماع على مجموعها (قوله) ان كان قطعياً، يحتمل انه كان قطعياً لكون الاجماع المثبت له قطعياً ويحتمل ان الحكم من حيث هو قطعي لكونه من الأحكام التي لا يكتفي فيها الظن ولعل الاحتمال الاول أظهر فتأمل، وأما انكار حكم الاجماع الظني فليس بكفر اجماعاً كذا في شرح المختصر، قلت ولا فسق أيضاً ولهذا قال في حواشي الفصول الذي يفسق مخالفه من الاجماع انما هو القطعي فأما الظني فتجاوز مخالفته لارجح منه لجواز مخالفة الامارة الظنية لمرجح وان كان من الكتاب او السنة (قوله) فجاحده لا يكفر، ذكر في حواشي الفصول في هذا المقام مسألتين الاولى انكار المجمع عليه بأن يجمعوا مثلاً على تحريم الحرير ويقول قائل هو مباح فهذا هو محل الخلاف هل يكفر جاحده أو يفسق لاتباعه غير سبيل المؤمنين او لا ايها، الثانية مخالفة مقتضى الاجماع بأن يجمعوا على تحريم الحرير ثم يلبسوا واحدهم اعتقاد تبريمه لقيام الاجماع على التحريم قال فهو معصية لا يقطع بكبرها الدليل خاص على السكبر لأن الامامة وان اجمعت على التحريم فلم تجمع على انه كبيرة، قال في حواشي الفصول وقد وقع في هذا لبس لنحارب العلماء (قوله) فجاحده لا يكفر، لم يذكر المؤلف عليه السلام الفسق تبعاً لأن الحاجب وفي الفصول وشرحه ومخالفته كفر لورده القولي، أئمتنا والجمهور بل هو فسق للوعيد عليه، الأمدى لا ايها بناء على ان ادلة الاجماع ظنية وقد اعترض الامام المهدي عليه السلام القول بالنفسيق بأنه مبني على القطع بالآية الكريمة أعني «ويستع غير سبيل المؤمنين» وفيها من التشكيكات ما يمنع القطع ومبني على كون الوعيد دليلاً على كبر المعصية ﴿٥٩٨﴾ وقد خالف في ذلك كثير من المحققين وهذا يضعف به القطع بفسق من خالف الاجماع

كان الاجماع على الثلث اجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسئلة فلهذه قاعدة مفرقة على الاجماع والاستصحاب، بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل لانعدام الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله أعلم ﴿خاتمة﴾ الحكم (١) المجمع عليه ان كان قطعياً فجاحده لا يكفر ان لم يكن مما علم من الدين بالضرورة خلافاً لبعض الفقهاء، لنا ان الاجماع

(قوله) ان لم يكن مما علم من الدين ضرورة، فأما ما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس فانه يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره هكذا في شرح المختصر قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لا وجه لتكفير مخالف الاجماع اذ لا دليل يقتضيه فأما نحو الصلوات الخمس فكفر منكرها ليس لمخالفة الاجماع وانما يكفر لانكارها ما علم ضرورة

(١) أقول انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعاً وأما القطعي فقيسه مذاهب، احدها كفر، ثانيها ليس بكفر، ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا، إقهم هذا الموضوع

من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم فكننا بكفره لذلك (قوله) خلافاً لبعض الفقهاء، فقالوا لا يكفر اذ هو رد للقطعي قلنا لا نسلم ذلك الا اذا كان من ضرورة الدين، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يذكر في هذه الخاتمة الا بيان مخالفة اجماع الامة والاولى ان يبين مخالفة اجماع العترة لتحسن الخاتمة، وقد ذكر ذلك في الفصول قال فيه وفي حواشيه واختلفت في مخالفة اجماع العترة القطعي، قيل فسق قياساً على مخالفة اجماع الامة قال في شرحه ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق» والغارق هناك «قلت» لسكنه آحادي، وقيل آثم وبه جزم الامام يحيى عليه السلام لمخالفة القاطع ومثله ذكره في الفصول عليه السلام قال كان الخلاف في المسائل القطعية التي لا توجب الفسق، وقيل خطأ لمن خالف الحرمة التي عاينها قاطع وهو لا يعلم بأنه مخط ولا آثم عليه كذا في حواشي الفصول وشرحه ولا يتجاوز بعض هذه الادلة عن عدم التهاض، قال بعض المحققين من شراح الفصول، يريد بالخطأ هنا غير المعفو لأن ارادة المعفو يستلزم ان لا يكون حجته قطعية والمصاع لا يصح الى ذلك كيف وقد صححوا ان اجماعنا حجة الاجماع ضرورة ان ادلة اجماعنا أقوى من ادلة اجماع الامة مع حكمهم بأن اجماع الامة حجة قطعية وان خالف القطعي آثم قال في الفصول ولا يفسق منكرها حجة اذ لا دليل وان قطع بخطائه، «قاعدة» قال في الفصول ومسائل الاجماع قليلة فليراجع بسايطها قال بعض المحققين من شراح كلامه ان اراد مسائلة التي تحقق فيها الاجماع فمعدومة لا قليله الا في الضروريات والحجة فيها

(قوله) فمعدومة لا قليلة، يحقق الحكم بالعدم فإن كثيراً منها لا ينكر وهي غير ضرورية كالاجماع على توريث المعصية وتحريم الرضاع

غير مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها

الضرورة لا الاجماع وان اراد
مسائله التي ادعى فيها الاجماع
فليست بقليلة بل لانه يحصر بدعوى
ابن جعفر ومن سلك مسلكه من
القباصرين فانهم اذا عجزوا عن
السير مع العلماء في مهامه الادلة
فزعوا اليه كذباً على امة محمد صلى
الله عليه وآله وسلم فان الله وانا اليه
راجعون

ما يحرم النسب ورجم المحسن وغير
ذلك مما يعد ويكثر ويجهل حكمه
كثير من الناس فهذه قواعد
ما تحتها طائل اه حسن بن يحيى
عن خط العلامة السياني رحمه الله

اه عضد قال في شرح الشرح انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشروح واحكام الامدى ان في المسئلة
ثلاثة مذاهب الاول التكفير مطلقاً الثاني عدم التكفير مطلقاً الثالث وهو المختار التفصيل
بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر
والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه
من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر ولذا قال في المنتهى اما القطعي
فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو المبادات
الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في أن
الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة

كونه من الدين اه قال ميرزا جان

هنا بعد كلام ما نغفقه هذا

والخلاف في أن

منكر الاجماع

القطعي هل

هو كافر

ام لا مبني على الخلاف في ان الدليل الدال على حجيته هل هو قطعي ام لا كذا قيل فتأمل
والله اعلم



انتهى الجزء الاول بحمد الله وفضله
ويليه الجزء الثاني واوله المقصد الرابع والله الموفق
والعين

فهرست الجزء الاول

(أ)

٧٣ حقيقة النظر	٤٣ وغايته العلم بأحكام الله	ب ترجمة المؤلف رحمه الله
٥ الكلام على الاعتقاد والجهد	تعالى وموضوعه ادلة	ج ترجمة المحشين
والظن	الفقه الكافية	٨ خطبة الكتاب
٧٦ الكلام على الشك والوهم	٤٧ سؤال عن تخصيص	٢٠ وبعد فهذا غاية السؤل
والسهو والنسيان	الموضوع بالادلة وعدم	٢١ الكلام على المشار اليه في
٧٦ التصورات ، المفهوم الخ	جعله شاملا للادلة	قوله فهذا غاية السؤل
٧٧ الجزئي	والاحكام والجواب عنه	٢٦ بيان عدم عطف الانشاء
٧٨ الكلي	٤٩ سؤال آخر عن جعل	على الاخبار في قوله وهو
٧٩ بيان الكلي الذاتي	الموضوع شاملا للادلة	حسبي الخ
٨٠ الكلي العرضي وحقيقة	العقلية والسمعية وعدم	٢٧ الكلام على ترتيب المؤلف
النوع	تخصيصه بالسمعية كما فعل	على مقدمه وثمانية مقاصد
٨١ حقيقة الجنس	بعضهم والجواب عنه	٢٩ بيان وجه ترتيب الكتاب
٨٢ الكلام على ان للنوع معنى	٥٠ حاصل في الفرق بين الحكم	على المقدمة وثمانية مقاصد
غير السابق	الشرعي والعقلي وبيان	٣٠ المقدمة
٨٣ بيان ترتيب الاجناس	محل الخلاف فيها	٣١ فرق البعض بين مقدمة
متصاعدة في العموم	٥١ الكلام على وجه احتياج	العلم ومقدمة الكتاب
٨٤ حقيقة الفصل	هذا الفن الى الابحاث	٣٣ وجه توقف الشروع في
٨٦ واعلم ان الفصل له نسبة	الثلاثة بحث المنطق والوضع	العلم على بصيرة على معرفة
الى الماهية الخ	والاحكام	حد العلم وغايته وموضوعه
٨٧ تقسيم الكلي العرضي الى	٥٣ البحث الأول	والفرق بين القائدة والغاية
لازم ومفارق	٥٤ قول بعضهم ان العلم بمنه	والفرض
٨٩ انقسام كل من اللازم	الاخص لا يحد	٣٤ اصول الفقه القواعد
والمفارق الى خاصة وعرض	٥٥ بيان الوجه في عدم جواز	الموصلة الخ
عام وذكر حقيقتها	تحديد العلم بمنه الاخص	٣٦ والاصل في اللغة ما ينشئ
٩٠ معرف الشيء ما يقال عليه	ورده عليه	عليه غير
لافاة تصوره	٦٠ قول بعضهم ان العلم بمنه	٣٧ الكلام على معنى الدليل
٩٣ ويشترط في المعرف ان	الاخص لا يحد للمسمى	لفظة وفي اصطلاح
يكون اجلي	٦١ القول بجواز تحديد العلم	الاصوليين
٩٥ الكلام على التعريف التام	وما هو الاولى في تحديده	٣٨ بيان معنى الدليل عند
والناقص وبيان الحد	٦٣ ورود سؤالين على الحد	المناطق
والرسم	المختار والجواب عنها .	٤٠ بيان اشتغال تعريف المناطق
٩٦ حاصل مفيد اشتمل على	وذكر حد آخر	للدليل على الملل الاربع
بيان الحد والرسم والتام	٦٤ حد العلم بمنه الاخص وبيان	٤١ ولما فرغ من تعريف الاصل
والناقص منها	الخلاف في تحديده	عرف الفقه فقال والفقه الخ
٩٦ بيان تعمر الاطلاع على	٧٠ شروع في تقسيم العلم بالمعنى	٤٢ كلام في ان اسماء العلوم
ذاتيات الحقائق الموجودة	الاعم الى تصديق وتصوير	تطابق تارة على المعلومات
في الخارج والتميز بينها	٧٢ انقسام كل من التصور	واخرى على العلم بها
وبين عرضياتها	والتصديق الى ضروري ونظري	

فهرست الجزء الاول

٩٧ بيان اطلاق الحد في اصطلاح	١٢٩ قياس الجدل ومادته وهي	١٥٣ البحث الثاني في الموضوعات
الاصولين على الحد والرسم	المشهورات	الغفوة
٩٩ التصديقات	١٣٠ قياس المغالطة ومادته وهي	١٥٤ بيان ان المراد بلفظ الوضع
١٠٠ القضية الخلية	الوهميات	عند الاطلاق تعيين اللفظ
١٠١ القضية الشرطية وبيان	١٣٢ وما فرغ من التقسيم الاول	للدلالة الخ
وجه تسميتها شرطية	وهو الحاصل باعتبار المادة	١٦٠ بيان مذهب المحققين في
١٠٢ الشرطية المتصلة	اخذ في التقسيم الثاني وهو	مخصص اللفظ بمعنى دون
١٠٤ الشرطية المنصلة ومثال	الحاصل باعتبار الصورة	معنى ومذهب عباد
الحقيقي منها وما نفع الجمع	١٣٣ الكلام على القياس	الصيغري فيه
وحقيقة كل منها	الاقترافي وتقسيمه باعتبار	١٦١ تأويل مشهور لكلام
١٠٥ مثال مانعة الخلو وحقيقتها	صورته البعيدة الى حلي	الصيغري وحاصله
١٠٦ بيان القضايا، الشخصية	وشرطي	١٦١ الخلاف في تعيين الواضع
والمصورة الكلية والجزئية	١٣٤ تقسيم القياس الاقترافي	على أربعة مذاهب
١٠٨ ولما فرغ من الكلام في أقسام	باعتبار صورته القريبة الى	١٦٥ احتجاج الاشعري على ان
القضايا اخذ في احكامها	اربعة أقسام	الواضع هو الله تعالى بقوله
١٠٩ التناقض	١٣٥ بيان الوجه في وضع	تعالى وعلم آدم الآية
١١٠ شرط التناقض وهو الاتحاد	الاشكال على الترتيب الذي	والجواب عنه
١١٢ العكس المستوي	رتبه وما هو الآتي منها	١٦٩ مشقة وطريق معرقها
١١٣ عكس الموجبة كلية كانت	على النظم الطبيعي	التواتر والاحاد
او جزئية، موجبة جزئية	١٣٦ شرط الشكل الاول بسبب	١٧٤ احتجاج المثبتين للغة
١١٤ عكس النقيض	الكيفية	بالقياس بدوران الاسم مع
١١٥ بيان ان حكم الموجبات في	١٣٧ شرطه بحسب الكلية وبيان	المدنى، ومعارضته
عكس النقيض حكم	ان الضروب المحتملة عند	١٧٧ فصل في بيان أقسام اللفاظ
السؤال في العكس المتوى	العقل في كل شكل ستة	تتمايز بتمايز معانيها والادال
١١٧ القياس	١٣٨ شرط الشكل الثاني بحسب الكيفية	ان كان لفظاً فالدلالة لفظية
١٢١ بيان ان المراد بالزوم في	١٤١ شرط الشكل الثالث بحسب	١٧٨ بيان الدلالة الوضعية
حد القياس المطلق سواء	الكيفية والكيفية	والطبيعية والعقائدية
كان بيناً او غير بين	١٤٣ شرط الشكل الرابع بحسب	١٧٩ الدلالة المطابقة والتضمنية
١٢٤ اقسام القياس باعتبار	الكيفية احد امرين	والالتزامية
المادة الى خمسة أقسام،	ويستلزم مع كل منهما	١٨٣ الكلام على ان التضمن
وبيان قياس الشعر ومادته	بحسب الكيفية آخر	والالتزام يستلزم ان المطابقة
١٢٥ قياس الخطابة ومادته وهي	١٤٨ القسم الثاني في القياس	١٨٥ اللفظ المركب وهو ما قصد
المقبولات، والبرهان	الاستثنائي	بجزء منه الدلالة على جزء
ومادته هي اليقينيات	١٤٩ اقسام القياس الاستثنائي	المدنى
١٢٦ واليقينيات بالاستقرا	الى متصل ومنفصل وبيان	١٨٧ المركب التام
بديهيات ومشاهدات	منتجها	١٨٨ بيان الخبر والانشاء الطائي
وفطريات وحجسيات	١٥٠ واعلم ان لانتاج القياس	١٨٩ الانشاء غير الطائي ويص
ومجربات ومتواترات	الاستثنائي شروطاً لا يحسن	باسم التنبيه
	انغلاقها الشرط الاول	

فهرست الجزء الاول

(ج)

٢٥٢	والقوم تأويلات للآيات والاعبار تألف ذواهرها	٢٢٧	احتجاج القائلين بوجوب المشترك والجواب عنه	١٩٠	بيان الخلاف في صيغ العقود هل هي انشاء او اخبار
٢٥٣	مسئلة والخيار ان المجاز واقع في اللغة	٢٣٠	الخلاف في جواز اطلاق المشترك على السكل	١٩٣	الكلام على المركب الناقص التقبيدي وغيره
٢٥٤	قالوا لو وقع لازم الاخلاص بالتفاهم اذ قد تنفى القرينة	٢٣١	وقيه ستة اقوال الاول قول من بالله وش الخ	١٩٦	جواب عن اراد الافعال الناقصة على حد الحرف والفعل
٢٥٦	الكلام على لزوم العلاقة للمجاز	٢٣٣	احتجاج القائلين بجواز اطلاقه على السكل بأنه وضع لكل الخ	١٩٩	الكلام على المفرد الجزئي
٢٥٧	الكلام على انواع العلاقة وانه يرتقى ما ذكره منها الى خمسة وعشرين	٢٣٥	احتجاج المانع لاستعمال المشترك في الجميع	٢٠٠	الكلام على المتواطىء والمشكك
٢٦٢	وجه اسقاط المؤلف لبعض ما عدوه علاقة	٢٣٦	احتجاج المانع لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط	٢٠١	المشترك وانقسامه الى منقول وغيره
٢٦٣	الكلام على قوله تعالى ليس كمثل شيء وبيان المشهور في توجيهه	٢٣٧	القول بجواز ان يراد بالمشترك العنيان معاً في السلب والجمع	٢٠٢	انقسام المفرد باعتبار تعدده الى مترادف ومتباين ومشتق وغير مشتق
٢٦٤	الكلام على المشاكلة هل تحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحة ام لا	٢٣٩	فصل في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما	٢٠٥	كلام في الاشتقاق الكبير والصغير
٢٦٧	الخلاف في نقل آحاد الجازات باعيانها وبيان المختار فيه	٢٤٣	وكل منها لغوي وشرعي وعرفي خاص او عام	٢٠٨	مسئلة اختلف في معناه الحقيقي أي في المعنى الذي وضع له المشتق
٢٦٨	الا- تتجاسر باستزاد عدم نقل الآحاد باعيانها التقياس او الاختراع ورده	٢٤٣	مسئلة اتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية واقعتان	٢١٠	احتجاج القائلين باشتراط بقاء المعنى في المشتق
٢٦٩	احتجاج القائلين بوجوب نقل الآحاد باعيانها بلزوم جواز نخلة لطويل غير انسان والجواب عنه	٢٤٤	الكلام على ان المختار وقوع الحقيقة الشرعية لتبادرها من اطلاق الصلاة الخ	٢١٢	احتجاج القائلين بعدم اشتراط البقاء
٢٧٠	مسئلة ويعرف المجاز بوجوده ضرورة	٢٤٦	الاراد على وقوع الحقيقة الشرعية بأنها غير عربية مع اشتمال القرآن عليها فتنفى عربيته	٢١٤	مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لغير ذي المعنى
٢٧١	الوجه النظري التي يعرف بها المجاز	٢٤٨	والمختار وقوع الدينية وهو قول اكثر الزيدية والمعتزلة	٢١٥	مذهب المعتزلة ومن وافقهم في جواز اشتقاق الصفة لشيء ومعناها لشيء آخر
٢٧٢	الاعتراض على جعل النفي علامة للمجاز بلزوم الدور ودفعه	٢٥١	سوق ادلة على ان المؤمن شراً ذل الطاعات ومجنب المقدمات وكذلك الايمان فعمل الطاعات واجتناب المنهيات	٢١٧	احتجاج المعتزلة اولا بأنه ثبت قاتل وضارب لغير من قام به القتل والضرب
٢٧٥	الكلام على ان عدم التبادر من علامة المجاز وما يرد عليه والجواب عن الاراد ومن الوجوه النظرية عدم اطراده			٢٢٠	احتجاج الاشعرية على المنع من ذلك بالاستقراء
				٢٢٢	فصل في الترادف واقع للاستقراء
				٢٢٤	فصل في المشترك وقد عرفته ايضا فيه اقوال الاول انه واقع مطلقا

فهرست الجزء الاول

(٥)

٢٧٧	واورد على هذه العلامة السخي والسائل، والجواب عنه	٢٩٤	وقوع الوضوح خاصاً والموضوع له علم	٣١٨	جواب الاشعرية عن الوجه الثاني بأنه نقص والنقص على الله تعالى محال ، وبيان سقوط الجواب
٢٧٨	ومن العلامات النظرية جمعه على خلاف جمع الحقيقة وما يرد على ذلك والجواب عنه	٣٠٠	الضمير واسم الإشارة والموصول	٣١٩	استضعاف كلام صاحب الموافك كلام اصحابه بأنه لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقبح فيه
٢٧٩	ومن العلامات النظرية عدم الاشتقاق منه	٣٠٢	الخلاف في المعنى الحقيقي لواو العاطفة وبيان المختار فيها	٣٢١	الوجه الثالث من مرجحات كون العقل حاكم ومجوز التعكس لولم تقل بذلك
٢٨٠	الخلاف في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معاً وبيان محل النزاع	٣٠٤	وقال المؤيد بالله في شرح التجريد وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع تفيد الترتيب ، وبيان حجة الجمهور	٣٢٢	احتجاج الاشعرية لمذهبهم أولاً بأن العبد مجبور
٢٨٢	احتجاج المجيز لاستعماله فيهما بأنه لا مانع من ارادتهما	٣٠٥	احتجاج القائلين بأن الواو تفيد الترتيب بفهمه من قوله اركعوا الخ ،	٣٢٥	ورد ما تسكوا به أولاً بتقابلته الضرورة وثانياً الخ
٢٨٣	احتجاج المانع ان جوازه يقتضي لزوم ارادة كل وعندهما ، والجواب عنه	٣٠٦	احتجاجهم ثانياً بقوله تعالى ان الصفا والمروة والجواب عنه	٣٢٩	احتجاج الاشعرية ثانياً بأنه لو كان قبيحاً أقام المعنى بالمعنى ، والجواب عنه
٢٨٤	مسئلة اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولامجاز	٣٠٧	احتجاجهم ثالثاً بخطبة الاعرابي عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، والجواب عنه	٣٣١	فصل في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق بأقسامه من الأحكام ، الحكم الخ
٢٨٧	الكلام على استلزام المجاز الحقيقة وعكسه وبيان المختار في محل الخلاف	٣٠٧	البحث الثالث في الأحكام فصل الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية	٣٣٢	كلام في ان الأحكام منها ما هو من صفات الاعيان ومنها ما هو من صفات الافعال الخ
٢٨٩	مسئلة المختار ان المجاز اولي من الاشتراك وقيل العكس لفوائد في الاشتراك ومفاسد في المجاز	٣٠٩	كلام الاشعرية انه لاحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع	٣٣٤	إقسام الحكم الى تكليفي ووضعي وإقسام التكليفي الى خمسة وبيان وجه الانقسام
٢٩٠	معارضة الوجوه المرجحة للاشتراك بقوائد في المجاز ومفاسد في الاشتراك	٣١١	كلام المعتزلة ان العقل حاكم بهما ايضاً ، وبيان محل النزاع	٣٣٤	مسئلة الواجب ما ينم تاركه بوجه ما
٢٩١	شروع في بيان قوائد المجاز وان منها كونه ابلغ	٣١٢	بيان معاني الحسن والقبح الثلاثة	٣٣٦	بيان مرادقة القرض للواجب عند الجمهور خلاف الحنفية والناصر والداعي
٢٩٢	اذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار ان المجاز اولى من النقل	٣١٦	اختيار المؤلف ان العقل حاكم بالحسن والقبح لوجوه الاول ان الناس طرأ الخ ،	٣٣٨	إقسام الواجب بالنظر الى ذاته وفاعله ووقته الى معين ومخير ، وفرض عين وكفاية ومضيق وموسع مع أقسام آخر
٢٩٣	فصل في الحروف . وبيان اقسام وضع اللفظ لمعناه الى اربعة اقسام	٣١٧	الوجه الثاني انه لو لم يكن عقايلاً لحسن منه تعالى الكذب الخ ،		

بقية الفهرسة

(٥)

٣٣٩ الخلاف في متعلق الوجوب في الواجب الخير والختار ان متعلقه الجميع بدلا ٣٤٠ كلام الاشاعة واكثر الفقهاء ان متعلقه واحد لا بعينه ٣٤٤ الخلاف في فرض الكفاية هل يتعلق بالجميع او ببعض وبيان حجة كل ٣٤٦ الخلاف في الواجب الموسع هل يتعلق بالوقت جميعه او اوله او آخره وبيان المختار ٣٥٠ الكلام على اثم المؤخر في الموسع بلا عذر مع ظن المانع للجرأة ٣٥١ الكلام على معنى الاداء لغة واصطلاحاً ٣٥٢ الكلام على معنى الاعادة والقضاء لغة واصطلاحاً ٣٥٣ الكلام على ان كثيراً من العلماء حصروا العبادات في الاداء والاعادة والقضاء وقول بعضهم ان منها ما لا يوصف بشيء منها ٣٥٤ الكلام في مقدمة الواجب هل يجب بوجوبه أم لا اقوال ٣٦٥ الكلام على المندوب ٣٦٦ الخلاف في المندوب هل هو مأثور به ام لا ٣٦٩ الكلام على المحذور وهل يكون شيء واحد واجباً ومحرماً معاً وحاصل الكلام في ذلك ٣٨٢ الكلام على المكروه لغة واصطلاحاً ٣٨٣ الكلام على المباح ويرادفه الطائى والحلال والحايى ٣٨٤ الكلام في ان الاباحة حكم شرعي غير مكلف به وان	المباح غير مأثور به وذكر الخلاف في كل ٣٨٥ الكلام على حجة البلخي على وجوب المباح والجواب عنها ٣٨٦ ذكر الخلاف في جنسية المباح لواجب وبيان المختار فيه ٣٨٩ خاتمة في بيان الرخصة والعزيمة ٣٩٢ الكلام على السبب والشرط والمانع وتسمى احكاماً وضعية ٣٩٦ الكلام على الصحة والبطالان وهل الحكم بهما امر عقلي او شرعي وضعي ٣٩٨ الخلاف في حقيقة الفساد مع الناصر والشافعي والحنفية وجمهور ائمتنا عليهم السلام ٤٠١ فصل والمحكوم فيه الافعال ٤٠٢ مسألة في التكليف بالايقان وبيان محل النزاع فيها ٤٠٧ احتجاج المثبتين لتكليف مالا يطاق بتكليف ابى لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عنه ٤٠٩ الخلاف في تكليف الكافر بفروع الايمان ٤١٣ مسألة في بيان المكلف به في النهى والخلاف فيه ٤١٥ مسألة في بيان وجوب تقديم التكليف بالفعل على حدوده والخلاف في ذلك ٤١٨ فصل في بيان المحكوم عليه واحكامه ، مسألة القهم شرط التكليف ٤٢٠ مسألة في تعلق الخطاب بالمعلوم	٤٢١ حاصل يتضمن الاتفاق على أن البارى تعالى متكلم وذكر الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوده واثبات بعضهم للكلام النفسي ٤٢٨ مسألة لتكليف بماعلم الآدمر انتفاء شرط وقوعه وقت ٤٣٢ المقصد الاول في الكتاب والمراد بالسورة الخ ٤٣٥ الخلاف في كون البسملة آية من اول كل سورة ٤٣٦ ادلة منبتي البسملة آية وهي ثلاثة ٤٤٤ مسألة القراءات السبع متواترة اصلاً وهيئة ٤٤٦ بيان الخلاف في العمل بالقرأة الشاذة ٤٤٧ مسألة وهو اي القرآن قسماً محكم ومتشابه ٤٤٩ ذكر خلاف الحشوية في اثبات ما لا معنى له في القرآن والمرجئة في اثبات ما يريد به خلاف ظاهره ولم يبين ٤٥٠ فائدة في ضبط اسم الحشوية هل بأسكان الشين أو بفتحها ٤٥١ مسألة في تعريف المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن ٤٥٤ المقصد الثاني من مقاصد هذا الكتاب في السنة ٤٥٥ الكلام على عصمة الانبياء ٤٦٠ ذكر الخلاف في كون التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم دليلاً شرعياً ٤٨٠ مسألة الفعلان لا يتعارضان ٤٧١ الكلام على ورود قول منه صلى الله عليه وآله وسلم يخالف قوله وبيان انقسام الكلام فيه الى اربعة اقسام
---	---	---

بقية الفهرسة

(و)

٥٨٤ وماهنا مسائل المسئلة الاولى انه يجوز لأهل العصر المتأخر احداث دليل او تأويل	٥٤٢ بيان المختار في قول الصحابي انه غير حجة و ذكر الخلاف فيه	باعتبار ما يدل على تكرير الفعل والناسي به صلى الله عليه وآله وسلم
٥٨٦ المسئلة الثانية في جواز عدم علم الامة برأجح معمول على وقفه	٥٤٤ مخالف القياس من اقوال الصحابة ذير حجة على المختار وفيه خلاف	٤٨٥ مسئلة في بيان حجية تقرراته صلى الله عليه وآله وسلم والخلاف فيها
٥٨٦ المسئلة الثالثة في الاتفاق على أحد قول أهل العصر الاول	٥٤٥ الكلام على حجية قول امير المؤمنين علي عليه السلام وذكر شيء مما تواتر فيه معنى	٤٨٧ الكلام على تمسك الشافعي في اثبات كون القيافة مستند الانساب ومسلكا حقا في ذلك بترك الانكار
٥٨٩ المسئلة الرابعة في الاتفاق بعد الخلاف المستقر	٥٥٥ مسئلة في بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما اشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف	وبالاستدشار منه صلى الله عليه وآله وسلم في قصة المديني
٥٩٠ المسئلة الخامسة اذ لم يفصل أهل العصر بين مسثلين فهل يجوز لمن بعدم ان يفصل	٥٥٧ الطرف الثاني في ندرة المخالف	٤٩٠ المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الاجماع
٥٩٢ مسئلة الدليل على عصمة الامة بمنع الردة منهم جوهرا	٥٥٩ الطرف الثالث انه لا يعتبر من سيوجد من الامة الى اقطاع دار التكليف	٤٩٢ النوع الثاني من نوني الاجماع الاتفاق من العترة
٥٩٣ مسئلة يتمسك بالاجماع فيما لا يرتب عليه كحدوث العالم ونفي الشريك	٥٦٠ الطرف الرابع انه لا يعتبر فيه الا المجتهد لا غيره وذكر الخلاف في ذلك	٤٩٢ مسئلة في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف
٥٩٤ إقسام الاجماع الى قطعي وظني	٥٦٢ الطرف الخامس النظر في إعتبار كفر التأويل وفاسقه وفيه أربعة أقوال	٤٩٧ مسئلة وهو حجة شرعية عند أكثر المسلمين
٥٩٥ الكلام على تعارض الاجماع والنص وتفصيل الكلام في ذلك	٥٦٥ الطرف السادس في الخلاف في اشتراط كون الجمعين من الصحابة والمختار انه لا يتص بالصحابة	٤٩٨ ذكر الادلة على حجيته من الكتاب والسنة
٥٩٦ مسئلة الآخذ بأقل ما قيل اذا لم يجد دليلا على ما عاده آخذ بالاجماع	٥٦٦ الطرف السابع في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط ام لا	٥٠٢ ومن الادلة على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعمول عليه ما تواتر معنى عن الرسول الخ
٥٩٨ خاتمة في الكلام على جاحد الحكم المجمع عليه انه لا يكتفر ان لم يكن بما علم من الدين ضرورة	٥٦٧ الطرف الثامن في اشتراط إنقراض العصر	٥٠٩ مسئلة في ذكر الخلاف في إجماع المعتزلة وادلة الفريقين
	٥٦٨ الكلام على الاجماع السكوتي	٥٣٧ مسئلة اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين
	٥٧٣ الكلام في مستند الاجماع	٥٤١ قول الشيخين ابي بكر وعمر غير حجة خلافا للشذوذ من الناس
	٥٨٠ مسئلة الاختلاف على قولين مثلا لا يمنع ثالثا لا يرفعها	

انتهت فهرسة الجزء الاول

[illegible]

كتاب

هداية العقول الى غاية السؤل في علم الاصول

الجامع لعقول أدلتها والمنقول، وما اختاره الأئمة من آل الرسول
نظم فرائده، وانتخب فوائده، وأظهر شمس براهينه،
وأثبت بحكم قوائمه من اعترف المؤلف والمخالف
بفضله، وتوقد كائنه وفهمه، واعترف الصادرون

والواردون من معين عيون علمه مولانا

امام المحققين ورحلة الطالبين والمدققين

الحسين بن أمير المؤمنين

النصور بالله القاسم بن

محمد رضوان الله

عليهما

جزء الثاني

قد جعل بأعلا الهامش «هاشية العلامة المحقق الحسن بن يحيى سيلانوي» ما غلق على هذه الحاشية من الحواشي المفيدة والانظار الناقبة السديدة مفصلاً بينهما بجدول واضح وجعل تحت الشرح في الصحيفة حواش منتقاة تزيد البحث إيضاحاً لغامضه وتميزاً لحلوه من حامضه

تنبيه

ثم اعلم ان ما كان من الحواشي أخره هكذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية منقولة عن خط العلامة المحقق المحدث مؤلف الروض النضر الحسين بن احمد السيافي واذا قيل عن خط شيخه فالمراد به القاضي العلامة النقاد الحسن بن اسمعيل المغربي وهو شيخه وشيخ السلامة الشوكاني وما كان أخره كذا (ح) فذلك علامة كون الحاشية عن خطه عما نقله عن خط القاضي العلامة الحسين بن محمد المغربي مؤلف البدر التمام وما عدا ذلك فهو إما منسوب أو مطلق

تنبيه آخر إذا كان على الكلمة هاديتان فأكثر فالأولى تكون بالرمز والاخرى بزهره هكذا (*) وإذا كان على الحاشية تذييل فمرزه هكذا «» وإذا تكرر التعليق على الحاشية رمز له بزهره بين قوسين هكذا «*»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

المقصد الرابع

من مقاصد هذا الكتاب (في أمور عامة) لما تقدم من المقاصد الثلاثة (وهو) نونان تجمعهما (ابواب) ستة، النوع الاول يتعلق بالنظر في السند (١) وهو الباب الاول، والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن (٢) من أمر ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين، ومنطوق ومفهوم، وظاهر ومؤول، وناسخ ومنسوخ، وقد شملتها بقية الابواب، والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر أو آحاد مقبول أو مردود ولا شك ان الطريق الى الشيء مقدم عليه طبعاً فقدمه وضعاً وقال هو الباب الاول في الاخبار وفيه خمسة فصول، الاول في بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه، والثاني في الخبر

(١) يشير الى ان البحث عن الخبر من جهة كونه من مباحث السند والافهـو من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث اصول فان علم الاصول انما ينظر في أدلة الحكم والخبر من حيث هو خبر ليس منها ثم انه بدأ بالامر والنهي بعد البحث فيما يتعلق بالنظر في السند لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفة ما معرفة الاحكام وتمييز الحلال من الحرام، ثم لما كان النسخ من الاحوال المشتركة بين الكتاب والسنة دون الاجماع كما يجي بخلاف سائر الابواب المتعلقة بالنظر فانها مشتركة بين الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع ذكره آخر ابواب المقصداه (٢) أي ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع اهـ عضد معنى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قوله) في أمور عامة، يشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع كما ذكره ابن الحاجب وعمومها على جهة التغليب فان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به على الصحيح وان اطلق النسخ به قياساً بتيسار مستنده (قوله) والسند هو الاخبار، أي الاخبار بالخبر الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) عن طريق المتن، أي الاخبار عن طريق المتن (قوله) من تواتر الخ، بيان لطريق المتن وبيان ذلك ن السند الخ

عن علي بن محمد قال كما في قولهم الخ ، إشارة إلى ما ذكره في المطول
 والكذب بأنه يستلزم الدور لأنهم عرفوا الصدق بأنه الخبر عن الشيء
 في معرفة الصدق المتوقعة على معرفة الخبر فأجاب في المطول عن ذلك بأن الخبر المذكور في تعريف
 الصدق غير الخبر المحدود بالكلام المحتمل للصدق والكذب لأنه في تعريف الصدق بمعنى الاخبار وفي قولهم الخبر هو الكلام المحتمل
 للصدق والكذب بمعنى الكلام والمراد بالاخبار الاعلام بالنسبة لا الاتيان بالجملة الخبرية فلا يلزم الدور ايضاً (قوله) وكل خبر لا بد فيه من
 دلالة على حكم ونسبة في الخارج الخ ، قد تقدم في بحث هل يتعلق الخطاب بالمعذوم وان مدلول الكلام اللفظي ليس شيئاً غير الحكم وهو الاذعان
 والقبول وهو العلم يريد المؤلف عليه السلام بذلك نفي الكلام النفسي وهاهنا جعل مدلوله ﴿ ٣ ﴾ مجموع الحكم والنسبة مع ان النسبة

المعلوم صدقه ، والثالث في الخبر المعلوم كذبه ، والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه ،
 والخامس في شرايط العمل بما يظن صدقه وآتى بها على هذا الترتيب فقال : (فصل
 الخبر) قد يقال بمعنى الكلام الخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق
 والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو
 به بدليل تعديته بعن ، اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين (صدق وكذب) ولا
 قسم له ثالث عند الجمهور (١) وكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة في الخارج (٢)
 والمراد بالحكم (٣) الايقاع او الانزعاج اى التصديق والجزم بثبوت نسبه التي اشتمل
 عليها او انتفاءها واستنازيد بالدلالة عليه وجوده بحيث لا يتخلف عنها بل يجوز
 تخلفه عنها والدلالة بحالها كما في خبر المجنون والساهي والنائم والشاك من عدم الجزم
 لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بدلالته على النسبة الخارجية
 دلالة على تحققها في احد الازمنة الثلاثة سواء كانت كذلك في نفس الامر ام لا لما
 عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية (٤) ، بيان ذلك انك اذا فاق
 قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك
 الثبوت فان كان الوجود في الواقع ان زيدا قائم تطابق الحكم بثبوت القيام لزيد وما
 في الواقع وتطابق ايضاً قيامه في الواقع (٥) الذي هو مدلول الخبر وقيامه في الواقع

(١) لا عند من اثبت الوسطة وهو الجاحظ ومن قال بقوله اه (٢) ونعني بالخارج ما هو خارج
 عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ اه ضد (٣) قال الشريف الحكم يطلق على النسبة الحكمية وهي
 ايقاعها اه وقد صرح بذلك في شرح المطالع وذكره الشيخ لطف الله اه (٤) بخلاف العقلية والطبيعية اه
 (٥) فان المطابقة مفاعلة من البارفين وقد يلقان أى الصدق والكذب على نفس المطابقة وانه دفع الدور

أو انتزاعها ، وقال المحقق الشريف بل قد يكون المتكلم شاكاً في النسبة ويذكر ما يدل على الايقاع أو الانزعاج وقد يكون جازماً باحدهما ويذكر
 ما يدل على الآخر كما في خبر الكاذب اه (قوله) من عدم الجزم ، بيان لما في قوله كما في خبر المجنون (قوله) على ثبوت القيام الخ ، إشارة إلى النسبة
 التي دل عليها الكلام اه وقوله وعلى الحكم إشارة إلى الايقاع الذي هو التصديق (قوله) وتطابق ايضاً قيامه ، أي ثبوت قيامه الخ صرح

(قوله) وكل خبر لا بد فيه الخ ، وفي بعض النسخ ما لفظه ، قوله وكل خبر لا بد فيه من دلالة على حكم ونسبة ، لم يذكر هنا متعلق
 الحكم وهو النسبة النفسية ولا بد من ذكرها لأن دلالة الخبر على النسبة الخارجية بواسطة دلالة على النسبة النفسية كما ذكره السعد
 في الحواشي حيث قال العبارة تدل على مافي الذهن وما في الذهن على مافي العين وسيصرح المؤلف قريباً بالنسبة النفسية التي هي متعلق

قول او الحكم على قول (قوله) فلا

ذكر المحقق الشريف في شرح
الفتاح وحواشيه ان الموصوف
بالصدق والكذب ليس الا الايقاع
والاثرع وكذا الموصوف باحتمال
الصدق والكذب، ووجهه ان الخبر
لا يدل الا على الوقوع الواقعي
فهى النسبة المفهومة من الكلام
والخارجية أيضاً فكيف يتصور
تطابقهما مع اتحادهما ودفع ذلك بما
ذكره المؤلف عليه السلام (قوله)
مطابقة حكمه او نسبته، اشارة الى
ما قد يعبرون عن الصدق
بمطابقة نسبته لما فى الواقع وقد
يعبرون عنه بمطابقة حكمه فالاول
قوله فى شرح المختصر وحواشيه
فى تعريف البائى للخبر: الصدق
هو الكلام الذى تكون نسبته التى
فى النفس مطابقة لنسبته التى
فى الواقع والكذب بخلافه وقوله
فى التلخيص ان كان لنسبته خارج
تطابقه الخ وقوله فى شرحه ان
تكون نسبته بحيث تصدق الخ،
والثانى قوله فى شرح المختصر الخبر
ينقسم الى صدق وكذب لان الحكم
أما مطابق الخارج او لا الخ، وقول
السعد فى شرح التلخيص صدق
الخبر مطابقتها أى مطابقة حكمه

الحكم حيث قال أي التصديق والجزم بثبوت نسبته التي اشتمل عليها الخ ، واشتمال الخبر عليها من حيث أنه دال كما ذكره الشيخ في حواشي شرح التلخيص ، قال في هذه النسخة هنا صح ملحقا بخط المصنف رحمه الله قال في حاشية على هذه النسخة ما لنظمه هذه الزيادة لم تثبت في كثير من النسخ وهو الاولي لأنه لم يظهر قوله وسيصرح المؤلف قريبا بالنسبة النفسية بل الظاهر انما اراد المؤلف بقوله ثبوت نسبته انما هي النسبة التي دل عليها الكلام فتأمل اهـ قال اهـ شيخنا المغربي دامت افادته (قوله) مطابقه حكمه اونسيته ، ارجع

(قوله) أو بأن لا يكون هناك اعتقاد أصلاً، فيعود النفي إلى القيد والمقيد جميعاً (قوله) من الاعتقاد والمطابقة، صوابه والواقع (قوله) لنا الإجماع وقوله وحجة النظام، قال في حاشية الشلبي التعريفات وإن كان من قبيل التصورات ولهذا لا يجري فيها المنع كما تقرر في المعقول إلا أنه يتضمن دعوى أن هذا حد لذلك الشيء أو رسم مثلاً فالتحكيم بالبرهان إنما هو بالنظر إلى الدعوى الضمنية فلا إشكال (قوله) على تكذيب الكافر، قال في الجواهر الإجماع على ذلك دليل قطعي على أن مرجع الصدق والكذب مطابقة الحكم للواقع فقط وعدم مطابقة له وبهذا يظلل مذهب الفريقين ويضمحل ما ذكره في إثبات مذهبهم من الدلائل ﴿٥﴾ الظنية (قوله) فإن الله حكم عليهم حكماً

مؤكداً بأنهم كاذبون الخ قد أورد أن الآية لم يثبت بها إلا بعض مدعى النظام وهو كون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لا البعض الآخر وهو كون الصدق مطابقة الاعتقاد فأشار المؤلف عليه السلام إلى تقرير الاستدلال بوجه لا يرد عليه ما ذكر حيث قال فلو كان لمطابقة الواقع أو لعدمها مدخل الخ؛ فالآية على ما ذكره المؤلف عليه السلام أثبتت الصدق عند النظام بالاتزام والشيخ العلامة في حاشيته على شرح التلخيص قد بسط الكلام في دفع هذا الإيراد بما لا يحتمل المقام وعمل المؤلف عليه السلام عن عبارة المطول وهي فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع إلى ما ذكره ليشمل نفي مذهب الجاحظ فإن الصدق عنده ليس عبارة عن مطابقة الواقع فقط بل مع الاعتقاد فلمطابقة عنده دخل في تحقق الصدق كما ذكره المؤلف عليه السلام وأما شمول عبارة عليه السلام لمذهب الجمهور فبالنظر إلى مجموع المذهبين لأنه يصدق بالنظر إلى المجموع أنه لو كان لها دخل إما بأن يكونا نفس حقيقة الصدق

الراجح، ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد أن يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ماهو القاعدة في دخول النفي على كلام فيه تقييد كان الظاهر أن يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لأنه لا اعتقاد فيه لبيان الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت واسطة فلا بد أن يقال إن عدم مطابقة الاعتقاد إما بأن يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة أو بأن لا يكون هناك اعتقاد أصلاً (ولا) إن حقيقة الصدق مطابقة حكمه أو نسبته (للمجموع) من الاعتقاد والمطابقة (و) حقيقة الكذب (عدمها) أي عدم مطابقة حكمه أو نسبته للمجموع من الأمرين (خلافًا للجاحظ) واتباعه (فإعادهما) أي ماعدا مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول (واسطة) بين الصدق والكذب وتحقيق كلامهم أن الخبر إما مطابق للواقع أولاً وكل منهما إما مع اعتقاد المطابقة أو اعتقاد عدمها أو بدون الاعتقاد فهذه أقسام ستة صادقها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة، وكاذبها غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة أو بدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها أو بدون اعتقاد (لنا) في الاحتجاج لمذهب (١) الجمهور (الإجماع على تكذيب الكافر إذا قال الإسلام باطل) مع مطابقته لاعتقاده (وتصديقه إذا قال هو حق) مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد أو لعدمه مدخل في تحقق الصدق والكذب لم يصح ذلك إذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام أو واسطة على قول (٢) الجاحظ (و) حجة النظام (قوله تعالى) «إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله (والله يشهد أن المنافقين لكاذبون)» فإن الله تعالى حكم عليهم حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون في قولهم أنك لرسول الله مع مطابقته الحسية زوجاً كان كاذباً غير مطابق لنفس الأمر مع ثبوته في الذهن ولذلك قال ولا يجب مطابقته لما حصل في العقل اهـ (١) ومما يصلح أن يحتج به الجمهور قوله تعالى «ونذروا الذين قالوا اتخذ الله ولداً ما لهم من علم ولا بآئهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولوا إلا كذباً» (٢) قال العضد الذي يحسم التراجع الإجماع إلى آخره اهـ قال صاحب جواهر التحقيق معناه

والكذب كذهب الجمهور أو بأن يكون كل منهما جزءاً من حقيقة تكذيب الجاحظ

إلى قوله صرح المؤلف الخ كذا في نسخة جرى عليها قلم المصنف اهـ (قوله) ليشمل نفي مذهب الجاحظ الخ، وجد نسخة عوض هذا إلى قوله، وقوله تضمنه، هي ليشمل نفي مذهب الجمهور ونفي مذهب الجاحظ فإن لمطابقة الواقع وعدمها دخلاً عند الجميع إمامي مذهب الجمهور فظاهر وأما على مذهب الجاحظ فلأن الصدق عنده عبارة عن مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب عبارة عن عدم مطابقته لها

(قوله) لما صبح ذلك الخ، اذ يكون اما صدقاً لمذهب الجمهور او واسطة كذهب الجاحظ لمطابقته للواقع مع اعتقاد عدم المطابقة (قوله) تضمنه لشهد، انما قال تضمنه ﴿٦﴾ لان شهد هنا انشاء يمين فلا يصح رجوع التكذيب اليه وقد ذكر الشيخ

للوواقع فلو كان لمطابقة الواقع اولعدها مدخل في تحقق الصدق والكذب لما صبح ذلك اذ يكون اما صدقاً او واسطة، والجواب ان الدليلين اذا تعارضا في الظاهر وامكن حمل احدهما على وجه يسقط معه التعارض وجب، وما ذكره (محمول على رجوع التكذيب الى خبر تضمنه شهد) في «شهد انك لرسول الله» والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخالص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم (او) تضمنه (١) (المؤكدات) التي هي ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله وحققا ان تفيد تأكيد ما دخلت عليه فهي تشير بان الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك (او) على رجوع التكذيب (الى خبر المشهود) (٢) وهو قولهم انك لرسول الله لا في نفس الامر بل (في زعمهم) الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله (او) على رجوع التكذيب (الى حلفهم باتكار ما قالوا) لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن ابي بن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجنا الا عز منها الاذل» فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي ﷺ فدعاني فخذته فأرسل رسول الله ﷺ الى عبد الله بن ابي وأصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبت رسول الله وصدقه فأصابني ثم لم يصبني قط فجلست في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبت رسول الله

السلامة رحمه الله عن شرح المفتاح انه لا مانع من حمل شهد على الاخبار بالشهادة على الاستمرار فيرجع التكذيب اليه بذلك الاعتبار (قوله) عن جد كامل الخ، هذا هو الخبر الذي تضمنه المؤكدات (قوله) لا في نفس الامر، لما كان الكذب عبارة عن عدم مطابقة الواقع فان نسب الكذب الى الواقع كان هناك عدم مطابقة الواقع وان نسب الى الاعتقاد كان هناك عدم مطابقة الواقع في الاعتقاد ولما نسب الكذب هنا الى اعتقادهم الفاسد كان المراد به عدم مطابقة الواقع في اعتقادهم فالكذب ليس الا عدم مطابقته للواقع (قوله) في زعمهم، الزعم بالحركات الثلاث في الفاء تجي بمعنى القول ويستعمل في الحق والباطل لكن استعماله في الثاني أكثر كذا في حاشية الشلبي (قوله) او على رجوع التكذيب الى حلفهم، حلف بكسر اللام مصدر حلف من باب ضرب (قوله) ابن سلول، سلول ام عبد الله فيكتب ابن سلول بألف في ابن وينون ابي ذكره في شرح البخاري وابن سلول صفة لعبد الله بعد صفة نسب الى ابيه وامه وقد ينسب الى احدهما فيقال عبد الله بن ابي (قوله) ما اردت الى ان، كذلك في الاساس ما اردت الى ما فعلت أي ما حملك فكان المعنى ما حملك على ان قلت ما كذبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ومقتك لأجله وفي حاشية الشلبي ما اردت الى ان كذبت أي أي

ان الاجماع على ذلك دليل قطعي الخ ما في سيلان اه والله أعلم (١) يعني ليس التكذيب راجعاً الى نفس مدلول يشهد لظهور انه انشاء للشهادة لا اخبار عن شهادة حالية أو استقبالية بل الى ما تضمنه من الخبر الغير المطابق للواقع وهو انهم يقولون ذلك عن علم ذلك بشهادة العرف أو انهم يقولون ذلك في الغيبة والحضور بشهادة فعل المضارع النبي عن الاستمرار أو ان هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخالص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ويجوز ان يراد انهم قوم شأنهم الكذب وان صدقوا في هذه القضية خاصة أو كاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار الخالي عن المواطة شهادة اه سعد (٢) وهما هنا وجه آخر ذكره الشلبي في حاشيته وهو ان معنى الآية الكريمة ان المنافقين قوم طاعتهم الكذب فلا تعتمد عليهم بمجرد ان صدر عنهم خبر صادق وهو شهادتهم برسالتك فان الكذب لا يصدق

ما حملك على ان قلت ما كذبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ومقتك لأجله وفي حاشية الشلبي ما اردت الى ان كذبت أي أي

(قوله) لكن استعماله في الثاني أكثر، وفي الحديث «زعموا مطية الكذب» رواه ابو داود وغيره اه حسن بن يحيى

شيء أردت حتى انتهى الى تكذيب رسول الله اياك والمقت البغض ﴿٧﴾ (قوله) لانهم اعتقدوا عدم صدقه

عدل عن قوله في التخصيص لانهم لم يعتقدوه لما يرد عليها من ان عدم اعتقادهم صدقه لا ينفي تجويزه المستلزم لجواز ارادته فلا يتم ان الصدق غير مراد (قوله) ليكون هذا منه بزعمهم ، انما قيد به ليندفع الاعتراض بأنه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق ووجه الاندفاع انه لم يجعل عدم اعتقاد الصدق دليلاً على عدم كونه صادقاً بل عدم ارادتهم كونه صادقاً والفرق ظاهر ذكره في المطول (قوله) ماصدق ولا كذب ، هكذا في شرح الجوهرة والذي ذكره الامام المهدي عليه السلام وابن الحاجب ما كذب ولكنه وهم فدل على ان الوهم وهو ما ليس عن اعتقاد وان خالف الواقع ليس بكذب (قوله) فلان يكذب ولا يعلم انه يكذب ، قال في المنهاج قسمت من لم يعلم انه كاذب كاذباً وهذا نص على خلاف مذهب الجاحظ (قوله) ولا كذب نعمداً فأطلقت ما ماوارادت خاصاً وذلك شايع كذا في شرح المختصر قال في المنهاج وانما حملنا كلامها على ذلك لقولها فلان يكذب ولا يعلم انه يكذب فلا بد من الجمع بين كلامها وهذا التأويل يجمع بين كلامها صادقين كما ترى وتأولنا هذا الاحتمال هذا التأويل بخلاف قولها يكذب ولا يعلم انه يكذب فانه لا يحتمل خلاف ظاهره أصلاً (قوله) اتقد احتج به صاحب الجوهرة على اثبات المذهب الاول وابطال

ومقتك فانزل الله تعالى « اذا جاءك المنافقون » فبعث الى النبي ﷺ فقال ان الله صدقت يا زيد (و) حجة الجاحظ قوله تعالى « افترى على الله كذباً ام به جنة » وتقرير استدلاله ان الكفار مصرّوا اخبار النبي ﷺ بالخشع والنشر كما يدل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق في الاقتراء على الله وكثره خبر حال الجنة وارادوا بكونه خبر حال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه فكيف يريدونه وهم عقلاء من أهل اللسان صارفون (١) باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صدقاً في نفس الامر (٢) فانتفى المذهب الاولان وثبتت الوسطة وهو المطلوب ، والجواب ان (معنى قوله تعالى ام به جنة أم لم يفتر لذكره قسماً للاقتراء) فغير عن (٣) هذا بذلك لان الجنون لا اقترأ له اذا اقترأ هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقاً يدل عليه استعمال العرب ونقل أئمة اللغة عنهم والجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسماً للكذب بل لا هو اخص منه وهو الاقترأ فيكون هذا حصراً للكذب في نوعية : الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد (٤) واما استدلاله بما روى عن عائشة وقد سمعت بنجر رواه بعض الصحابة والله ماصدق ولا كذب فعارض بما روى عنها انها قالت فلان (٥) يكذب ولا يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت ولا كذب نعمداً تحسیناً للظن بالرأوي جمعاً بين الأدلة وقد استدلل بقوله تعالى « ويخلفون على الكذب وهم يعلمون » على ابطال قول الجاحظ في الكذب لانه لو كان كما زعم لم يكن لقوله تعالى « وهم يعلمون » فائدة بل يكون تكراراً صرفاً واما قوله تعالى « ومحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون » فقد احتج به صاحب الجوهرة على اثبات المذهب الاول وابطال ما عداه

(١) فيه دفع لما ذكره بعضهم من انه يلزم من ثبوت الوسطة في زعمهم ثبوتها في نفس الامر اه سمرقندي (٢) لوحد المطابقة فيه فليتأمل اه مطول انما امر بالتأمل لانه لما كان هذا الخبر غير مطابق للواقع في اعتقادهم وغير مطابق للاعتقاد فربما يشكل جعل كذبه اعمد مطابقته الواقع دون عدم مطابقة الاعتقاد ولكن يزول هذا الاشكال بتقرير هذا الجواب الثالث على وجه اللزوم هكذا لا سلم ان كذب هذا الخبر لعدم مطابقة الاعتقاد كما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون لعدم مطابقة الواقع في اعتقادهم اه (٣) من قبيل ذكر المزوم وارادة اللزوم لان عدم الاقترأ لازم للجنة اه (٤) ولو سلم ان الاقترأ هو الكذب مطلقاً فلعنى أقصد في هذا الكلام الغير المطابق للواقع فيكون كذباً ام لم يقصد فلا يكون خبراً بالخوة عن التصديق والشعور المعتمد به على ما هو حال كلام الجنون فهو على الاول جزم بالكذب وحصره في نوعية العمد وغير العمد وعلى الثاني حصر الكلام في الكذب وفيما ليس بنجر واما ما كان فلا واسطة بينهما اه سعد الدين والله أعلم (٥) ومثل ذلك كثير ومنه في حديث سلمة بن الاكوع وقيل قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة من الصحابة قالوا بطل عمل طاهر لما رجع سيفه الى

متوهما ان معنى قوله تعالى «ويحسبون أنهم على شيء» أنهم معتقدون لصحة ما حلفوا عليه وهو وهم كاذب لان المعنى أنهم يحلفون لله في الآخرة أنهم ما كانوا مشركين (١) كما

نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب من قال ذلك بل له اجره مرتين اخرجته الشيطان ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي سفيان وقد قال له ان سعد بن عبادة قال اليوم نستحل الكعبة كذب سعد بن عبادة ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة رواه البخاري في حديث الفتح من رواية عروة بن الزبير انتهى من خط سيدى العلامة هاشم بن يحيى كثر الله فوائده ورضى عنه (١) قال السيد العلامة صفى الدين احمد بن محمد اسحق رحمه الله هنا بعد كلام مألوفة ، وما ذكره ابن الامام من معنى الآية هو الذى فى الكشف والبيضاوى الا انها لم ينمعا من اعتقادهم صحة ما حلفوا عليه فى وقت الاضطرار بالمعرفة بل جعل ذلك صحيحا باعتبار شدة نفاقهم ومروهم عليه حتى استمر ذلك معهم الى وقت نصير المعارف فيه ضرورة ، وان الكشف عن الحقائق لقوة نفاقهم وصيرورة طبعاً فى الحياة وبعد بعثهم لا ينجدهم تقفأ وح لا يتوجه على صاحب الجوهرة منع ابن الامام عليه السلام بانه وهم كاذب ، بقي ههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها ، اولها ان الدهن الكليل القار وانهم السقيم القاصر تبادل اليه من عبارة صاحب الكشف ان مراده بالكاذبين هم المتصفون بهذه الصفة القبيحة اعنى رذيلة الكذب وليس المراد انهم هم الكاذبون فيما حلفوا عليه بل المراد ان من صدر عنه الكذب فى الدنيا والآخرة والحلف عليه هو البالغ فى هذه الصفة النجاسة القصوى والله ولي التوفيق والهادى الى سبيل التحقيق ، وثانيها ما ذكره صاحب الكشف وتعرض له وهو اختلاف العلماء فى كذبهم فى الآخرة فقال بعضهم القرآن ناطق بذلك نطقاً لا اشتباه ولا مريية فيه كما ترى فى هذه الآية وفى قوله تعالى «والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون» وقال بعضهم عند ذلك يختم على افواههم هذا ما خص ما تعرض له جارا الله «» وثالثها ان الخبر عند النجاة هو الجزء التام للفائدة وهو مورد الصدق والكذب وحمل الحكم فاذا قلت لمن قال زيد بن عمرو صدقت او كذبت رجع الى قوله قائم لا الى الحكم بالنبوة فاذا تقررت هذه القاعدة فكيف يصدق على ما ورد فى الحديث الصحيح انه يقال للنصارى يوم القيامة ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد المسيح بن مريم فيقال كذبتم « ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولداً » فانه رجع فيه التكذيب الى غير محل الحكم قيل وجه صدق القاعدة وانطباقها على ما فى الحديث ان تكذيبهم واقع فى محل الحكم وذلك أنهم لما اخبروا بعبادتهم للمسيح بن مريم ونسبوه الى امه التى هى نسبة الحق وعدلوا عما كانوا ينسبونه وامه فى دار الدنيا متوهمين انهم منزهون له عن ذلك فكذبوا لذلك فلم يقع التكذيب الا على محل الحكم وهذا الجواب فى غاية الجودة والمناسبة ، « البحث الرابع » قول ابن الامام فيما نقله عن صاحب الجوهرة آخر البحث فانه فسق بالاخلاق الخ ، وهو ان يقال كيف يحكم بالفسق على من تكلم بكلمة الكفر ومقتضاه الحكم بالا كفار لا بالتفسيق قلت لعل ذلك محمول على اختيار صاحب الجوهرة المذهب ابى هاشم من عدم ثبوت الكفر على من جرى على لسانه الكلمة الكفرية الامع مساعدة العقيدة على ذلك الجارى فلذا قال واما اذا كان مكلفاً بذلك اى بالاخبار بخلاف ما اخبر به وكان مأخوذاً باعتقاده فالتفسيق يتوجه الى ما جرى على لسانه ثم يختبر بعد ذلك اعتقاده ، وينظر ما انطوى عليه قوله ، فيؤخذ بما هو مقصوده ومراده ، والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب حرره احمد بن محمد ابن اسحق وفقه الله للصواب اه باختصار «» وفى حاشية ما نقله وهذا على انقول بمواز الكذب فى الآخرة ومنع ابو على وابو هاشم وغيرهم من المعتزلة وتأولوا الآية بأنهم قد نسوا كفرهم لما

ما عاده وذلك لان مقتضى كلام النظام انه صدق ومقتضى كلام الجاحظ انه واسطة وقد حكم الله بكذبه

يخلفون لكم في الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع بالايان الكاذبة إلا انهم هم الكاذبون في خلفهم انهم ما كانوا مشركين وكيف يصح التفسير بأنهم يعتقدون هناك صحة ما يخلفون عليه مع الاضطرار الى علم ما انذرتهم به الرسل ولو الدنا قدس الله روحه قول في الصدق والكذب مغاير لما تقدم، حاصله موافقة الجاحظ في معنى الصدق وموافقة النظام في معنى الكذب ان كان ثمة اعتقاد فالواسطة عنده ثلاث صور مطابق الواقع وغير المطابق اذا كان من دون اعتقاد كخبر الساهي والمجنون والنائم والشاك ومطابق الاعتقاد دون الواقع وهو الجبل المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الجاحظ (١) كذب في هذا القول، (٢) ومن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام لانه صرح في شرح التجريد في باب الاقرار بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب، وفي كلام فيه في الشهادات ما يدل على ان خبر الساهي يوصف بالكذب اذا خالف

شاهدوا احوال القيامة واهوالها ويكون معناه انهم كاذبون في الدنيا ذكر معناه في تجريد الكشف فعلى هذا يمكن توجيه كلام صاحب الجوهر من دون تكثير فتأمل اه من خط سبيل العلامة عبد القادر بن احمد (١) لانها لم تحصل فيه مطابقة المجموع ولا عدم مطابقة المجموع حتى يكون صدقاً او كذباً اه (٢) قوله كذب في هذا القول ومثل معنى هذا للامام شرف الدين اعني مطابق الواقع مع اعتقاد عدمها كذب وقد ذكره ابن رابع في شرحه على الاثمار قال لانه يعبر عن اعتقاده فهو كاذب اه * وهما مذهب آخر اشار اليه المحقق الجوفوري في الترايد شرح القواعد الغيائية بعد حكاية الثلاثة المذاهب المشهورة بلفظ وهما احتمال اقرب من مذهب الجاحظ لم يذهب اليه احد وهو ان يكون الصدق بتحقيقهما والكذب بانتفاء واحد منهما، اقول واليه ذهب السيد حسن الجلال في عصام المتورعين وهما قول لمح اليه المحقق عصام الدين الاسفرايني في شرحه على تلخيص المفتاح محضوله ان الصدق والكذب كما يتصف بهما الخبر يتصف بهما الخبر وهو في وصفيته بكل منهما بمعنى يخالف الآخر، غير ان ذلك المحقق لم يوضح القول في تحقيق ذلك بحيث يتزاح الاشكال ويعرف من ان اعتور هذه الاقوال الاختلال واقول في تحقيق ذلك ان الصدق والكذب كما يوصف بهما الخبر يوصف بهما الخبر وهذا معلوم من الامة وموارد الاستعمال ضرورة لكنه متى قصد اتصاف الخبر بايهما مع قطع النظر عن الخبر فلا شك انه يكون الملحوظ اليه حينئذ كون الخبر حكاية عن الواقع ونفس الامر فان مطابقه الخبر كان صادقاً والا كان كاذباً ولا واسطة بين التقيضين فصح بهذا قول الجمهور وهو ان الخبر اما صادق او كاذب ولا واسطة ومتى قصد وصف الخبر بايهما مع قطع النظر عن نفس الخبر فالملاحظ اليه حينئذ حال الخبر ولا شك ان اخباره حكاية عما في ذهنه من نسبة واقعية او انتزاعية فان طابقت الحكاية المحكي كان الخبر صادقاً والا كان كاذباً وبهذا يصح ان صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها فان فرض عدم الاعتقاد كاخبار النائم والساهي والمجنون بل الظان والشاك لم يتصف الخبر بصدق ولا كذب وبهذا يتضح تحقيق الواسطة في الخبرين فيكون منهم من ليس بصادق ولا كاذب وعلى هذا دلت آية « افترى على الله كذباً ام به حنة » فان القائلين بهذا القول بصدد بيان حال الخبر فعجزهم بعدم صدقه صح لهم ترديد حاله بين

الواقع فخالف كلامه من هذا الوجه (١) هذا القول ، وللشيخ الحسن الرصاص قول آخر حاصله ان مطابقة الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب في صورتين احدهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والاخرى ان يصدر الخبر لاعن اماراة سواء وافق الاعتقاد او لم يكن ثمة اعتقاد واما ان صدر الخبر المخالف للواقع عن اماراة لم يسم خبره كذباً ولا يسمى كاذباً وهذا كن يخبرك بخبر بقدم زيد ثم تخبر انت بذلك وينكشف عدم قدمه قال اذا المعلوم لغة وشرعاً ان مثل هذا لا يسمى كذباً ولا التكلم كاذباً وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف الواقع مخصوص بما اذا لم يكن مكافئاً بالاخبار بخلاف ما أخبر عنه وما خوذاً باعتقاده واما اذا كان مكافئاً بذلك فان فسق بالاخلاق بما كلف به وخرج الى عداوة الله تعالى فهو كاذب والخبر كذب وهذا كالاخبار بان الله تعالى جسم وان له ثانياً وسواءً أخبر بذلك لشبهة اوجراء وان لم يفسق كالاخبار بالشفاعة للفاسق فهو محتمل للكذب وعدمه انتهى كلامه ، وانت خير بان هذه تفصيلات يبعد ان تنهض على شيء منها دلالة ، واذا عرفت ان الخبر قد ينقسم الى صدق وكذب ففنه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه ما لم يعلم فيه ايها (٢) وقد وضع لكل من الثلاثة الاتسام فصلاً فقال (فصل والمعلوم صدقه) من الاخبار منه هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه فالتفق عيه اربعة الاول (خبر الله تعالى) فانه لا يجوز فيه الكذب لما فيه من النقص الذي لا يجوز على الله تعالى والثاني (خبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم) لانه معصوم عن الكذب (٣) عمداً على

(قوله) فالتفق عليه اربعة لا ينبغي ان خبر الله وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وخبر الامة داخله تحت ما علم وجود خبره نظراً فيكون المتفق عليه قسمين ما علم وجود خبره نظراً وما علم وجود خبره ضرورة ولو مرجح المؤلف عليه السلام في المتن بالاتفاق فيما هو متفق عليه والاختلاف فيما هو مختلف فيه لكان صواباً لايهام عبارة المتن الاتفاق على ان الكل مما علم صدقه

الكذب والجنون وتأويل الآية انشهور وان كان ممكناً لكنه خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا لدليل واستدلال الجمهور بالاجماع على تصديق اليهودى اذا قال الاسلام حق وتكذيبه اذا قال الاسلام باطل ان غنوا بتصديقه وصف خبره بكونه صادقاً مانعاً ولا يضرنا بل هو مطلوبنا ، وان غنوا به وصف الخبر بكونه صادقاً مانعاً الاجماع ، ومنشأ الوهم والاختلاف في هذه المسئلة هو ظن ان وصف الخبر بالصدق لصدق خبره واعتقاد التلازم بينهما وليس بشيء بدليل آية المنافقين فان قوله تعالى « والله يعلم انك لرسوله » صريح في تصديق الخبر وقوله بعده « والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » نص في تكذيب الخبر فدل على ان صدق احدهما لا يستلزم صدق الآخر وانه في كل منهما معنى يخالف الآخر ، وبهذا التحقيق يتضح الصدق من المين ، ويعرف به ما رفع الخلاف من المين ، ثم بعد تحرير هذا رأيت الحق الجوهرى قد قال في آخر مباحث الصدق والكذب ما نلفظ ولا يبعد ان يدعى ان للصدق والكذب اطلاقين احدهما هو الشايخ ما ذكره الجمهور والثاني ما ذكره النظام سواء كان الاطلاق بطريق الاشتراك او يكون الثاني بطريق التجوز وعليه يحمل الكذب في الآية وفي حديث عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن امانه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ اه كلامه وهو كما ترى فتأمل وانصف اه من افادة الشيخ العلامة محمد بن صالح السماوى رحمه الله تعالى (١) له ان يقول مع المازل اعتقاد لا الساهي والنائم اه منقولة (٢) وهل يجري التقسيم على الاقوال كلها الظاهر ذلك والله اعلم اه (٣) هذا التعليل يدل على ان بعض خبر

(قوله) والمحفوظ بالقران ، اي الخبر الاحادي المنفصل للعلم بمجموعة القران وحينئذ فيراد بالقران القران المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك عنه الخبر عادة كما ذكره المؤلف عليه السلام في خبر الملك فيخرج المتواتر فانه قد يتوقف على القران أيضاً لكن المراد القران المتصلة اللازمة للخبر وكان ينبغي من المؤلف اخراجها اذ ليست هي المرادة هنا ولعل المؤلف عليه السلام اغفل هاهنا الفرق بين القران المنفصلة والمتصلة اللازمة اعتماداً على ماسياتي في شرح قوله وفي اقله اقوال فانه اشار الى القران المتصلة اللازمة والى جواز توقف المتواتر عليها وانه يتفاوت لاجلها حيث قال لانه انما يصح اذا تساوى الخبران في القران العائدة الى اخبار الخبرين الخ ، وصرح أيضاً باختلافه لاجلها بقوله في ماسياتي والصحيح اختلافه باختلاف الخبر والخبر والخبر عنه ، وتوضيح المقام ان القران منها ما ينفصل عن الخبر ولا يلزمه بل ينفك عنه كما ذكره المؤلف عليه السلام من خبر الملك الخ ، ومنها ما يلزم الخبر ولا ينفك عنه وفي أربعة أنواع لانها اما احوال راجعة الى نفس الخبر مثل الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه او احوال راجعة الى المتكلم بالخبر مثل كونه

الاطلاق وسهواً في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره (و) الثالث (ماعلم وجود مخبره ضرورة) كقولنا الواحد نصف الاثنين وكقولنا الصلوة واجبة (١) فانها معلومة من ضرورة الدين (وانظراً) كقولنا العالم حادث (٢) وخبر احداثا الموافق لخبر المعصوم (و) الرابع (خبر الامة) (٣) كلها الشهاداة لله ورسوله بعصمتها (و) المختلف فيه ستة الاول (المحفوظ بالقران) (٤) كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنه سواء مع خروج النساء على هيئة منكورة وخروج الملك وراء الجنائزة على نحو تلك الهيئة فانه يفيد العلم وهو اختيار والدينا قدس الله روحه (٥) وقول (النظام والجوئي والرازي والامدي وابن

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير معلوم الصدق وهو ما كان في غير التبليغ سهواً فينظر والله اعلم اهـ (١) الا عند النظام اذا صدر من كافر فهو كاذب لانه مغالط لاعتقاده وهو عند الجاحظ واسطة والله اعلم اهـ (٢) الا عند الجاحظ والنظام اذا صدر من ملحد اهـ (٣) وكذلك العترة اهـ فصول * لفظ العضد كخبر اهل الاجماع اهـ وفي بعض الحواشي ان خبر الامة اعم من أن يكونوا مجتهدين أو لا بخلاف ما سلف في الاجماع فالاجماع اخص مما هنا اهـ (٤) ويعز وجوده في الشرع بل قال عضد الدين أن ذلك لا يوجد في الشرع وانه لا يشترط عدالة المخبر فيما يعلم بالقران اهـ والله اعلم (٥) وحاصل المذهب فيه أربعة ، الاول انه يفيد العلم عند انضمام القران فقط وهو المختار الثاني انه يفيد العلم مطلقاً على الاطراد الثالث انه يفيد لاعلى اطراده الرابع انه لا يفيد اصلاً بل انما يفيد الظن فقط اهـ سعد

متفاوتة في افادتها للعلم واللازم منتف لأنهما تتفاوت قطعاً فتارة تتفاوت في الخبرى المتكلم اذ قد تخبر جماعة معينة بواقعة معينة ويفيد خبرهم السامع العلم بها وقد تخبر جماعة اخرى بتلك الواقعة المعينة مع تساويهم في العدد ولا يفيد خبرهم السامع العلم بها وليس ذلك الا لتحقيق القران الدالة على الصدق في الجماعة الاولى وانتفاها في الجماعة الثانية والا فالواقعة متحدة وعدد الخبرين متساو والسامعون متحدون مثل ما علم ان الجماعة الاولى لا داعي لهم الى الكذب في ذلك الخبر اولهم صارف عنه او مثل كونهم متحفظين عن الكذب موسومين بالصدق وتارة تتفاوت في الخبر عنه أى الواقعة التي اخبروا بها اذ يفيد خبر جماعة معينة في واقعة علم السامع بها ولا يفيد خبر الجماعة المعينة في الواقعة الاخرى لاختصاص الواقعة الاولى بكونهم متلبين بها كما اذا اخبر دخايل الملك بأحواله الباطنة وتارة تتفاوت في الخبر بلفظ اسم المفعول اي السامع اذ يخبر جماعة معينة بواقعة معينة ويفيد خبرهم العلم للسامعين الخصوصيين ولا يفيد العلم للسامعين الاخرين مع اتحاد الخبرين واتحاد الواقعة وليس ذلك الانعطاف السامعين وتفرسهم دون السامعين الآخرين

(قوله) وظاهر كلام الرازي مبتدأ خبره قوله ان المنكرين الخ ، وقوله حيث قال بيان لعله كون المنكرين هم الأكثر (قوله) بفترة ، بأن لا يتخلل زمان كثير فيعدم منقطعاً ولا يقل التخلل فيعدم متصلاً فأمام عدم التراخي فهو المداركة والمواصلة كذا في حواشي الفصول (قوله) السمنية بضم السين وفتح ﴿ ١٢ ﴾ الميم مع تخفيفها قوم من عبدة الأوثان كذا في شرح الفصول

الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب والباقون انكروه ، ان المنكرين لافادته العلم هم الأكثر (و) الثاني الخبر (المتواتر وهو) في اللغة ما يتابع من الامور واحداً بعد واحد بفترة من التواتر ومنه « ثم أرسلنا رسلاً تترى » وفي الاصطلاح (خبر بلغت رواه عدد لا يكذب عادة) (١) أي يستحيل في العادة وقوع الكذب من ذلك العدد (خلافاً للسمنية) (٢) وهم قوم من الهند (و) كذا (البراهمة) وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا افادته العلم حال كونه (ماضياً وحاضراً عند أكثرهم وماضياً) فقط (عند الأقل) منهم حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها (لنا) انا نجد من انفسنا (العلم) الضروري (٣) (ضرورة بالبلاد النائية) كحكمة والمدينة (والامم الماضية) كالانبياء والخلفاء والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعاً ، وقد اورد عليه شكوك (٤) منها ان التواتر لا يقع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة ، ومنها انه لو وقع لم يفد العلم لجواز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعاً ولان الجملة مركبة من الاحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع قطعاً لان لازم الجزء لازم الكل وتجوز الكذب ينافي حصول العلم ، ومنها انه لو افاد العلم لادى الى

(قوله) لا يجوزون على الله بعثة الرسل فانكروا المتواتر سداً لطريق الشريعة لانه لا طريق لنا اليها الا الكتاب والسنة ولا طريق لنا اليها الا النقل المتواتر ذكره في الجوهرة وشرحها (قوله) ماضياً كالامم الماضية والقرون الخالية (قوله) وحاضراً وهي ما كانت موجودة الآن نحو الاخبار بوجود مكة (قوله) عند الأقل منهم من بيانية لا تفصيلية وقد سبق نظيره (قوله) حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها ، ينظر في تطبيق هذا الكلام على مدعاه المذكور في الفن وفي معناه اذ لا يصح استثناء المعلوم بالحواس من الضروريات ولا من غيرها ولعله اراد بالضروريات الوجدانيات ، فيعلم بالحواس هو غيرها فصح استثناءه من الغير والاخبار المتواترة هي من النسيب أيضاً لكنها لا تعلم بالحواس فصح قوله دون الاخبار (قوله) وغيرها لعله اراد به ما يعرف بالأدلة العقلية القطعية (قوله) ضرورة هذا قيد للوجدان أي وجدان كوننا طالين بالبلاد النائية ضروري أي حاصل بلا نظر (قوله) فيما يعود الى الجزم ، وان كان احدهما أوضح

(١) قال ابن الهمام المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرآن المنفصلة بل بنفسه وقال ابن الملك في شرح المنار عرفه المحققون بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرآن الزائدة عن الخبر ككشك الجيوب والتفجع في الخبر بوث ولده على الصحيح أي الذي عليه الجمهور اه من شرح ملا على قارى على النخبة اه (٢) السمنية كجينية قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ اه قاموس (٣) لا يقال الضروري يعنى عنه قوله ضرورة لانه يقال ضرورة قيد للوجدان كون العلم التواتري ضرورياً لا نظرياً فافتقرا اه * قال البرماوى في شرح منظومته في أصول الفقه في ذكر تواتر السنة من مباحث التواتر مانقطه لكن التواتر في السنة قليل حتى ان بعضهم نفاه اذا كان لفظياً وهو ان يتواتر لفظه بعينه لا اذا كان معنوياً كان يتواتر معنا في ضمن الفاظ مختلفة ولو كان المعنى المشترك فيه بطريق الزوم ويسمى التواتر المعنوى اه المراد نقله وهو بحث طويل نفيس صح فيه كون التواتر اللفظي منتفياً في السنة ونقل كلام ابن الصلاح في ذلك وما تعقب به ودفع ذلك التعقب فليراجع ان شاء الله تعالى اه (٤) ستة اه

(قوله) ينظر في تطبيق الخ ، لعل

بناء كلامه ان المحسوسات من الضروريات وليس كذلك فكلام المؤلف مستقيم ولا وجه لتخصيص الضروريات بالوجدانيات فتأمل اه لا ينفي ان المحسوسات من الضروريات كما صرح به العضد في بحث القياس فكلام القاضي المحشى مستقيم اه ح عن خط شيخه (قوله) وان كان احدهما أوضح ، اذ الجزم متفق فيها وان اختلفا بان العلم في احدهما بالتواتر والآخر بالحس اه ح

تناقض المعلومات لجواز أن يخبر جمع كثير بشيء ومن لهم بنقيضه وذلك محال، ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى أو عيسى صلوات الله عليهما أنه قال لا نبي بعدي (١) وهو يناقض نبينا ﷺ فيكون باطلاً، ومنها أنه لو افاد العلم لم يكن ضرورياً إذ لو كان كذلك لما فرقنا بين مامثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا إذا عرضنا على أنفسنا وجود إسكندر، وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة، ومنها أنه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر للمخالفة، والكل مردود، أما إجمالاً فبأن دليلنا ضروري وما ذكرتموه تشكيك في ضروري فلا يسمع، وأما تفصيلاً فالجواب عن الأول بأنه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي هنا لافي الطعام، وعن الثاني بأن حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد (٢) فإن الواحد جزء العشرة والعشرة والعسكر (٣) يغلب ويفتح الواحد منه لا يغلب ولا يفتح وقولهم لازم الجزء لازم الكل انما يصح في الاجزاء المحمولة وأما الاجزاء الخارجية فلا، وعن الثالث بأنه فرض محال (٤) وعن الرابع بمنع (٥) كمال العدد في جميع المراتب (٦) وعن الخامس بأن الضروري أنواع مختلفة ينفارق بعضها بعضاً بالسرعة وغيرها، وعن السادس بأن الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد والا ورد خلاف السوفسطائية (٧) وإذا قد عرفت أن التواتر يفيد العلم فهذه

(قوله) أنه يستلزم، يعني لو كان ضرورياً (قوله) لا العشرة، فليست جزء العشرة (قوله) ويفتح، يعني يفتح البلاد (قوله) في الاجزاء المحمولة، أي العقلية كجزء الماهية نحو الانسان حيوان ناطق (قوله) لا الخارجية، فلا يثبت للكل ما يثبت لها في الخارج (قوله) فرض محال، فإن تواتر التقيضين محال، (قوله) في جميع المراتب، اذ محتمل اذ في بعضهما من لم يبلغ عدد التواتر فلم يحصل شرط العلم (قوله) لجواز العناد، يعني من الشرذمة القليلة اه

(١) المشهور في الكلام قول موسى شريعتي لا تنسخ أبداً وتمسكوا بالسبب أبداً اه (٢) حاصله أن حصول العلم سواء كان يخلق الله بطريق المادة أو بإيجاب الاخبار إياه يجوز أن يتحقق بخبر عشرة ولا يتحقق بخبر تسعة بأن يزول بانضمام الواحد اليه احتمال الكذب عند السامع وإن كان محتملاً له في نفسه من حيث أنه خبر ثم لا يخفى أن الشبهة الأولى تنفي وقوع التواتر والأخيرتين تنفيان إفادته العلم الضروري والنبوي إفادته العلم اه بعد الدين (٣) مثلاً لف من الأشخاص وهو يغلب مقابله اه عضد (٤) لأن التواتر انما يفيد العلم في الاخبار من المحسوسات ولا يمكن وقوع تناقض فيها اه من الإبهام شرح المنهاج * قوله وعن الثالث، وأجاب المحقق الجلال عن هذا بأن الضابط حصول العلم بخبر الجماعة فما حصل به العلم من خبر إحدى الجماعتين فهو التواتر دون الآخر اه شرح المختصر (٥) في تحرير ابن الهمام وشرحه ما لفظه واخبار اليهود أحاد الأصل يكفي للمانع احتمال كونه أحاد الأصل على أنه ثبت بالنقل أن نجت نصر قتلهم بحيث قتلوا ولم يبق منهم عدد التواتر وقد اشترط في التواتر استواء الطرفين والوسط في الكثرة التي تحصل منها التواتر اه (٦) لأن شرط حصول العلم بالتواتر العلم بكامل نصابه في كل مرتبة فلا نسلم حصول نصابه ولا بعضه في أول مرتبة هذا الخبر المختلف وانما اشتهر بين الفريقين مختلفاً كما تشهر الاكاذيب المصنوعة اه شرح جلال المختصر (٧) فإن منهم من ينكر حقايق الأشياء ويقول أنها خيالات باطلة وهم العنادية، ومنهم من يزعم أنها تابعة للاعتقاد فلما اعتقد المعتقد العرض جوهراً أو العكس فلا مراكب اعتقد وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا بثبوت شيء يزعم أنه شاك وأنه شاك في أنه شاك وهم جراهم اللا أدريه والحق أنهم لا يستحقون الجواب بل يقتلون ويضربون ويقال لهم لا يجوزوا فانه لا يثبت لشيء وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف ويقال سقط في

﴿مسئلة﴾ تشتمل على امور ثلاثة ، اولها في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل ضروري او نظري ، وثانيها في الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها ، وثالثها في التواتر المعنوي ، اما الاول وهو الخلاف في العلم الحاصل عنه فقال الامام الهادي الى الحق بحجج بن الحسين عليه السلام صرح به في كتاب «البالغ المدرك» والجمهور من ائمتنا والفقهاء والمتكلمين من المعتزلة والاشاعرة (وهو ضروري لوقوعه لمن لم ينظر) في احوال المخبرين من العدد وانتفاء المواطاة ونحو ذلك (و) ان (لم يبلغ حد النظر كالصبيان) والبله الذين لا يتأتى منهم النظر بالضرورة ولو كان نظرياً لما حصل لغير الناظرين (وقيل) (١) بل العلم الحاصل عن التواتر (نظري) وهو قول البنداديين وابي الحسين البصري وابن الملاحي من المعتزلة والجويني من الاشاعرة وبعض الفقهاء وذلك (لاحتياجه الى) المقدمتين ولو كان ضرورياً لم يحتج ، بيان ذلك ان العلم لا يحصل الا بعد (العلم بانتفاء اللبس في خبره) بأن يكون محسوساً لا اشتباه (٢) فيه (و) بعد علم انتفاء (داعي الكذب وذلك بان يكون المخبرون جماعة لا داعي لهم اليه وكما كان كذلك فليس بكذب وما لبس بكذب فهو صادق لعدم الوسطة (ورد بالمنع) لاحتياجه الى سبق العلم بذلك بل يحصل العلم أولاً ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل (٣) وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والا لزم في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم متساويين وكل منقسم متساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان

(قوله) ورد بالمنع لاحتياجه ، اللام متعلقة بالمنع وليست للتعليل والمعنى ورد بمنع احتياجه الخ ، (قوله) وامكان الترتيب ، أي ترتيب المقدمتين ليحصل الانتاج

(قوله) ليحصل الانتاج ، أي بالآخرة والا فليست بنتجيتين اه ح عن خط شيخه

الكلام أي هذي اه شرح تحرير والله أعلم (١) وميل الغزالي انه قسم ثالث اه عضد حاصل كلامه انه ليس أولياً ولا كسبياً بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين لانه قال في المستصفي العلم الحاصل بالتواتر ضروري يعني انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أن الوسطة حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوماً فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجتمعهم على الكذب جامع ، الثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يقتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه اه سعد الدين (٢) اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعني أن العقلي قد يشبهه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة اه سعد (٣) وتحقيقه ، أن العلم الحادث انما يقتقر الى العلم بسببه لا الى العلم بانتفاء سبب تقيضه لكن الضرورة اذا استقرت في الذهن غفل عن ملاحظة سببها فلم يحتج الى العلم بها الى ملاحظة ترتيبه على قانون الكسب وان احتاج الى ادراك السبب غير مرتب كما في الحدسيات فان الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ الى المطالب بلا ملاحظة ترتيبها والعلم التواتري من هذا القبيل وهو ظاهر كلام الغزالي وهو الحق واليه ينبغي رد كلام الفريقين اه شرح الجلال رحمه الله تعالى

الكل مركب منه ومن غيره والمركب من الجزء ومن غيره أعظم من الجزء فالكل أعظم من الجزء (وقيل بالوقف) للتعارض بين الأدلة وعدم تميز الصحيح منها عن غيره وهذا قول المرتضى الموسوي والامدي، وأما الثاني فن الشروط ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد، أما الشروط الصحيحة فتلاثة كلها في أهل التواتر وقد جمعها قوله (وشرطه (١) في كل مرتبة (٢) بلوغ المخبرين عدداً يمنع الاتفاق عادة مستندياً إلى الحسن) فالوفاة تكثر المخبرين وبلوغهم حداً يمنع الدابة من الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب، وثانيها استناد ذلك الخبر إلى الحسن لا إلى غيره كالعقل (٣) فإنه لا يفيد قطعاً، وثالثها (٤) استواء مراتب المخبرين وطبقاتهم في الشرطين الأولين فلا تحل مرتبة عنها (وضابطه) أي

(قوله) يمنع الاتفاق، أي يمنع ذلك العدد توافقهم على الكذب (قوله) كالعقل، نحو حدوث العالم اه (قوله) وضابطه الخ، هذا يبان لكيفية العلم بحصول هذه الشرائط يعني هل يتقدم العلم بها على العلم بالتواتر كما هو شأن العلم النظري ولا يتقدم عليه بل يكشف حصول العلم بالتواتر عن حصولها وهذا معنى ما في شرح المختصر حيث قال وأما كيف يعلم حصول هذه الشرائط فن زعم أنه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه فإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط فقول المؤلف عليه السلام والعلم بحصوله، من قبيل أعجبنى زيد وكرمه وضمير حصوله لشرط التواتر

(قوله) من قبيل أعجبنى زيد وكرمه، أي ما استند القمصل إلى شيء والمقصود استناده إلى ما عطف عليه ليفيد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه ولا كذلك العطف المعهود ولا الإبدال اه حسن ابن يحيى ح

(١) وشروط التواتر الصحيحة في المخبرين ثلاثة، أحدها تعدد الثقة بحيث يمنع التواطؤ عادة على الكذب، وثانيها الاستناد في أخبارهم إلى الحسن أي إحدى الخواص الخمس لا إلى العقل لما سبق ولا يشترط الاستناد إلى الحسن في كل واحد منهم وفي الشرح العبدى لأنه لا يتمنع أن يكون بعض المخبرين مقلداً فيه أو ظاناً أو مجازفاً وقال السبكي وعندى هنا وقفة اه المراد نقله من التحرير وشرحه (٢) قوله في كل مرتبة، إشارة إلى أنه شرط لتعدد الطريق في التواتر فإن لم تعدد كان متواتراً فيما حصل به الشرط ومن بعد آحادى، قال المحلى في شرح قول الجمع فيشرط ذلك في كل الطبقات أى في كل طبقة طبقة ليفيد خبرهم العلم بخلاف ما إذا لم يكونوا كذلك في غير الطبقة الأولى فلا يفيد خبرهم العلم ومن هذا يتبين أن التواتر في الطبقة الأولى قد يكون آحاداً فيما بعدها وهذا يحمل القراءة الشاذة اه المراد نقله من خط السيد اسمعيل ابن محمد اسحق رحمه الله (٣) نحو أن يخبر أن الله قادر وأنه ليس بحسم ونحو ذلك مما لا تعلق للحسن به اه منهاج (٤) قال بعض الأذكياء لا حاجة إلى هذا الشرط الثالث لأنه يحصل العلم بخبر التواتر بمجرد حصول الشرطين الأولين ألا ترى أنه إذا أخبر أهل التواتر عن لا يحصل العلم بخبره فإنه يحصل العلم بصدور مضمون ما أخبر به أهل التواتر عن نقله عنه وإن لم يحصل العلم بحصول ما نقله عن نقله عنه فليست أم اه من خط السيد صلاح الاختش * أراد عليه السلام باستواء مراتب المخبرين ما صرح به ابن الحاجب وشارحه العبد وصاحب الفصول من اشتراط استواء طرفي الناقلين وهما الأول والآخر والوسط وظاهر كلام ابن الحاجب اشتراط الاستواء الحقيقي واعتراض الإمام المهدي عليه السلام في المنهاج وضعف ذلك الاشتراط ولكن كلام شارحه العبد يقتضى أن ليس مراد ابن الحاجب المساواة الحقيقية فإنه فسر استواء الطرفين والوسط بقوله أعنى بلوغ طبقات المخبرين في الأول والآخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر فقله ما بلغ عدد التواتر يقتضى أن ليس المراد المساواة في بلوغ عدد التواتر في الثلاث المراتب لاني قد عددت كم صرح بذلك صاحب الفصول حيث قال واستواء عددهم في الطرفين والوسط في عدم النقص لذلك العدد عن أقل عدد يحصل العلم بخبرهم واحترز عن ذلك في شرحه بما لو أخبر واحد ثم أخبر بخبره بعد ذلك جمع عظيم كحديث تسكوا بالسبت أبداً فإنه لا يكون متواتراً قال وأما أنه إذا روى الحديث عشرة فلا بد أن ينقله عنهم عشرة فلا يشترط بل يكفي نقل خمسة عشر عن عشرة ونقل عشرة عن مائة وليس المقصود إلا كمال العدد اه ذكرت أن ليس المراد المساواة في مراتب المخبرين حقيقة بل في كمال العدد والله أعلم اه * هذا الشرط الثالث إنما يتم فيما وقع على أكثر

ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله عند القائلين بأن العلم الحاصل عن التواتر ضروري (حصول العلم) (١) بصدقه فإذا علم ذلك علم وجود الشرائط لا أن الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها خلافاً لمن يرى أنه نظري، (و) إذ قد عرفت أنه لا بد فيه من العدد فقد وقع (في أقله أي أقل ما يحصل به العلم) (أقوال) كبيرة (٢) فقليل يكفي في حصول العلم (أربعة) ذكر هذا القول صاحب الفصول (٣) إذ كم من أربعة يحصل العلم بقولهم دون ألف وقطع أبو الحسين البصري وأبو بكر الباقلاني والسبكي وغيرهم بأنه لا يحصل العلم بخبر الأربعة قال الباقلاني إذ لو افاده قول الأربعة الصادقين لافاده قول كل أربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تركية شهود الزني (٤) لكن تركيتهم واجبة بالاتفاق، أما الملازمة الأولى فلأن الحكم على الشيء حكم على مماثله، وأما الملازمة الثانية فلأنه إن علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التركية وإن لم يعلم بذلك لزم أن يعلم كذبهم (٥) لأن الفرض أن يحصل العلم بالصدق قول أربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي المزوم وهو قول أربعة صادقين وانتفاؤه ليس بانتفاء القول ولا بانتفاء الأربعة لوجودها فتعين أن يكون الانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين الكذب لعدم الوسطة وإذا تعين كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التركية لخلوها عن الفائدة، والجواب أن ما ذكره من الشرطية مبني على ما يجبي لهم من أن كل خبر افاد علماً بواقعة لشخص فثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة وكلية ممنوعة لأنه إنما يصح إذا تساوى الخبران في القرابين العائدة إلى أخبار الخبرين وأحوالهم والوقائع والسامعين من كل وجه، للعلم الضروري بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواؤها من كل وجه بعيد عادة وقولهم لأن الحكم على الشيء حكم على مماثله مسلم

(و) قوله) عند القائلين، قيد للضابط (و) قوله) في حصول العلم عنه، أي عن التواتر (و) قوله) سبق العلم بها، أي بالشرائط (قوله) أن يحصل العلم بالصدق، بكسر الصاد وتشديده اسم فاعل (قوله) فقد انتفى اللازم، أي العلم بالصدق (قوله) فينتفي المزوم وهو قول أربعة صادقين وتقرير الملازمة لو حصل قول أربعة صادقين لحصل العلم بالصدق لكن لم يحصل فينتفي المزوم وانتفاؤه لا انتفاء أحد أجزائه وهو الصدق لا انتفاء القول ولا انتفاء الأربعة فاذا انتفى الصدق تعين الكذب فلم يحتج إلى التركية (قوله) إذا تساوى الخبران في القرابين، هي ما عرفت مما قلناه سابقاً من الأحوال الأربعة اللازمة للخبر وكان ينبغي من المؤلف عليه السلام هنا بيان الفرق بين القرابين اللازمة والقرابين المنفصلة إذ لم يتقدم ذلك حتى يكفى الإجمال هاهنا

من مرتبة واحدة فاما ما وقع عليها فلا وكذا حد التواتر بأنه "تقل جماعة عن جماعة لا يظن تواطؤهم على الكذب أو يحيل العقل تواطؤهم الخ"، فانه لا يتناول ما وقع عليها فينظر والله أعلم أهم من خط السيد اسمعيل بن محمد اسحق (١) قوله حصول العلم الخ، قيل عليه العلم يستفاد من التواتر فثبت التواتر به دور واجيب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الحقيقية مثل الصانع مع العالم فإن قلت العلم من غير شبهة معلول أعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل اهـ خيالي من حاشية شرح العقائد (٢) المذكور منها هنا عشرة اهـ (٣) نسبة في تعليق الشرح إلى أبي هاشم اهـ شرح فصول (٤) وهذا ليس بشيء للتشديد في الزني ولهذا لا يجوز للشاهد أن يشهد بغير رؤية الأيلاج اهـ من شرح الجلال (٥) يقال لا يلزم من انتفاء العلم بالصدق العلم بالكذب لجواز ظن الصدق أو مرجوحية أو استواء طرفيه هو والكذب وبالجملة لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم إلا بدليل يرفع الأعم حتى يلزم العلم بالكذب فالتركية محتاج إليها مع عدم العلم والنظر بالصدق ومع ظن الصدق أن كان المخرج مجرد خف

(قوله) وقد أورد، أي أورد ما احتج به الباقلاني فنائب أورد ضمير طائد الى ما احتج به الباقلاني فيما تقدم على الجزم بعدم حصول العلم بخبر الأربعة وهو قوله فيما سبق لو أفاده قول خمسة صادقين لإفاده قول كل خمسة صادقين الخ، والمعنى وقد أورد على توقف الباقلاني في الخمسة احتجاجه في الأربعة فإنه يقتضي الجزم بعدم حصول العلم بخبر الخمسة أيضاً فلامعنى للتوقف فيها لأن الترتيب كالتجيب في الأربعة تجب في الخمسة والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم (قوله) قد يكون موجبا للعلم بدون الترتيب الخ، الذي في الجواهر جواباً على الباقلاني ما قلناه هذا إنما يرد على الباقلاني لو كان قائلاً بأن قول الخمسة في الشهادة يحتاج الى الترتيب مطلقاً كما كان قول الأربعة يحتاج الى الترتيب معاً تماماً لو قال بأن الأربعة في الشهادة بالترتيب تحتاج الى الترتيب مطابقاً وقول الخمسة في الشهادة قد لا يحتاج الى الترتيب مطلقاً لإفادته العلم وقد لا يحتاج اليها لعدم إفادتها العلم فلذلك ترددت في الخمسة فلا يلزم النقص وإذا احتاجت الى الترتيب فأنما يحتاج اليها للعلم عدالة الأربعة الذين هم أقل شهود الزنا عدداً من غير احتياج الى تعديل الخامس (قوله) أحاد، والعشرة عقد (قوله) بإسلام الذين يجاهدونهم وفي شرح الجمع في توقف بعث عشرين على إخبارهم بصبرهم وكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد

ولكن لا مماثلة مع الاختلاف، نعم إذا استوى الخبران من كل وجه حصل التماثل ويلزم الصدق ولكنه في غاية البعد (و) قيل لا يكفي أربعة بل لابد من (خمسة) (١) واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور، وقطع قاضي القضاة وأبو رشيد بنقصها عن العدد الذي يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها وحجة القاطعين بمثل ما احتج به الباقلاني وهو أنه لو أفاده قول خمسة صادقين لإفاده قول كل خمسة صادقين الى آخره، والجواب كالجواب، وقد أورد على الباقلاني (٢) واجيب عنه بأن خبر الخمسة قد يكون موجبا للعلم بدون الترتيب وقد لا يكون موجبا له فيعلم كذب واحد فتجب الترتيب لأن الخمسة ليس محالاً للعلم (٣) حتى يتساوى في كونها غير مفيدتين للعلم بأنفسهما بل لتعلم عدالة الأربعة (٤) وصدقهم بخلاف الأربعة (٥) فإنه يجب الترتيب فيه لأجل أن هذا القدر ليس محالاً للعلم فيعدل بالترتيب فلا تكون الترتيب مشتركة بينهما بل يختص بالأربعة (و) قيل أقل ما يحصل به العلم (سبعة) ذكره هذا القول أيضاً صاحب الفصول (٦) ولعله من مقالات الباطنية (و) قال الاصطخري أقله (عشرة) لأن مادون العشرة آحاد (و) قيل (اثنا عشر) كعدد النقباء في قوله تعالى «وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً» وذلك لأنهم نصبوا للتعريف بأحوال بني إسرائيل فلم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا (و) قال أبو الهذيل أقله (عشرون) لقوله تعالى «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين» وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم بإسلام الذين يجاهدونهم ويقاؤونهم

الضبط وغلبة المهور والنسيان وبمثل هذا يورد على ما يلي هذا القول فتأمل (١) عدد أولي العزم من الرسل على قول من فسرهم به وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اه برماوى وقد جمعهم أبو شامة فقال أولوا العزم نوح والخليل كلاهما وموسى وعيسى والنبي محمد اه (٢) يعني أنه أورد على الباقلاني ما تقدم في منعه للأربعة فكأنه قيل لم منع في الأربعة وتوقف في الخمسة فاجيب عنه بالفرق كما ترى اه (٣) بل هي محل له ولكن بمعنى أنها قد تكون موجبة له كما أنها تكون غير موجبة له بخلاف الأربعة فليست محالاً للعلم أصلاً، وتفسير محمية الخمسة للعلم بما ذكرنا يدفع ما لعله يفهم من مناقضة ذلك الظاهر مذهب الباقلاني اذهبوا قائل بالتوقف فإذا كان قائلاً بالتوقف فكيف يقال فتجب الترتيب لأن الخمسة ليست محالاً للعلم لأفهام هذه العبارة إفادة الخمسة دون الأربعة فمع حمل العبارة على ما ذكرنا يتدفع ذلك المفهوم الموهوم ويتلائم منطوقها والمفهوم اه سيدي احمد بن محمد اسحق رحمه الله اه (٤) ظن في نسخة بالخمسة اه (٥) فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأن امر الشهادة اضيق وبالاختياط أجدر اه سعد يريد أنه قد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأنه لا يلزم من الجزم بعدم حصول العلم بقول الأربعة في باب الشهادة الجزم بعدم حصوله بقول الأربعة في باب الخبر والرواية لأن أمر الشهادة اضيق وبالاختياط أجدر اه جواهر (٦) في حواشيه ولا يعرف لهذا القول وجه مناسبة إلا

العالم المطلوب في مثل ذلك (قوله) الى من يتواتر به امره، فيكون قوله ومن اتبعك عطف على الاسم العظيم وهو الله (قوله) والصحيح اختلافه، اختار هذا في القصول وابن الحاجب يعني فلا ينحصر في عدد مخصوص بل يختلف باختلاف الخبر الخ، قال في شرح المختصر وحواشيه وضابطه ما حصل العلم عنده وهو المختار لانا نقطع بحصول العلم بالتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا متقدماً ولا متأخراً أي لا قبل حصول العلم كما يقتضيه رأي من يقول انه نظري ولا بعده على رأينا ولا سبيل الى العلم به عادة لانه يتقوى الاعتقاد بتدرج كما يحصل كمال العقل بتدرج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك ونقطع أيضاً ان حصول العلم التواتري يختلف بالقرائن التي تنفق في تعريف مضمون الخبر والاعلام به وهي غير زائدة على القرائن المحتاج اليها في حصول العلم فتخرج الامور المنفصلة الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة لكون الخبر ﴿١٨﴾ المفيد للعلم بمعوتها غير متواتر بخلاف المفيد للعلم بمعونة القرائن الغير الزائدة بسبب اللازمة فانه متواتر

(و) قيل اقله (أربعون) لان الله تعالى قال «يا أيها النبي حسبك الله (١) ومن اتبعك من المؤمنين» وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلاً فلم يقدحوا لهم العلم لم يكونوا حسب النبي لاحتياجه الى من يتواتر به امره (و) قيل اقله (سبعون) لقوله تعالى (٢) «واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا» وانما خصهم لما صر (و) قيل في اقله (غير ذلك) كما قيل من انه ثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل غزوة بدر لان الغزوة تواترت عنهم كما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد أهل بيعة الرضوان قال في البرهان وهم الف وسبع مائة (٣) وهذه الاقوال (مما لا دليل عليه) (٤) وما ذكره ليس مما يتمسك به لانه لا يعد شبهة فضلاً عن ان يكون حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمدعي لا تدل على اشتراط تلك الاعداد في افادة العلم وذلك ظاهر (والصحيح اختلافه) اي عدد التواتر في تحصيل العلم (باختلاف الخبر) والمراد به الجنس وذلك في التدين والحزم والتزهد عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع تهم الاغراض والاطلاع

ما قيل في أصحاب الكهف اه (١) ان عطف قوله ومن اتبعك على الضمير فلا يكون كافهم وناصرهم الا وهم مؤمنون خلص يحصل العلم بخبرهم وان عطف على الاسم العظيم فلا يكونون كافين له صلى الله عليه وآله وسلم ويقرون فعلهم بفعل الله الا وهم مؤمنون ذكر معناه الاسنوي اه من خط المولى ضياء الدين قدس سره (٢) لأن الله تعالى قال «واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا» أي للاعتذار الى الله تعالى من عبادة العجل ولما عهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا قومه بما يسمعون فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك اه محلي (٣) لكن الذي في الصحيح عن البراء عازب وهو رواية عن جابر الف وأربع مائة وقال النووي انه الأشهر وعن سلمة ورواية عن جابر الف وخمسمائة وعن عبد الله بن ابي أوفى الف وثلاثمائة وقال الواقدي وموسى بن عقبة الف وستائة وقيل غير ذلك اه برماوى (٤) ويلزم

الزائدة بسبب اللازمة فانه متواتر داخل في المفيد بنفسه العلم بصدقه اه وقد ذكر المؤلف عليه السلام هذه القرائن اللازمة غير الزائدة بقوله باختلاف الخبر بكسر الباء الخ (قوله) والمراد به الجنس، يصبح نسبة الاختلاف اليه اذ لا يصبح نسبة الاختلاف الى الواحد (قوله) وذلك أي اختلاف الخبر، و(قوله) وفي انتقاء تلك الصفات، عطف على قوله في الدين بمعنى يختلف الخبرون في تلك الصفات وفي انتقائها فمنهم من وجدت فيه تلك الصفات فأفاد خبره العلم ومنهم من انتقت عنه فلم يقدح خبره

(قوله) عطف على الاسم العظيم وهو الله، وان عطف على المجرور فلا يكون الله كافهم الا وهم مؤمنون خلص يحصل العلم بخبرهم اه اسنوي (قوله) واختار هذا صاحب القصول صاحب القصول اختار كونه غير معلوم العدد بل يختلف واختار

ان اقل ما يفيد العلم خمسة اه حسن بن يحيى (قوله) لا متقدماً ولا متأخراً، أقول فيه بحث لأن من اعتبر العدد مخصوص في التواتر لعله يقول ان افادته العلم مشروطة بهذا العدد في الواقع ولا يلزم منه العلم به قبل او بعد والجواب ان الظاهر من حال من قال اقل عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا العدد العلم فان كان العلم الحاصل منه ضرورياً كان العلم بحصول هذا العدد حاصلًا بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظرياً كان مستفاداً منه فكان العلم الحاصل بالتواتر بعد العلم بحصول هذا العدد المعين، يشهد لما ذكرنا ما قال الشارح قبيل هذا حيث قال فن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله الخ، نعم ما ذكرناه احتمال قوي لكن الظاهر، انه لم يذهب اليه احد اه ميرزا جان (قوله) عطف على قوله في الدين، لفظ الهداية في التسدين اه ح

العلم (قوله) وذلك لاختلافهم في
تقرس آثار الصدق الخ، يعني وفي
انتفاء تلك الصفات ونحو ذلك (و) باختلاف (الخبر) وهو السامع فك من سامع
يحصل له العلم بخبر جماعة ولا يحصل لآخر بذلك الخبر وذلك لاختلافهم (٢) في تقرس
آثار الصدق والادراك والفطنة (و) باختلاف (الخبر عنه) (٣) اذ لا يخفى على الذكي ان
الاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر اقل او اكثر وكذلك اختلاف
الخبرين والسامعين (٤)، واما الشروط الفاسدة فقد بينها بقوله (واشترط الاسلام)
في أهل التواتر (والعدالة) فيهم (و) كون (المعصوم) منهم عند الامامية (٥) وابن
الراوندي وابن الهذيل لانه اشترط عصمتهم جميعاً أو وجود المعصوم فيهم (واهل
الدلة) عند اليهود (و) حصول (اختلاف النسب) فيهم (و) اختلاف (الدين) واختلاف
(الوطن)، وجميع ما ذكره (فاسد لحصول العلم بدونها) ضرورة وللجميع شبهة واهية
اما الاولان فلان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام، والعدالة ضابط الصدق
والتحقيق ولهذا اختص السامعون بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار
النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب
وكذلك الفسق مظنة الكذب فعدمها يكون شرطاً، وما ذكره باطل للقطع بأن

ان يقول القائل يمثل هذا في تسعة عشر لقوله تعالى «عليها تسعة عشر» وثانية لقوله تعالى «ولم يبق منهم
كلهم» واشباه ذلك مما لا ينحصر ويتكلف له مناسبات كما تكلف له في هذه المذكورات ولا قائل
به والله أعلم اه برماوى (١) الدخيل، والدخيل كقنقذ ودرم المداخل والمباطن اه قاموس
(٢) ولاختلافهم بين من يغلب على طبعه الانكار ومن يغلب عليه الانقياد ومن هو
متوسط في ذلك اه منقولة (٣) أى الواقعة مثل أن تكون امرأ خفياً أو ظاهراً غريباً أو مبتدلاً اه
(٤) زاد الشريف المرتضى وهو أن لا يكون السامع معتقداً لدلول خلاف التواتر والالم يفده
علماً وتعب بأن سامع التواتر إن كان مقراً بتواتره فانكاره مكابرة وإن كان منكراً له فالسبب
مستغنى عنه كذا في شرح القصول وقيل قول الشريف هذا لا بد منه اذ كم من أهل مذهب
يؤمنون بالتواتر وينكرون تواتره ولا حامل على ذلك الا تقرر خلاف مدلوله عندهم لأن العقائد
موردونة فن ذلك انكار المعتزلة لإمامة علي عليه السلام كما قال المرتضى وقيل ليس منه لأن
المعتزلة مقرة بتواتر خبر «من كنت مولاه» لكن ينكرون دلالة على الامامة بل يدل على فضله
ومن صورته انكار كثير لكرامات الاولياء مع بلوغ ذلك مبلغاً عظيماً وتصريح الكتاب والسنة
بذلك وانكار تأثير السحر والمسح على الحقيين ورفع اليدين في الصلاة قال العراقي خبر «من
كذب على متعمداً» رواه مائتان من الصحابة فيهم العشرة وقال السيد محمد بن ابراهيم خبر من
كنت مولاه روى عن مائة واربعة وخمسين طريقاً لا يعرفها الا أفراد من الحفاظ ومن التواتر
خبر الشقاعة وقال الحاكم خبر رفع اليدين رواه خمسون من الصحابة فيهم العشرة وخبر «أزل
القرآن على سبعة احرف» رواه عشرون منهم وخبر «أنت منى بنزلة هرون» رواه نيف وعشرون
وقل ما اتفق العلماء على مدلول أكثرها والله أعلم اه (٥) وهذا يقتضى ان لا يصح تواتر بعد
مضي اثبتهم الاحد عشر واستتار الثاني عشرو فيه مدافعة الضرورة ذكر معناه الامام المهدي

(قوله) والظاهر ان الاخبار من
اليهود، يقال والنصارى مطبقون
انها قتلته اليهود كما ذلك معروف
ولعله انما خص اخبار النصارى
لانتفاء داعي كذبهم بخلاف اليهود
والله أعلم افاده سيدى حسن بن
يحيى ح

أهل قسطنطينية (١) لو أخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وإن كانوا كفاراً، وأما دلالة الاجماع على الصدق فأنما اختصت بالمسلمين بالدلالة السمعية دون العقلية، وأما حديث النصارى فلا نسلم أن عدم العلم إنما كان للكفر والفجور لجواز أن يكون لاختلال في الاصل (٢) أو الوسط بأن لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات المذكورة، (٣) وأما الثالث فلأنه لو لم يكن المعصوم فيهم لم يمتنع الكذب، أما الملازمة فلأن غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد وإذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع. وأما بطلان اللازم فلأن تجوز الكذب يتنافى حصول العلم واحتجاجهم باطل، أما أولاً فلأنه نصب للدليل في مقابلة الضرورة لما مر من القطع بحصول العلم بقول الكفار، وأما ثانياً فبأن حكم الجملة يخالف حكم الاحاد وقد تقدم، وأما ثالثاً فلأنه لو كان كذلك لكان العلم حاصلًا بقوله بالنسبة إلى من سمعه لا بخبر التواتر، وأما الرابع فلأن أهل التواتر إذا لم يشتملوا على أهل الدلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما إذا اشتملوا عليهم فإن خوف مؤاخذتهم بالكذب تمنعهم عنه ولو صح ماذكروه لثبت غرضهم من إبطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا

عليه السلام في المنهاج ولم يرو مقالتهم عن أبي الهذيل وابن الراوندي اه وفي الزبدة للعالم الامامي وقول الخالف باشتراط دخول المعصوم افتراء لأننا لم نشترط دخول المعصوم الا في الاجماع اه (١) يضم القاف وسكون الميم المهمة وفتح الطاء المهمة وسكون النون وكسر الطاء الثانية وسكون الياء المثناة من تحت وكسر النون وفتح الياء الثانية وفي آخرها هاء وهي أعظم مدائن الروم بناها قسطنطين ملك الروم وهو أول من تنصر من ملوك الروم فسببت المدينة اليه ذكره ابن خلكان اه (٢) أي في المستند فانهم إنما استندوا إلى وهم لا إلى حس صحيح لقول الله تعالى (ولكن شبه لهم) ولا حاجة بعد ذلك إلى قوله والوسط اه شرح مختصر للجلال رحمه الله تعالى والله أعلم اه * الظاهر أن المراد بالاصل أول مرتبة من مراتب التواتر كما لا يخفى اه السيد احمد اسحق (٣) في بعض الحواشي مرجعه أي حديث النصارى إلى الاحاد فإن اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح ويتفق من مثلهم التواطؤ على الكذب فإن قيل تواتر الخبر بينهم بالصلب والصاب مما يماينه الجمع العظيم لدى لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، قلنا إنهم نقلوا الصاب بعد القتل والصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة ففي الطبائع فقرة عن التأمل في الصلوب والحلى تتغير بالصاب أيضاً وتشتبه لبعده مسافة النظر فعلم انه كما لم يتحقق النقل التواتر في قتله لم يتحقق في صلبه ولأن النقل التواتر بينهم في قتل رجل علموه عيسى وصلبه لكنه لم يكن ذلك الرجل عيسى في نفس الامر وإنما كان كما قال الله تعالى «ولكن شبه لهم» فإن قيل كيف جاز ذلك ووقع وهو يؤدي إلى الشك في حق غيره فلا يقطع بالاخبار المتواترة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لجواز أن يكون قد شبه لهم أي لاسامعين منه صلى الله عليه وآله وسلم ويؤدي إلى بطلان الايمان بالرسول عليهم الصلاة والسلام لجواز أن غيرهم شبهوا بالانبياء وكيف جاز ذلك والايمان بعيسى عليه السلام كان واجباً عليهم وما كانوا يعرفونه الا بالعيان فكان يجب الايمان بالشبه وهو كفر قلنا القاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير مستبعد في القدرة وفيه حكمة بالغة

(قوله) وإن كانوا كفاراً، قيل أهلها مسلمون الآن لكن لم يرد المؤلف عليه السلام الا على تقدير كفرهم (قوله) وأما دلالة الاجماع، هذا دفع لقولهم ولهذا اختص المسلمون بدلالة الاجماع الخ، (قوله) وأما حديث النصارى لعلم اليهود (قوله) حاصلًا بقوله أي بقول المعصوم بالنسبة إلى من سمع قوله (قوله) ليثبت غرضهم، أي غرض اليهود لأنهم هم المشترطون لأهل الدلة في حصول العلم وقوله من إبطال، بيان لغرضهم أي ليثبت غرضهم الذي هو إبطال العلم وقوله بمعجزات متعلق بالخبر المتواتر و (قوله) حيث لم يدخلوا أي من حيث أن اليهود لم يدخلوا في الاخبار بها أي في المخبرين بمعجزات عيسى صلى الله عليه وسلم او بمعجزات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم اذ ليسوا من السابقين لمعجزتهما بل هم منكرون لها وقيد الحثية لتعليل لقوله ليثبت غرضهم فإن التعليل احد استعمالات حيث

(قوله) لأنهم، أي اليهود هم أهل الذلة لا غيرهم علة لتكون هذه الحينية علة للسابق (قوله) بخبر أهل بلد من البلاد، هذا رد للشرط الأول أعني أن لا تحويهم بلد و (قوله) بل بخبر الحبيص، هذا رد لقوله ولا يحصرهم عدد ولعله أراد حبيص أهل كل بلد فهم منحصرون فيستقيم قوله بعد، هذا مع كونهم محصورين لكن ينظر في وجه العطف بل في قوله ﴿٢١﴾ بل بخبر الحبيص (قوله) والفرق

بين متوطن بقعة وأهل بلد لا ينحني يدفع بهذا ما يقال هذا الشرط قد أغنى عنه اشتراط اختلاف الوطن وقد جمع بينهما أيضاً ابن الحاجب ووجه الدفع أن اشتراط أن لا يحويهم وطن يخرج خبر أهل وطن كبغداد مثلاً سواء حوام بلد بأن يقيموا فيه أو كانوا متفرقين واشتراط أن لا يحويهم بلد يخرج خبر المقيمين في بلد سواء كانوا أهل وطن أم لا ويدخل خبر أهل وطن مع التفرق وفهم بعض النافذين أن المؤلف أشار إلى ما في القاموس من الفرق بين البقعة والبلد فنقل على كلامه ما نقله في القاموس البلد جنس المكان كالعراق والشام وفيه البقعة بالضم وتفتح القطعة من الأرض على هيئة التي له جنبها اه فجعل مدار الفرق في بريد البقعة والبلد (قوله) وقولهم، مبتدأ خبره قوله صحيح لما ذكر المؤلف عليه السلام أن الصحيح اختلاف العلم في التواتر باختلاف الخبر والخبر والخبر عنه أشار إلى دفع قول من قال كل خبر الخ اذمة تضاه

أن الاختلاف بذلك وضعير قولهم في المتن عائد إلى جنس القائلين وأما في الشرح فقد خصصه بأبي الحسين ومن معه ولم يتقدم لهم ذكر ولعله مبني على أن جنس المخالف صادق على أبي الحسين ومن معه لا تنقدم

صلوات الله عليهما وعلى جميع الأنبياء حيث لم يدخلوا في الاختبار بها لأنهم هم أهل الذلة والمسكنة لكنه باطل (١) لحصول العلم بأخبار العطاء أهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم هنا أسرع من حصوله بخبر أهل الذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة أهل الذلة به خستهم، وأما الخامس والسادس والسابع فلأن اتفاق النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل أيضاً للعلم بحصول العلم بأخبار متوطن بقعة واحدة وإن اتفقت أديانهم وأنسابهم كما ذكرناه في أهل تسطنطينية، وشرط قوم أن لا تحويهم بلد ولا يحصرهم عدد لمثل ما تقدم وهو أيضاً فاسد (٢) لأنه قد يحصل العلم بخبر أهل بلد من البلاد بل بخبر الحبيص وأهل الجامع (٣) الواقعة مع كونهم محصورين والفرق بين متوطن بقعة وأهل بلد لا ينحني (وقولهم) أي قول أبي الحسين البصري وأبي بكر الباقلاني ومن وافقهما كالشيخ الحسن الرصاص والقاضي جعفر بن أحمد (كل خبر) من جماعة (افاد علماء الواقعة) لشخص (فثله) أي مثل ذلك الخبر في العدد سواء كان أهل الخبر الثاني هم أهل الأول أم غيرهم يجب أن (يفيد العلم بغيرها) لذلك الشخص أول غيره قال أبو الحسين في المعتمد ومن حكمه أنه إذا وقع العلم بخبر عدد أن يقع بخبر من ساواه في ذلك العدد فإذا وقع العلم لعامل لزم أن يقع لكل عاقل وقال المؤيد بالله والمنصور بالله وأبو رشيد والصاحب الكافي وصاحب الجوهرية أن ذلك يجب في العدد الكثير فاما القليل فيجوز أن يقع العلم الخمسة دون خمسة ولشخص دون شخص هذا محصل الخلاف في هذا الحكم، وما ذكره أبو الحسين ومن معه فيه (صحيح أن تساوي) لافي العدد وحده كما ذكرناه بل لابد من تساوي الخبرين والواقعة والخبر (من كل وجه) لما علمت من تفاوت افادته العلم بتفاوتها (وهو) أي التساوي من كل وجه

وهي دفع شر الأعداء عن المسيح عليه السلام فقد كانوا عزموا على قتله فكان هذا دفع للمكره بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع الأذى عن الرسل وقد علم منهم أنهم لا يؤمنون فالتى شبه على غيره استدراجاً لهم ليزدادوا طغياناً وفي حق غيره مستبعد لما يؤدي إليه من التلبيس وعدم مقتضى ما ذكر فلا يحصل التجويز اه (١) أي ثبوت غرضهم اه (٢) عبارة فصول البديع والكل فاسد لحصول العلم الضروري وإن كان البعض مقلداً أو ظاناً أو مجازفاً وعند انحصارهم كأخبار الحبيص عن واقعة صديدهم اه (٣) كما لو أخبروا بسقوط المؤذن عن

ما يدل عليهم وعبرة ابن الحاجب وقول أبي الحسين والقاضي الخ،

(قوله) لكن ينظر في وجه العطف الخ، وجه العطف أن حبيص أهل بلد أخص من أهل بلد فيفيد الترتي وفي حاشية لصله قد الترتي إلى

(قوله) وأما الامر الثالث ، يعنى (٢٢) من الامور الثلاثة التى اشتملت عليها المسئلة (قوله) واختلاف

(بعميد) جداً لتفاوتها عادة ، وأما الامر الثالث فقد بين الكلام فيه بقوله (واختلاف الاخبار فى الوقائع) (١) يعنى ان المخبرين اذا بلغ عددهم الى حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التى اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم فى معنى مشترك بين مخبراتهم سواء كان الاشتراك فى ذلك المعنى على جهة التضمن كأن يكون داخلًا فى الوقائع التى اخبروا بها وجزءاً من كل واحدة منها أو على جهة الالتزام كأن يكون ذلك المشترك خارجاً لازماً لكل واقعة فانه (يفيد تواتر القدر المشترك) (٢) ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه ونظيره أكثر من ان تحصي (٣) (كشجاعة علي عليه السلام) فان الاخبار بوقايعه فى حروبه من أنه فعل يوم بدر كذا وقتل يوم احد كذا وهزم فى خيبر كذا ونحو ذلك يدل بالالتزام على شجاعته (٤) وذلك لان الشجاعة من المسكات النفسانية فيمتنع ان تكون نفس الهزم المحسوس أو جزءاً منه لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم والقتل فى الوقائع الكثيرة فتكون دلالة الهزم ونحوه فى الوقائع الكثيرة على الشجاعة بطريق الالتزام (٥) (و) من ذلك (جود حاتم) فان ما يحكى من عطائه من الخيل والابل والعين وغيرها (٦) يدل بالتضمن على جوده وجعلت هذه دلالة تضمنية من جهة الظاهر اذ الجود بالحقيقة يطلق على الملكة النفسانية وفى الظاهر يطلق على الأثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هاهنا ما هو الظاهر وهو اعطاء ما ينبغي لاعوض مطلقاً فيكون

الاخبار فى الوقائع ، هذه العبارة احسن من قول ابن الحاجب واذا اختلف المتواتر فى الوقائع اذ لا معنى لاختلاف المتواتر فى الوقائع فلذا حمله شارحه على اختلاف الاخبار فى الوقائع (قوله) فيمتنع ان تكون نفس الهزم المحسوس فلا تكون الدلالة مطابقة (قوله) لازمة لجزئيات الهزم ، هكذا فى الجواهر ولعله اراد بها لازمة لمجموع الجزئيات لا لكل فرد منها ويحتمل انه اراد انها لازمة لكل فرد كما هو مقتضى قوله سابقاً وجزءاً من كل واحدة منها وقوله لازماً لكل واحدة وسيأتى استيفاء الكلام فى ذلك ان شاء الله تعالى (قوله) لاعوض مطلقاً ، قيد الاطلاق ذكره فى الجواهر ولم يتعرض له السعد وقيد الاطلاق لا ينافي كونه جزءاً من الاعطاء الخصوص لانه انما ينافيه لو كان قيد الاطلاق شرطاً بأن يكون معناه بشرط عدم التقييد كما ذكروا ان الماهية بشرط لا شيء لا توجد فى الجزئيات وليس كذلك بل المراد بقيد الاطلاق لا بشرط شيء كافى الماهية لا بشرط شيء فانها توجد فى الأشخاص

النارة فيما بين الخلق كان اخبارهم مفيداً للعلم اه (١) الظاهر أن معنى فى الوقائع بالنظر الى الوقائع واعتبارها كما يدل على ذلك قوله عليه السلام فى الشرح لكن اختلفت اخبارهم بالوقائع فيكون كقولهم ما دل على معنى فى نفسه اه (٢) ويسمى المتواتر من جهة المعنى اه عضد (٣) قال فى التحرير وشرحه بعد قوله كأخبار علي رضى الله عنه فى الحروب وعبد الله بن جعفر فى العطأ مالفظة ولا شيء منها أى من اخبارها يدل على السجية أى الملكة النفسية يعنى الشجاعة والسخاء ضمناً اذ ليس الجود جزء مفهوم اعطاء الآلاف ولا الشجاعة جزء مفهوم ما ذكر فى حروب علي رضى الله عنه ولا يدل على السجية التزاماً الا بالمعنى الاعم للالتزام لجواز تعقل «» قاتلى الف بلا حضور معنى الشجاعة وأما وجود دلالة الالتزام بالمعنى الاعم فلانه اذا تصور مقابلة الآلاف ومفهوم الشجاعة وطلب الملازمة بينهما حكمها اه ثم نقل كلام العضد فى هذا البحث أعنى قوله اذا كثرت الاخبار فى الوقائع واختلفت الى قوله لم يبلغ درجة القمطع ثم نقل كلام السعد عليه ثم قال بعده فيما قيل والقائل ابن الحاجب اذا اختلف المتواتر فى الوقائع المعنوية ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام تساهل اه المراد نقله «» تعليل النهي دلالة الالتزام بالمعنى الاخص وهو كون الدال بحيث يلزم من تعقله تعقل المدلول (٤) وان لم يصرح بانه شجاع اه شرح فصول للجلال (٥) فقد دل اللزوم وهو الوقائع على اللازم وهو الشجاعة اه (٦) الثوب واقراء الضيف اه عضد ونظام وقوله يدل بالتضمن على جوده ، وان لم يصرح بانه كريم اه نظام فصول * فان العرف قض بأن نفس الاعطاء جود اه حاشية فصول قال الاسنوى بل الاعطاء لا الكرم والجود لعدم وجوده فى واحد ففهمه وعلى كلام

ما هو دون البلد فان الحبيج واهل الجامع قد حوهم المسجد الحرام والجامع ولعل الوقعة مما تعلق بهما والله اعلم اه حسن بن يحيى وفى حاشية المراد حبيج اهل البلد وم أخص من جميع اهلها اه من خطاح وغيره

(قوله) بل تكون من الدلالة الالتزامية، ولذا ذكر بعض شراح الفصول ان الحق كون المتألفين جميعاً من دلالة الالتزام (قوله) واعلم ان هاتين الدالتين الخ، قال في شرح المختصر واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو متواتر لأن احدهما صدق قطعاً بل بالعادة اه قد استفيد من كلامه امر ان الأول ان الواقعة الواحدة لا تدل على الجود ولا على الشجاعة وان كانت تلك الواقعة معلومة لأحدهما من المملكات النفسانية وهي لا تحقق الواقعة واحدة انما تحقق بمجموع تلك الوقائع الثانی ان القدر المشترك معلوم لأن كل واحدة من الوقائع معلوم بل بالعادة عند سماع مجموعها وما ذكرناه هو مقتضى ما في الجواهر فانه قال في بيان الأمر الأول ما حاصله ان الجود ملكة نفسانية او الاثر الصادر عنها ومن البين ان كل واحدة من الوقائع لا تتضمن الجود انما تتضمن اعطائه وكذا لا يستلزم شيء من وقائع علي كرم الله وجهه شجاعته لأنها أيضاً من المملكات فكل واحدة من الوقائع انما تتضمن محاربتة لاشجاعته فالقدر المشترك ما يلزم مجموع الاحاد من حيث هو مجموع ثم ذكر في بيان الأمر الثاني ما أورده المؤلف عليه السلام من التحقيق واما السعد فجعل كلامه ﴿٢٣﴾ شرح المختصر مفيداً لأمر واحد فقط وهو بيان ان الواقعة الواحدة

جزءاً من الاعطاء المخصوص (١) (فيكون دلالة كل واحد من خصوصيات الاعطاء عليه بطريق تضمن (٢) ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن دلالة كل اعطاء مخصوص عليه بالتضمن لان الملكة النفسانية يمتنع ان تكون جزءاً من الاعطاء المخصوص بل تكون من الدلالة الالتزامية، واعلم ان هاتين الدالتين المذكورتين في المتألفين (٣) معلومتان قطعاً من جهة التواتر وان لم يكن شيء من الوقائع الجزئية معلوماً قطعاً وتحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية المتعلقة بخصوصيات الوقائع لها حالتان حالة الانفراد وحالة الاجتماع وهي في حالة الانفراد لا تفيد علماً قطعياً اصلاً لا بخصوصية الشجاعة والسخاوة في المتألفين المذكورين ولا بالشجاعة والسخاوة المطابقتين وهما القدر المشترك بين الجزئيات لأنها باعتبار الانفراد من جملة أخبار الاحاد فلا تفيد علماً قطعياً واما في حالة الاجتماع فتفيد علماً

الاسنوي المتواتر هو العقل لا الشجاعة وكلام الجمهور بخلافه وهو الذي في شرح المنهاج لغير الاسنوي اه (١) فلا اعطاء المخصوص دل على ما في ضمنه وهو الاعطاء لا العوض اه (٢) ويمكن اعتبار ذلك في شجاعة علي عليه السلام اذا اريد بالمتواتر شدة البطش وغلبة الاقران فتكون تضمينه أيضاً اه والله أعلم (٣) هذه العبارة أولى مما وقع في شرح الشرح حيث قال وأعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة فلذا قال في حاشية ملا حبيب ميرزا جان أقول هذا الكلام منه يدل على انه اراد بالالتزام في الدلالة على الشجاعة وبالتضمن في الدلالة على السخاوة معنى واحد فاختلاف اللفظ لجرد التفتن فلا يتوجه ان السخاوة صفة لنفس مبدءاً

الأمر الثاني فقط وكأنه اعتمد ما افاده السعد وكأنه هو الأول لأن المقصود بالبحث هو الأمر الثاني وهو بيان ما يفيد العلم بالقدر المشترك لا بيان كون القدر المشترك حصل من المجموع او من الاحاد وأيضاً في الجمع بين الأمرين شبه المناقاة اذ مقتضى الأمر الأول ان الواقعة الواحدة لا تدل على القدر المشترك وان علمت ومقتضى الأمر الثاني انها لو علمت لانارت القدر المشترك كما يظهر بالتأمل فيما ذكره المؤلف عليه السلام في التحقيق كقوله بخصوصية الشجاعة والسخاوة وقوله بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة والله أعلم (قوله) لأنها باعتبار الانفراد الخ، علة لقوله لا يفيد علماً قطعياً

(قوله) لا تتضمن السخاوة، اراد بالتضمن ما يشمل الالتزام اه منه (قوله) بل القدر المشترك الحاصل الخ، هو الشجاعة والسخاوة اه سعد (قوله) انما تتضمن اعطاءه، أي اعطاء المعطي اه ح (قوله) ثم ذكره، أي صاحب الجواهر اه (قوله) كما يظهر بالتأمل، ينظر في ظهوره من كلام المؤلف ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه لعله يفهم من تعليل المؤلف بقوله لا باعتبار الانفراد الخ مفهومه امانه كانت من غير الأحادية لانفاذ العلم قطعاً اه حسن بن يحيى الكبيسي ح

(قوله) لأنها باعتبار القدر (٢٤) المشترك الخ، علة لافادتها القطع حال الاجتماع وقوله وباعتبار الخصوصية علة لعدم افادتها

القطع بالخصوصيات ولغناء الفرق في حال الاجتماع بين افادتها القطع بالقدر المشترك وعدم افادتها القطع بالخصوصيات امر بالتأمل والله أعلم (قوله) وله دليل لم يطلعوا عليه، أي له دليل صحيح لم يطلعوا عليه واستندوا الى دليل موافق له لكن سنده ضعيف مثلاً (قوله) ويلزم، هذا الالتزام جواب عن قولهم وله دليل لم يطلعوا عليه (قوله) في الاستناد، أي الى غير الدليل الصحيح (قوله) لا يقال الخ، هذا اعتراض على هذا الالتزام (قوله) ومنه المتلقى بالقبول على الاصح، هذا من المختلف فيه كما صرح به المؤلف عليه السلام هاهنا وفيما سبق فلا ينتظم حينئذ قوله على الاصح اذ يكون المعنى من المختلف فيه على الاصح وانما ينتظم لو كان المراد ومنه أي مما علم صدقه وكذا يأتي ما ذكرنا في قوله فيما يأتي ومنه على الاصح والله أعلم (قوله) أي كون أهل الاجماع الخ، هذا مبتدأ خبره قوله متضمن لصحة ما عملوا به وهذا تفسير للضمير في قوله لتضمنه ليعلم انه عائد الى مادل عليه قوله ما كانت الامة الخ وهو السكون

(قوله) هذا اعتراض الخ، الظاهر أنه اعتراض على أهل القول الاول لا على الالتزام اهـ قال اهـ شيخنا المغربي دامت افادته (قوله) فلا ينتظم حينئذ الخ لا عبارة على عبارة المؤلف عادت بركاته اذ جرد النظر

قطعيًا بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقين ولا تفيد علمًا قطعيًا بخصوصية شيء من جزئيات الشجاعة والسخاوة لأنها باعتبار القدر المشترك من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصية من جملة الاخبار الاحاد فتأمل، والثالث مما اختلف في العلم بصدقه قوله (ومنه) (١) - عند الاكثر (خبر الواحد اذا اجتمع على العمل بمقتضاه) أي وقع الاجماع من الامة او من العترة على العمل به واخذ الحكم عنه وذلك (للعصمة) للامة والعترة (عن الخطأ) فلو كان كذباً لكانوا مخطئين في الاستناد اليه (وقيل) انما يعلم صدقه (مع الحكم) من أهل الاجماع (بصحته) لخصمته عن الخطأ في الاحكام بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون العمل حقاً وله دليل لم يطلعوا عليه ويلزم منه تخطيهم في الاستناد، لا يقال فيلزم ان لا يجوز احداث دليل لانه يقال يجوز تعدد الادلة فلا تستلزم صحة دليل فساد آخر موافق له في الحكم، والرابع مما اختلف في العلم بصدقه قوله (ومنه) الخبر (المتلقى) (٢) بالقبول على الاصح وهو ما كانت الامة او العترة بين عامل به ومتأول (٣) له وذلك (لتضمنه الاجماع على الصحة) أي كون أهل

للافادة كما أن الشجاعة صفة لها لا مبدء للحروب والقتال وكلتا الداليتين التزامية فلما راد بالتضمن والالتزام هنا ما اردوا بقولهم هذا تصريح بما علم ضمناً وبعبارة اخرى هذا تصريح بما علم التزاماً وحاصله الفهم لا بالمطابقة ولا حاجة الى الاعتذار بأن هذا بالنظر الى الظاهر كما في شرح الشرح ولا يخفى أن الواقعة الواحدة تدل التزاماً على الشجاعة فامعنى قوله لا تتضمن والفهوم من شرح الشرح أن المراد أنه لا يحصل به العلم لانه لا يحصل به الظن والظاهر ان يقال لما كانت الشجاعة وانسكاوة من ملكات النفس فمن واقعة واحدة لم تدل عليها ما لم تكرر وقد مر ذلك فتذكر اهـ في شرح الفصول للجلال «تنبيه» اختلف في تعيين مثال تتضمن الى آخره فخذ اهـ (١) قالت لم يذكر صاحب الفصول هذا القسم وكأنه جعله من المتلقى بالقبول كما هو مقتضى تفسيره المتلقى بالقبول بما حكم بصحته المعصوم والله أعلم اهـ من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٢) أقول لا يخفى على المتأمل أن المتلقى بالقبول بالتفسير المذكور أعني كون البعض عاملاً به والبعض متأولاً له لا يتضمن الاجماع على الصحة وما ذكر في بيانه من قوله لو لم يصح لما عمل به بعض وتأوله آخرون غير مسلم اذ لا مانع من تأويل ما لم يصح وعدم الحاجة الى التأويل كما ذكر ليس مانعاً منه «نعم» وقد فسر صاحب الفصول المتلقى بالقبول بما حكم بصحة المعصوم أي ما اخبر به أو عمل به كما فسر في الهامش ولا اشكال في تضمنه الاجماع المذكور وهذا هو المناسب لقوله وأما الخبر العامل به الاكثر فانه مقابل لما عمل به الكل فليتأمل والله أعلم اهـ من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله * قال السيد محمد بن ابراهيم الوزير في العواصم مالفظة أنه لا طريق الى العلم بأن الحديث المتلقى بالقبول هو بنفسه لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانما يقطع بأنه معنى لفظه عند من يقول ان المتلقى بالقبول يوجب الصحة وانما قلت بذلك لانه يجوز أن يكون الصحابي أو غيره قد روى الحديث بالمعنى ولا وجه للقطع بارتفاع هذا الاحتمال والله أعلم اهـ * لا يخفى انه يرد على المتلقى بالقبول ماورد على الاجماع من التشكيك في إمكان الوقوع وإمكان العلم والله أعلم اهـ من خط السيد صفي الدين احمد بن اسحق قدس سره اهـ (٣) لا بد من زياده قيد آخر وهو أنه تأوله

(قوله) واجماع التابعين لاجبة فيه لجواز اجماع أهل العصر الثاني الخ ، يعني ان اجماع التابعين على قول الأكثر من الصحابة كاجماع أهل العصر الثاني على احد قولي أهل العصر الأول وهو لا يدل على ان احد قولي العصر الأول حجة فكذا فيما نحن فيه غاية الامر ان احد قولي الصحابة فيما نحن فيه قول الأكثر منهم (قوله) لا يعتمد مثلها الكذب ، ذكر المؤلف عليه السلام هذا القيد بناء على ان العلم بصدق الخبر فيما ذكر استدلالاً لا حادي فقيم بهذا القيد ما سيأتي من الاستدلال بقوله فاذا لم يميز ان يخبروا الخ ويوافق ما روى في حواشي الفصول من التصور بالله انه استدلال ولذا قال في المنهاج هو من مقدمات كسائر الاستدلالات واما ابن الحاجب وغيره فلم يذكروا هذا القيد لأن العلم عندهم بصدقه مادي ولذا قال في شرح المختصر لأن سكوتهم وعدم تكذيبهم مع علمهم بالكذب الخبر بمنزلة عادة ثم قال لا يقال لعلمهم ما علموا او علمه بعضهم اوجيهم وسكتوا لانا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة (قوله) بالوكن ، متعلق بقوله خبر (قوله) ظاهراً مكشوقاً ، كقتل الخطيب على المنبر لا خفياً كخبر غريب لا يقف عليه الا الافراد (قوله) ولا مانع يصرفهم ، يعني وعلم انه لا مانع الخ فهو عطف على معنى ماسبق (قوله) وهم عالمون حال من ضمير يخبروا (قوله) لم يميز ان يسكتوا ، جواب اذا (قوله) ولا ان النفوس الخ ، استدلال آخر على العلم بصدقه لكن هذا انما يعلم بالعادة فكأنه اشارة الى ما بنى عليه ابن الحاجب من انه علم مادي (قوله) ومتى كنت ، أي الجماعة عنه أي عن التكذيب (قوله) ضرراً ، ﴿ ٢٦ ﴾ فيندفع الضرر بالتكذيب (قوله) فاذا لم يصرف عنه ، أي عن التكذيب

أجمع أكثر الصحابة على العمل بوجوبها وانكروا على من خالف فيها صار كل واحد منهما حجة متبعة احتجاج بنفس المتنازع كما لا يخفى واجماع التابعين لاجبة فيه لجواز اجماع أهل العصر الثاني على احد قولي الأولين كما سبق ، والخامس مما اختلف في العلم بصدقه قوله (ومنه خبر) الواحد (في) مشهد (جماعة لا يعتمد مثلها الكذب) (١) بما لو كان لعمومهم) وذلك بأن يكون الخبر به ظاهراً مكشوقاً لا لبس فيه (ولا مانع يصرفهم) (عن تكذيبه) من تدب (٢) او رغبة او رهبة فسكت ذلك الجمع الكثير (ولم يكذبوه) فانه يعلم صدقه لان سكوتهم عن تكذيبه كالاخبار بتصديقه (٣) فاذا لم يميز ان يخبروا بصدقه وهم عالمون بكذبه لم يميز ان يسكتوا ولان النفوس ميالة الى تكذيب الكاذب ومتى كفت عنه وجدت من الكف ضرراً فاذا لم يصرف عنه صارف وجب ان تكذبه بأجمعها او بعضها ان كان كاذباً ، والسادس مما اختلف في العلم بصدقه قوله (ومنه على الاصح ما اخبر به بحضرة عليه السلام

صارف يقاوم ضرر الكف ، لا يقال ما ذكر من الاستدلال يستلزم ان يكون كل اجماع سكوتي قطعياً وقد تقدم خلافه لانا نقول الذي تقدم فيما لم يعلم ان سكوتهم عن رضاً وما ذكر هنا فيما علم فان خبر الواحد بالخبر المذكور الجامع لما ذكر من الشروط يقتضي العلم بأن سكوتهم عن رضاً او نقول ما تقدم في المسائل الاجتهادية فيحتمل ان يكون السكوت في حال النظر والبحث بخلاف مانع فيه فان الخبر اخبر عن أمر ظاهر لا يقدر فيه ذلك الاحتمال (قوله) ومنه على الاصح ، اشارة الى خلاف ابن الحاجب والامدي انه لا يدل سكوتهم صلى الله عليه وآله وسلم على صدق

(١) هذا يستلزم أن كل إجماع سكوتي يكون صدقاً قطعياً اه (٢) كان يكذب لمصاحبة دينية فيكف السامع عن التكذيب تدبنا اه (٣) وأعلم أن هذا تواتر سكوتي نظير الإجماع السكوتي والمراد بالخلق الكثير ما يبلغ عدده حد التواتر اه ميرزا جان

الخبر لجواز ان يكون صلى الله عليه وآله وسلم قد بينه او ماسمعه او نحو ذلك مما ذكره في شرح المختصر لكن اطلق ابن الحاجب المسئلة ولم يقيد بما ذكره المؤلف عليه السلام من الامور المفيدة للعلم فلهذا اختار ابن الحاجب عدم دلالة السكوت على الصدق حيث قال اذا اخبر واحد عن شيء بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكره لم يدل على صدقه قطعاً اما المؤلف عليه السلام فانه قيد اذنه للعلم بأن يدعي الخبر بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم علمه بالخبر به يعني يقول بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عالم به قال في شرح الجوهرة اذ لم يدعي العلم لم يدل اذ هو عليه السلام غير محيط علمه بالامور جميعاً الى آخر ما ذكره المؤلف من الامور التي قيد بها واستدل لذلك في شرحه فلا ينبغي ان يجعل خلاف ابن الحاجب فيما ذكره المؤلف عليه السلام ، وما اختاره المؤلف عليه

(قوله) وهو لا يدل على احد قولي العصر الأول حجة ، انما يظهر من المعلوم صدقه اه حسن عن خط السياف (قوله) فهو عطف على معنى ماسبق انما يظهر انها جملة حالية فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) لجواز ان يكون صلى الله عليه وآله وسلم قد بينه ، واعلم انه لا يفيد انكاره اه عطف

السلام هو الذي يبنى عليه في الفصول وجمع الجامع لكن مع تقييده بأن يكون مما يتعلق بشريعته أو معجزاته أو من لا يعلم إلا من جهة كخبار الآخرة وبنائه عليه في جمع الجوامع (قوله) مع دعوى علمه أي مع دعوى الخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم علمه يعني إن الدعوى المذكورة كانت بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم وفي بعض النسخ هنا ما لفظه ومع حمل كلام المؤلف عليه السلام على هذا يدفع ما يقال لا فائدة لا شراط هذه الدعوى والذي في شرح الجوهرة كان يقول زيد في الدار مع دعوى علمه صلى الله عليه وآله وسلم بذلك فسكوته دليل على صدقه وإن لم يدع العلم لم يدل اذهو عليه السلام غير محيط علمه بالأمور جميعاً قال وقد ضرب ﴿٢٧﴾ عليه (قوله) أو دنيوياً، كان يقول باع

مع دعوى علمه به أي دعوى الخبر علم النبي ﷺ بما أخبر به (مطلقاً) دينياً كان أو دنيوياً (أو) مع (عدمها) أي دعوى العلم (إن كان) الخبر به (دينياً) لم يعلم (من الدين) (خلافه أو علم) (خلافه) (و) لكنه (يجوز تغيره) بأن لا يمنع من جواز نسخه مانع (أو) كان الخبر به (دنيوياً) لا يخفى عليه) بأن يكون ظاهراً لا لبس فيه (ولم ينكره) (فإن أمساكه عن انكار ما هذا شأنه يدل على صدقه، وحاصل ما ذكرناه أن الخبر ما أن يدعي علم الرسول ﷺ بما أخبر به أولاً أن كان الأول فسكوت النبي عليه السلام عن الرد عليه مع كونه كاذباً (١) يقضي بصدقه فكان دليلاً عليه وإن كان الثاني فاما أن يكون دينياً أو دنيوياً وعلى الأول أما أن يعلم خلاف ذلك من شرعه أولاً أن لم يعلم فسكوته دليل الصدق والا كان إيهاماً في الدين وإن علم فإن كان مما يجوز تغيره فكذلك والا فلا يدل على الصدق لجواز أن يكون مما لا يؤثر فيه الانكار كمن كفى كفر إلى كنيسة، وعلى الثاني أن عامنا أنه لا يخفى عليه صدق الخبر من كذبه فسكوته دليل الصدق والافصح لما فيه من السكوت على المنكر والإيهام، (فصل ١٠) والعلوم كذبه) منه (ما كذبه التنزيل (٢) أو الرسول ﷺ (أو جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة) والسكل ظاهر (وما علم خلافه برودة) كقول القائل النار باردة (أو نظراً) كقول القائل العالم قديم (وما نقل (٣) عنه)

(١) لا يخفى أنه لا حاجة ولا صحة لقوله مع كونه كاذباً فالصواب إسقاطه اه من خط السيد صلاح لو قال لو كان كاذباً اه لا يخفى بقاء الإشكال على هذه العبارة فالصواب حذفها كما ذكره المحقق الأول اه السيد أحمد بن زيد الكعبي (٢) أقول كأن المراد ما صرح التنزيل بتكذيبه كقوله « والله يشهد أن المنافقين لكاذبون » أو أخبر بنقيض ذلك الخبر فقوله كذب مراد به كلاً معنييه الحقيقي والجازي اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٣) في شرح أبي زرعه على الجمع عند الكلام على أنواع الخبر المقطوع بكذبه ما لفظه الرابع الخبر المقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد استقرار الاخبار إذا قش عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا صدور الرواة ذكره الامام فخر الدين وسبقه إليه صاحب المعتمد وكان القرا في يشترط استيعاب الاستقرا بحيث لا يبقى ديوان ولا راو الا وكشف امره في جميع الاقطار والارض وهو عمر أو متعذر

بأن يكون قديماً الحكم قبل ذلك والخبر معاند لا يمنع فيه الانكار اه وقد يتكلف لمطابقته لما نحن فيه بأن يقال المراد أنه أخبر بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم بتحليل مضي كافر إلى كنيسة ولم ينكره لأن السكوت لا يدل على الصدق لأن انكار التحليل مما لا يؤثر في ترك الكافر للاستمرار على المضي إلى الكنيسة فالحكم المخالف هو التبريم وهو لا يجوز تغيره أو يقال المراد من قوله كفى كفر هو التشبيه لا التحليل أي لا يجوز أن يكون الخبر مما لا يؤثر فيه الانكار لخبره كما أن مضي الكافر لا يؤثر فيه انكاره (قوله) وعلى الثاني، وهو أن يكون دنيوياً

عليه السلام (بعد تدوين (١) الاخبار) واستقرار السنن (ثم بحث عنه) بحثاً بليغاً (فلم يوجد في بطون المصنف (٢) المدونة لجمع الاحاديث (ولا) في (صدور (٣) الحفاظ) الذين اشتهروا بالسنة النبوية والتعبوا نفوسهم في ضبطها وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دوت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد علمنا كذبه كما اذا قال الراوي هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه (ومنه في الاصح (٤) خبر (الواحد) المنفرد (بما تتوفر الدواعي الى نقله وشورك فيه) بأن يطلع عليه الجهم الغفير واما اذا كان مما لا يقف عليه الا الافراد فلا يدل الانفراد على الكذب، وتوفر الدواعي الى نقله (اما لتعلقه بالدين) أى بأصل من اصوله والا لم تتوفر كما يجي ان شاء الله تعالى وذلك (كأصول الشريعة) كصلوة سادسة يتفرد بنقلها واحد او اثنان وكالخبر بالنص على امامة ابي (٦) بكر وعلى امامة الاثني عشر (او) يكون توفر الدواعي الى نقله (لغرابته كقتل خطيب على منبر) في مسجد الجامع يوم الجمعة اذا

وقد ذكر ابو حازم في مجلس هرون الرشيد حديثاً وحضره الزهري فقال لا اعرف هذا الحديث فقال اعرفت حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانه قال لا قال فنصفه قال ارجو قال اجعل هذا في النصف الذي لم تعرفه هذا وهو الزهري فاطنك بغيره «نعم» ان فرض دليل عقلي أو شرعي يمنع منه عاد الى ماسبق قلت ليس هذا بما نحن فيه لأن الكلام بعد استقرار الاخبار كهذه الازمنة وقبلها بعد لما دوت الاحاديث وضبطت واما في الاعصار الاولى فقد كانت السنة منتشرة لا تنتشر اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الامصار بحيث لا يفتش الآن على الاحاديث من صدور الرواة وانما يرجع الى دواوين الاسلام الحديثية وهي معروفة بحسرة فلم يوجد فيها لا يقبل من راويه ومن العجب قوله في هذه الحكاية ان الزهري وابطاحزم اجتماعاً في مجلس هارون وقدما قبل مجيء الدولة العباسية وانما كان اجتماعهما في مجلس سليمان ابن عبد الملك اه والله اعلم (١) قال ابن دقيق العيد وفيما قالوه نظر عندي لانهم ان ارادوا جميع الدفاتر وجميع الرواة فلا حاطة بذلك متعذرة مع انتشار اقطار الاسلام وان ارادوا الاكثر من الدفاتر والرواة فهذا لا يفيد الا الظن القوي ولا يفيد القطع اه زركشي (٢) قال في الفصول فلم يوجد عند اهله غير مستثنين في فقده ورده الى أصل مرفوض اه قلت ومن الاصل المرفوض الذي استمدوه ان لا يقبلوا رواية ماروته الشيعة وهذا التمسك لازم اه (٣) هذا قول المحدثين وجعلوا جهل الحفاظ قادحاً فيه وقال الفقهاء يقبل اذا كان راويه عدلاً وجهل الحفاظ لا يقدح فيه اذ هم بعض الامة اه حوائبي الفصول قوله قادحاً فيه قد علم من هذا انهم لم يقطعوا بكذبهما اذ القدح لا يلزمه القطع بالكذب اه واختاره الامام المهدي عليه السلام واضطر الى ذلك الكلام السابق في البحر فانظر واعجب اه حاشية فصول (٤) في فصول البدائع مانعة، انقسم الثاثة خبر الواحد وهو ما لم ينته الى حد التواتر والشهرة وليس تعريفاً بل يساويه لسبق العلم بهما وقيل خبر ائمة الظن ولا ينكس لأنه قد لا يفيد الظن الا ان يزداد في الحدود لعدم الاعتداده في الاحكام فلا يرد، والفرق بين التعريفين ان الثاني يتناول المشهور دون الاول اه (٦) قلت جعل هذا النص مما يتعلق بالدين بأعلى أن مسألة الامامة من اصول الدين التي يلزم مرقها وذلك مما قلده فيه الآخر الاول وليت شعري ما الدليل على ذلك والله اعلم اه من خط السيد صالح

(قوله) بعد تدوين الاخبار ، الى قوله ولا صدور الحفاظ قيل في القطع بكذب ما هذا حاله نظر اذ غاية الظن ذكر معناه اثر كشي عن ابن دقيق العيد (قوله) كما اذا قال الراوي الكاف للتشبيه لا للتشثيل كذا نقل (قوله) المنفرد اراد بالمنفرد الذي لم يشارك فيما خبر به مما تتوفر الدواعي الى نقله وان كان اثنين أو ثلاثة مما لا يفيد العلم التواتري ويؤيده قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي واحد أو اثنان فقوله بما تتوفر الدواعي الى نقله متعلق بالمنفرد (قوله) وشورك فيه ، أي شاركه فيما يدعيه سبباً للعلم خلق كثير (قوله) كما يجي ان شاء الله تعالى يعني قريباً حيث قال واما التصريح

(قوله) متعاقب بالمنفرد ، بالنظر الى الشرح وبالنظر الى المتن بخبر اه ح من خط شيعة

(قوله) كعارضة القرآن ، أي كما لو ادعى أن القرآن قد عورض إذا السكلام في نقل المعارضة لا في نفسها ولهذا قال المؤلف لو أخبر بها مخبر
(قوله) وإن بين مكة الخ ، عطف على الماه في مدعيها ولعله عطف على المعنى ولهذا قال المؤلف عليه السلام وكذب من ادعى لثلاثين المطف على الجور
يغير إعادة الخافض (قوله) لكنه أي القول بأن القرآن قد عورض وقوله لأنه علة لعدم ﴿٢٩﴾ النقل وضمير لنقلها للمعارضة الدالة

عليها قد عورض (قوله) والفروض
خلافه أي أن توفر الدواعي
لا يوجب نقلها متواتراً عندكم كما
سيأتي في قوله فحكموا بأن الانفراد
الح (قوله) أن لم يعلم انتفاء الحامل
حاصل ما ذكره المؤلف عليه السلام
أن مجرد كون الواقعة صادرة بشهد
عظيم مع توفر الدواعي على نقلها
لا يوجب نقلها متواتراً إنما يجب النقل
بحسب ارتفاع الموانع وربما كفى
للعالمين بها مانع حاصل على الكتمان إذ
الحوامل المقدرة كثيرة الخ (قوله)
وإذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل
المقدرة لم يحصل الجزم بانتفائها
أي الحوامل هذه العبارة يلزم منها
اتحاد الشرط والجزاء وهي مأخوذة
من الجواهر مع تصرف ولفظه
فهنا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل
المقدرة إذ لا يمكن ضبطها فلا يحصل
بانتفائها جزم اه فتقوله جزم أي
جزم بالكذب فلو قال المؤلف لم
يحصل الجزم بانتفائها لكان صواباً
وقد اعتمد المؤلف عليه السلام
هـ. هذا في قوله وبانتفائه أي العلم
ينتفي الجزم بكذبها أي كذب الأخبار

(قوله) وإن بين مكة الخ ، يعني في
المتن اه ح (قوله) لكنه ، أي
القول بل الظاهر أن الضمير يعود
إلى كون القرآن قد عورض كما يفهم
من عبارة العبد اه ح قال اه شيخنا الميرزا طاب الله (قوله) ولفظه الخ ، ينظر كيف كلام الجواهر وكيف ترتيبه فان كلام القاضي لا يخلو
شيء لعدم فهم المراد اه ح عن خط شيخنا ولفظه حاشية الظاهر اتحاد كلام المؤلف والجواهر والمراد بعدم حصول العلم مطلق العلم من غير جزم
بل مجرد حصول الصراحة في الذهن وبعدم حصول الجزم بالعلم مع الحكم والجزم في كلام المحقق بخط اه حسن ينحى الكبري (قوله) فلو قال

انفراد بنقله واحد أو اثنان (أو) يكون التوفر (للمجموع) من التعلق بأصل من أصول
الدين والغرابة (كعارضة القرآن) لو أخبر بها مخبر وإنما جعل من المعلوم كذبه للقطع
بكذب مدعيها أي معارضة القرآن (و) كذب من ادعى (أن بين مكة والمدينة
مدينة اعظم منها) فلو لم يجب تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما تتوفر الدواعي على
نقله لجاز أن يقال إن القرآن قد عورض وإن بين مكة والمدينة اعظم منهما لكنه لم
ينقل لأنه لا موجب لنقلها يقدر الاتوفر الدواعي والفروض خلافه وخالف في ذلك
الإمامية والبكرية ذهباً منهم إلى أن النبي ﷺ نص نصاً جليلاً على إمامة الأئمة
عشر وإمامة أبي بكر ولم ينقل نقلاً متواتراً مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي على
نقله فحكموا بأن الانفراد بما هذا شأنه لا يدل على الكذب ، واحتجوا بأنه لم يعلم
انتفاء الحامل على الكتمان للخبر لم يحصل الجزم (٢) بالكذب والمقدم حق فكذلك
التالي ، بيان حقيقة المقدم أن الحوامل المقدرة على كتمان الأخبار كثيرة كالخوف
والتهاك في الملك والحسد وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه من الأغراض الحاملة على
السكوت والكتمان وإذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة لم يحصل الجزم
بانتفائها وبانتفائه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك لم ينقل النصاري كلام المسيح في المهد
نقلاً متواتراً مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر وتسييح الحمصي
وحثين الجذع وتسليم الغزاة (٣) وغيرها من المعجزات النابتة بالأحاد مع أنها من

الاحفش رحمه الله تعالى اه (١) قوله وإن بين مكة والمدينة الخ ، قيل قوله وإن بين مكة الخ ،
عطف على ضمير مدعيها المضاف إليه ولا يخفى أنه فاسد للقطع بأنه مقابل لقوله كعارضة القرآن
معطوف عليه لا من متعلقاته كما يقتضيه عطفه على ضمير مدعيها وهذا بناء على كون قوله
للقطع بكذب مدعيها من متن الكتاب ولعل الصواب كونه من الشرح كما تراه في هذا
النسخة فحينئذ لا شبهة في الكلام فتأمل والله أعلم اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله
تعالى يتأمل فالظاهر من صيغ عبارة المصنف الأول ولا فساد فيه مع التأمل اه (٢) هذا
الكلام يستلزم اتحاد الشرط والجزاء أن اريد بالجزم مرادف العلم وإن اريد به ما يتناول جميع
أنواعه من الجهل المركب والعلم بالمعنى الآخر فانتفاء الآخر لا يستلزم انتفاء الاصح إلا أن
يقال إن المراد من العلم هنا مطلق التصديق ومن الجزم اليقيني والله أعلم اه (٣) الظاهر أن
يقال الغزال إذ المراد الظبية ولا يقال غزاة بناءً على التأنيث إلا لشمس كما تشهد به كتب اللغة

الغريب ولم يتواتر ايضاً ما يتعلق باسم الدين مع توفر الدواعي الى نقله كافر الادلة
وتنزيها وافراد الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلوة وتركها (و)
الجواب ان (قولهم لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان) المدعى حقيقته (ممنوع) فان
انتفاء الحامل يعلم بالعادة (١) كالحامل على اكل طعام واحد فانه معلوم الانتفاء عادة
واما كلام عيسى عليه السلام في المهد فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم عدم النقل
تواتراً وعدم التواتر بالنسبة اليها يجوز ان يكون لانتفاء (٢) المخبرين في الوسطا وفي
الطرف الاخير وان جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضاً (٣) لخروجه مما نحن فيه وهكذا
الكلام في المعجزات ، ماكثر شاهدوه تواتر وما قل فقير محل النزاع (٤) مع اننا لنسلم انها
مما توفر الدواعي على نقلها لاغناء القرآن عن نقلها اليها وذلك انه لما اشتهر وهو
أعظم المعجزات (٥) واقواها ضعفت الدواعي الى نقل غيره ، واما الفروع (٦) فليست
بما ذكرناه لعدم الاصاله (٧) فيها والغرابه ولو سلم فالاستمرار والتكرار أغنى عن النقل
وذلك انها انما تنقل لتعليم من لا يعلم والاستمرار كاف في ذلك (وليس منه) (٨) اي مما
نحن فيه (حديث الغدير والمنزلة ونحوها للتواتر لمن بحث) في كتب الحديث فان
من اطلق نفسه عن وثاق العصبية علم تواترها :

أما حديث الغدير

فأخرجه المحامي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي بن ابي طالب مولى من كنت مولاه

اه منقولة وفي الصباح يقال غزال للمذكر وللانثى غزالة اه (١) التحقيق في هذه المسئلة ان
يفصل ويقال لو كانت الواقعة مما علم عادة انتفاء الحوامل في عدم نقلها كما اذا كان بين مكة
والمدينة مدينة اعظم منهما فاذا نقل أحداً كان كاذباً قطعاً اذ من المعلوم مادة انه لاحامل لهم على
عدم النقل لو كانت وان لم يكن من هذا القبيل بان كان لهم فائدة في عدم النقل أو خوف أو غير
ذلك فلا نعم الكذب قطعاً نعم يبعد الصدق في مثله ولا يخفى ان هذه الوجوه وان كان بعضها
بعيداً في الكل فليس يبعد في البعض ويحصل به الغرض فتأمل جداً اه ميرزا جان والله أعلم
(٢) يفهم منه ان توفر الدواعي الى النقل لا يلزم في كل مرتبة ولا يخفى انه يقود الى تجويز
نقل معارضة القرآن بنقل متواتر لم يصل اليها فيلزم القطع وانتفاء المعارضة تأمل اه من خط
كاتبه السيد صلاح الاخفش رحمه الله تعالى (٣) اذ ليس مما تتوفر الدواعي على نقله اه
نيسابوري على المختصر (٤) قال صاحب جوهره التحقيق المعجزات المذكورة للنبي صلى الله
عليه وآله وسلم ان جرت بالليل والنهار في غير مشهد جمع عظيم فلا ترد نقضاً وان جرت بمشهد
جمع عظيم فانما لم تنقل متواتراً للاستغناء بواسطة القرآن الى آخر ما ذكره اه وهو معنى ما في
الكتاب ع برطي (٥) لأنها انما تنقل لتستمر بين الناس وقد استغنى عنها وعن استمرارها
بانقرآن الدائر على كل لسان في كل مكان اه عند (٦) واما الفروع كأفراد الاقامة والحج
وترك البسملة اه نيسابوي على المختصر (٧) أي ليست من أصول الشريعة اه ولا تتوفر الدواعي
الى تمامها اه نيسابوري (٨) قوله ، وليس منه حديث الغدير الخ ، ظاهر ما سياتي من

المؤلف عليه السلام الى ابطال
ما جعل دليلاً على حقيقته بقوله فان
انتفاء الحامل الخ (قوله) واما
كلام عيسى عليه السلام اعتمد
المؤلف عليه السلام ما في شرح
المختصر وقد اعترضه الشارح
العلامة بأنه لا معنى ليكون لنقل
قطعياً بتقدير وآحاداً بتقدير لانه
ان كان النقل واقعاً انصف بأحدهما
تقط ضرورة وان لم يكن واقعاً
فلا معنى لتسليم كونه قطعياً على
تقدير فكان المؤلف عليه السلام
اعتمده لاندفاع الاعتراض بما ذكره
صاحب الجواهر ان كلامه عليه
السلام في الواقع وان كنا نعم قطعاً
انه لا يخلو عن احد الامرين امان
يكون بمشهد جمع عظيم أو بحضور
جمع قليل لكن لم يكن أحدهما
بعينه وخصوصه معلوماً عندنا
بالتعيين وكذا الكلام في كونه
منقولاً متواتراً وآحاداً فلذلك
بيننا الجواب على التردد فقلنا
ان كان كلامه في المهد بمشهد جمع
عظيم فقد نقل نقل متواتراً في نفس
الامر بسبب الاصل وان انقطع
في الوسط او الاخر وان كان بحضور
جمع قليل في نفس الامر كان نقله
آحاداً في نفس الامر وعلى التقديرين
لا يرد النقض المذكور اذ لا يلزم
كون النقل المتواتر في الوقع
آحاداً على تقدير آخر وبالعكس

المؤلف لم يهمل الجزم بانتفاءه
الاولى لم يحصل الجزم به ، اه ح

وابوداود الطيالسي (١) والحسن بن سفيان وابو نعيم في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان علياً مني وانا منه وهو ولي (٢) كل مؤمن ، واحد في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ دعوا علياً دعوا علياً ان علياً مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي ، وابن ابي شبة عن عمران بن حصين بلفظ علي مني وانا من علي وعلي ولي كل مؤمن بعدي ، واحد في مسنده عن عبدالله بن بريدة عن ابيه بلفظ لا تقع في علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضائل الصحابة عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب معاً بلفظ الا ان الله ولي وانا ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه (٣) ، والطبراني عن حبشي (٤) بن جنادة (٥) اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واغن من اعانه ، والطبراني أيضاً عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به واجمه واحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني علياً ، والطبراني أيضاً عن جرير من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني علياً اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيباً ومن ابغضه من الناس فكن له بغيضاً اللهم اني لا اجد احداً استودعه في الارض بعد العبد بن (٦) الصالحين غيرك فافض عني فيه يا حسنى ،

(قوله) بعد العبد بن الصالحين ، لم يذكر في بعض روايته غيرك ولعله سقط من النسخ

كثرة طرق حديث الغدير انه اسم يدخل فيه جميع الاحاديث التي ذكر فيها لفظ مولى وولي ونحوهما والدعاء بنحو اللهم وال من والاه واضيف الى الغدير لانه اشهر موارده التي ورد فيها والله أعلم اه * حديث من كنت مولاه فعلي مولاه له مائة وخمسون طريقاً لكن لم يعرف كل ذلك من حفاظ الحديث الا الافراد اه منقولة وقد نقل هذا العلامة السيد عبدالله بن علي الوزير في طبق الحلوى تاريخه المعروف عن السيد محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى اه (١) في تهذيب الكمال ابوداود الطيالسي اسمه ساجان بن داود (٢) في نسخة مولى وفي نسخة ايضاً كل مؤمن بعدي اه (٣) قال السيد العلامة محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله ومن ذلك من كنت مولاه فعلي مولاه فان له مائة وخمسين طريقاً قال العلامة القبلي بعد مرده لبعض طرق هذا الحديث فان لم يكن هذا معلوماً فما في الدين معلوم وجعل هذا في الفصول من المتواتر لفظاً وكذلك حديث المنزلة وافر الجلال كلام الفصول في تواتر حديث الغدير ولم يسلمه في حديث المنزلة قال وانما هو صحيح مشهور لا متواتر اه باختصار يسير (٤) بضم الحاء المهمة وسكون الباء الموحدة التحتية فمعجزة بعدها ياء مشددة صحابي نزل الكوفة اه شرح الجامع الصغير للنواوي (٥) جنادة بضم الجيم وتخفيف النون وبالدال المهمة اه جامع اصول (٦) لعله اراد بالعبد بن الصالحين ابا بكر وعمر وقيل الخضر والياس وقيل الحمزة وجعفر رضي الله عنهما لأن علياً عليه السلام كان يقول عند اشتداد الحرب واحزناه ولا حمزة لي واجعفر اه ولا جعفر لي اه أقول هذا رجم بالغيب اذ لا مجال للنظر في تفسير العبد بن الصالحين بمن ذكر الا ان يكثر على نص والظاهر عدم ذلك لما ذكره سيدي العلامة بدر الدين محمد بن ابراهيم بن الفضل رحمه الله لما سأله بعضهم عن تفسير هذا الحديث فأجاب بما نقله لم اشر عليه في شيء من كتب الحديث الا ان في رواية مجمع الزوائد ما يدل على عدم معرفة الراوي

والديامي عن بريدة بلفظ يابريدة ان علياً وليكم بعدي فأحب علياً فانه يفعل ما يؤمر ،
 واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه (١) والحاكم في المستدرک وسعيد ابن منصور عن
 ابن عباس عن بريدة بلفظ يابريدة ألتست أولى بالؤمنين من انفسهم من كنت مولاه
 فعلي مولاه ، والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر رجلا
 من الصحابة ، واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة
 والحاكم في المستدرک عن علي وطلحة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي
 وزيد بن ارقم وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد بن ابي
 وقاص والخطيب عن انس بن مالك هؤلاء كلهم بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه
 اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن ارقم معا
 بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
 نصره واغن من اعانه ، واحمد في مسنده والحاكم في مستدرکه عن ابن عباس ، وابن
 ابي شيبة ، واحمد أيضاً عن بريدة ، واحمد أيضاً وابن ماجه عن البراء بن عازب ،
 والطبراني عن جرير ، وابو نعيم عن جندب الانصاري ، وابن قانع عن حبشي بن
 جنادة والترمذي والنسائي والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل (٢) عن زيد
 ابن ارقم وحذيفة (٣) بن اسيد الغفاري وابن ابي شيبة والطبراني عن ابي ايوب
 الاثاري وابن ابي شيبة أيضاً وابن ابي عامر وسعيد بن منصور عن سعد بن ابي
 وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك بن الحويرث
 وابو نعيم في فضائل الصحابة عن يحيى بن جعدة عن زيد بن ارقم وابن عقدة في كتاب
 الموالاتة عن حبيب بن بديل بن ورقا وقيس بن ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري ،
 واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب وثلاثة عشر رجلا وابن ابي شيبة عن جابر
 بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ، وابن ابي شيبة واحمد والنسائي وابن حبان

(قوله) سمويه ينظر في ضبط اسمه وفي
 سماه (قوله) وحذيفة بن اسيد ككريم
 وفي حاشية وحذيفة عن ابن اسيد

(قوله) عن ابن اسيد الظاهر
 الاول ، وهو حذيفة بن اسيد
 ابو سريحة الغفاري شهد الحديبية
 وعنه الشعبي وابو الطفيل والرابع
 بن عميلة واخرج له مسلم والاربعة
 اه كاشف للذهبي ح

ايضاً بالمراد بالرجلين لأن فيه قال بشر أي الراوي عن جرير قلت من هذين العبدن الصالحين
 قال لا ادري اه قال رحمه الله ومثل هذا ان لم يرد به نقل فلا طريق الى تفسيره بالنظر والله اعلم اه
 منقوله (١) صح بضم السين المهملة والميم مشددة وسكون الواو وفتح الياء التحتانية
 واسمه اسمعيل بن عبد الله الحافظ له المسند والقوايد توفي سنة ٢٦٧ سبعة وستين ومائتين اه
 من خط العلامة احمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٢) في تهذيب الكمال ابو الطفيل
 حاصر بن وائلة الايثي اه (٣) هو ابو سريحة حذيفة بن اسيد بن خالد الاغوس ابن الوقعة بن
 حرام بن غفار كان ممن بايع تحت الشجرة بيعة الرضوان وعداده في الكوفيين روى عنه ابو
 الطفيل والشعبي وسريحة بفتح السين المهملة وكسر الراء وبالحاء المهملة واسيد بفتح الهمزة
 وكسر السين المهملة وبالذال المهملة والاغوس بفتح الهمزة وسكون الغين المعجمة وفتح الواو وبالسين

والحاکم وسعيد بن منصور عن بريدة والطبرانی عن ابی الطفیل عن زيد بن ارقم من
 کنت ولیه فعلی ولیه والطبرانی عن ابن عباس بلفظ اللهم أعنه واعن به وارحمه وأرحم
 به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه یعنی علیاً ، والطبرانی عن
 محمد بن ابی عیبة بن محمد بن عمار بن یاسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ اللهم
 من آمن بی وصدقني فليتول علي بن ابی طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولايت الله
 والطبرانی عن عمرو بن شراحیل اللهم انصر علیاً اللهم اکرم من اکرم علیاً اللهم
 اخذل من خذل علیاً ، وفي قسم الافعال (١) من جمع الجوامع للسيوطی عن ابی الطفیل
 عامر بن وائلة (٢) قال لما رجع رسول الله ﷺ من حجة الوداع فنزل غدیر خم (٣) امر
 بدوحات فقممن ثم قام فقال کان قد دعيت فاجبت انی قد تركت فيکم الثقليين احدهما
 اکبر من الاخر کتاب الله جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي أهل بيتي
 فانظروا كيف تخلفوني فيها فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله
 مولاي وانا دلی کل مؤمن ثم اخذ بيد علي فقال من کنت ولیه فعلی ولیه اللهم
 وال من والاه وعاد من عاداه فقلت لزيد أنت سمعته من رسول الله فقال ما كان في
 الدوحات احد الا قد رآه بعينيه وسمعه باذنيه أخرجه ابن جریر ، وعن عطية العوفي
 عن ابی سعيد الخدري مثل ذلك اخرجه ابن جریر أيضاً وعن ميعون بن عبد الله قال
 كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل فسأل عن علي فقال كتب مع رسول الله ﷺ في
 سفر بين مكة والمدينة فنزلنا مكاناً يقال له غدیر خم فأذن الصلوة جامعة فأجتمع الناس
 فحمد الله وأثنى عليه ثم قال یا أيها الناس الست أولى بكل مؤمن من نفسه قلنا بلى
 یا رسول الله نحن نشهد انك أولى بكل مؤمن من نفسه قال فانی من كنت مولاه فهذا
 مولاه واخذ بيد علي ولا أعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه أخرجه
 ابن جریر أيضاً ، وعن عطية العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله ﷺ اخذ بيضدي
 على يوم غدیر خم بأرض الجحفة ثم قال أيها الناس الستم تعلمون اني أولى بالمومنين
 من انفسهم قالوا بلى یا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه أخرجه ابن جریر
 أيضاً ، وعن ابی الضحی (٤) عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله ﷺ من كنت ولیه

(قوله) فقممن أي كمن (قوله) وعن
 عطية العوفي بسكون الواو وفاء

المهمة والوقیعة بفتح الواو وكسر القاف وبالعين المهمة وحرام ضد حلال اه جامع الاصول (١) يحقق
 في الافعال اه من خط المولى زيد بن محمد يريد ان محله قسم الاقوال اه من خط السيد العلامة عبد
 القادر بن احمد (٢) الظاهر ان ابا الطفیل رواه عن زيد بن ارقم وسقط هنا ويدل عليه ما تقدم
 وآخر الحديث اه من خط العلامة الجنداری (٣) موضع الجحفة بين الحرمين اه قاموس والدوحة
 الشجرة العظيمة اه قاموس أيضاً (٤) في تهذيب الكمال ابو الضحی مسلم بن صبيح بالتصغير
 الحمداني السكوني مشهور باسمه وكنيته اه وكذا في الطبقات والخلاصة هكذا ابو الضحی

فعلي وليه اخرجته ابن جرير ايضاً ، وعن عبد الرحمن بن ابى ليلى قال خطب علي فقال (١) أنشد الله امرأاً أنشده الاسلام سمع رسول الله ﷺ يوم غدير خم اخذ بيدي يقول الست اولى بكم معشر المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لا اقام فشهد فقام بضعة عشر رجلاً فشهدوا وكم قوم فما فتوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا (٢) أخرجه الدارقطني في الافراد ، وعن علي عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت وليه فعلي وليه اخرجته ابن ابى عامر ، وعن البراء بن عازب قل كنا مع رسول الله ﷺ في سفر نزلنا بغدير خم فنودي بالصلاة جامعة وكسح (٣) لرسول الله ﷺ تحت شجرة فصلى الظهر فأخذ بيد علي فقال الستم تعلمون انى اولى بكل مؤمن قالوا بلى فأخذ بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقبه عمر بعد ذلك فقال هنيئاً لك يا ابن ابى طالب أصبحت وأمست مولى كل مؤمن ومؤمنة أخرجه ابن ابى شيبة ، وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة بغدير خم وثمة ناس كبير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله ﷺ من خباء أوفسطاط فأشار بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه أخرجه النسائي ، وعن جرير البجلي قال شهدنا الموسم في حجة مع رسول الله ﷺ وهي حجة الوداع فبلغنا مكاناً يقال له غدير خم فنادى بالصلاة جامعة فاجتمع المهاجرون والانصار فقام رسول الله ﷺ وسطنا فقال يا أيها الناس بم تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا الله قال

(قوله) انشد الله امرأاً
انشده ، لعل الثاني تأكيد (قوله)
اخرجه الدارقطني في الافراد (قوله)
اوفسطاط هي الخيمة السماوية

(قوله) اخرجته الدارقطني في الافراد
هنا يبايع في الامهات اه

وضبط في بعض النسخ هنا ابو الضبيحي بالياء الموحدة منسوبة الى خط بعض العلماء ولعله تصحيف وفي المغني والتقريب بضم الصاد ممتصراً يعني صبحي اه (١) فيه نشدتك الله والرحم أي سألتك بالله وبالرحم يقال نشدتك الله وانشدك الله ونشدتك الله وبالله أي سألتك واقسمت عليك ونشدته نشدته ونشدنا أنا ومنشدته وتعديته الى مفعولين أما لأنه بمنزلة دعوت حيث قالوا انشدتك الله وبالله كما قالوا دعوت زيد أو زيد الا انهم ضمنوه معنى ذكرت اه نهاية والله أعلم قال السعد في حواشي الكشف في الكلام على سورة النساء بعد مثل كلام النهاية ما لفظه واما التضمن معنى التذكر كأنه قيل ذكرت الله طالباً ومستعظماً قال حسان ، نشدت بنى النجار افعال والدي . أي ذكرتهم اياها واصلة من النشيد وهو رفع الصوت اه والله أعلم وفي الصحاح ونشدت فلاناً انشده نشداً اذا قلت له نشدتك الله أي سألتك بالله كأنك ذكرته اياه فنشد أي تذكر اه كذا ضبطه الرضى وسيأتي (٢) يقال ان الذي برص هو انس والذي عمي زيد بن ارقم وكان زيد يحدث به بعد ذلك ويقول آليت لا اكتم شيئاً من فضائل علي بعد يوم الرجاء اه لكن سيأتي قريباً ان انساً ممن قام وشهد في حديث عمير بن سعد ، وفي نهج البلاغة ما يدل على ان سبب برص انس دعاء علي عليه السلام عليه لما كنتم عن طلحة والزبير ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شأنهما مع علي عليه السلام اه (٣) وكسح كنع كنس اه قاموس

مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه
وانصر من نصره واخذل من خذله اخرج به البزار وابن جرير والخليفي (١) في الخلفيات
قال الهيثمي رجال سنده ثقات قال ابن حجر ولكنهم شيعة ، وعن علي عليه السلام
ان النبي ﷺ اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه قال (٢)
فزاد الناس بعده اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرج به ابن راهويه وابن
جرير ، وعن زاذان ابي عمر قال سمعت علياً في الرحبة (٣) وهو ينشد من سمع رسول الله
ﷺ يوم غدير خم وهو يقول ما قال فقام ثلاثة عشر رجلاً فشهدوا انهم سمعوا رسول الله
ﷺ يوم غدير خم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اخرج به احمد في مسنده
وابن ابي عاصم في السنة ، وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال شهدت علياً في الرحبة
ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خم من كنت مولاه
فعلي مولاه لما قام فشهد (٤) فقام اثني عشر رجلاً بدرياً قالوا نشهد انا سمعنا رسول الله
ﷺ يقول يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم قتلنا
بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرج به
عبد الله بن احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه
وسعيد بن منصور ، وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي ما لفظه وعن
حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم رضي الله عنهما قال لما صدر رسول الله ﷺ
من حجة الوداع نبي اصحابه عن شجرات بالبطحاء متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال

ما يقسم به الناس لا قسم به تعالى عليك ومعنى الا فعلت الا فعلك والا ينقض معنى النفي الذي
تضمنه القسم لانك اذا حلفت « بتمديد اللام » غيرك فقد ضيقت عليه الامر في فعل
مطلوبك فكأنك قلت ما اطاب منك الا فعلك ففعلت بمعنى المصدر مفعولاً به لما اطاب الذي
دل عليه نشدتك الله وانما جعلته فعلاً ماضياً لقصد المبالغة في الطلب حتى كان المخاطب فعل
ما يطلبه وصار ماضياً ثم انت تخبر منه فهو مثل قوله تعالى (وسيق الذين كفروا) (ونادى
اصحاب النار) وقولهم رحمك الله ومعنى عزمت عليك اى اوجبت عليك وهو من قسم الملوك
فان اراد نقله من كلام الرضي بلفظه والله اعلم (١) بكسر الحاء المعجمة وفتح اللام بعدها
عن هذه النسبة الى الخلع ويبيعها ينسب اليها ابو الحسن المذكور لانه كان يبيع الخلع
لاملاك مصر فاشتهر بذلك وعرف به اه من تاريخ بن خلكان والله اعلم (٢) يعنى الراوى
والناس اى المنشدون اه (٣) بالفتح محلة بالكوفة اه قاموس * في نسخة بعد قوله الرحبة ،
وهو بين الناس يوم غدير خم وهو يقول ما قال الخ ، وعلق عليها ما لفظه بتحقيق الحديث اه
من خط المصنف وقد ارتفع الاشكال بالسطرة اه ولعل المصنف توهم من قوله يوم غدير خم
انه ذلك اليوم الذى تكلم فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانما المراد اليوم الذى يسمى يوم
غدير خم وهو ثامن عشر شهر الحجة في اى سنة والله اعلم اه (٤) في نسخة يشهد اه

يا ايها الناس اني (١) قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي قبله
واني لاظن ان يوشك (٢) ان ادعى فاجيب فاني مسئول وانتم مسئولون فماذا انتم
قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيراً فقال ليس
تشهدون ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث
حق بعد الموت وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا بلى
نشهد بذلك قال اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله مولاي وانا مولى المؤمنين وانا
اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولاه يعني علياً وآخر الحديث في ذكر
التقليد حذفناه اختصاراً ثم قال أخرجه الطبراني في الكبير والضميا (٣) في المختارة وابو
نسيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح، وفيه عن ابي الطفيل رضى الله عنه ان علياً
عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال رجل انشد الله تعالى من شهد يوم غدیر خم الا
قام ولا يقوم رجل يقول نبئت او بلغني الا سمعته اذناه ووعاه قلبه فقام سبعة عشر
رجلاً منهم خزيمه بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم (٤) وعقبة بن عامر وابو
ايوب الانصاري وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي (٥) وابو قدامة الانصاري
وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان (٦) ورجال من قريش فقال علي رضى الله عنه وعنهم
هاؤوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول الله ﷺ من حجة الوداع حتى اذا
كان الظهر خرج رسول الله ﷺ فامر بشجرات (٧) فشد بن والقي عليهم ثوب ثم نادى
بالصلوة فخرجنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ما انتم قائلون
قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني
مسئول وانتم مسئولون ثم قال الا ان دماؤكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا
وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار اوصيكم بالماليك اوصيكم بالعدل
والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي
صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين أخرجه ابن عقدة، وعن عامر بن ليلى بن ضمرة (٨)

(قوله) وجهدت جهد كسنع جده
كاجتهد كذا في القاموس

(١) في نسخة ان اللطيف الخبير قد نبأني اه (٢) واوشك الرجل يوشك اي شاكا اسرع السير
ومنه قولهم يوشك ان يكون كذا بكسر الشين والعامية تقول يوشك بفتح الشين وهي لغة
ردية اه مختار (٣) المقدسي اه (٤) مات عدي بن حاتم سنة ثمان وثمانين أيام المختار اه عن
خط العلامة الجندي (٥) اختلف في اسمه شهد فتح مكة مسلماً مات بالمدينة سنة ثمان وثمانين اه
(٦) التيهان بتشديد الياء وتحفيفها كما سبق ضبطه من السيرة في بحث إجماع العترة واسمه
مالك قال ابن هشام ويقال التيهان عفيف وينقل كقرك ميت وميت وهو انصاري من الخزرج اه
من سيرة ابن هشام (٧) في نسخة بصخرات وصحح السيد العلامة زيد بن محمد نسخته عليها
(٨) ضبط في نسخة بعض العلماء باسكان الميم قال فيها وضبط في نسخة بضمها اه

وحذيفة بن اسيد رضى الله عنها قال لما صدر رسول الله ﷺ من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان بالجحفة نهى عن سمرة بالبطحاء متقاربات لا ينزلوا تحتهن حتى اذا نزل القوم واخذوا منازلهم سواهن ارسل اليهن فقم ما تحتهن وشذن عند رؤس القوم حتى اذا نودي للصلوة غدا اليهن فصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك يوم غدیر خم من الجحفة ولها مسجد معروف فقال ايها الناس انه قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب واني مسئول وانتم مسئولون هل بلغت فجاابوا بلى فقالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيراً فقال الستم تشهدون ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق والبعث بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم الا ومن كنت مولاه فهذا مولاه فاخذ بيد علي فرفعه حتى عرفه اقوام اجمعون ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثقلين اخرجه ابن عقدة (١) في الموالاته، وفي كتاب العمدة في عيون صحاح الاخبار للشيوخ ابي الحسين يحيى بن الحسن البطريق الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى « يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك » اخذ رسول الله ﷺ بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه، وفيه بالاسناد الى البراء بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع بغير خم فنادى ان الصلاة جامعة وكسح للنبي ﷺ تحت شجرتين فاخذ بيد علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقية عمر فقال هنيئاً لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة، وفيه بالاسناد الى ابن عباس (٢) رضى الله عنها في قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام امر النبي ﷺ بأن يبلغ فيه فاخذ رسول الله ﷺ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وفي تفسير التعلي في قوله تعالى

(١) احمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمن الهمداني الحافظ قال الدارقطني ابن عقدة يعلم ما عند الناس ولا يعلم الناس ما عنده قالوا اجمع أهل الكوفة انه لم يرم من زمن بن مسعود الى زمنه احفظ منه وهو من الزيدية ذكره الحلي وغيره توفي سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة وله كتاب الموالاته في طرق خبر الغدير وسبقه ابن جرير الى ذلك وكتاب ابن عقدة اكثر طرقاً له من خط العلامة الصفي رحمه الله تعالى (٢) ورواه المرشد بالله في اماليه اه

سأل سائل بعذاب واقع (١) سئل سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل سأل سائل بعذاب واقع فيمن نزلت فقال لقد سألتني عن مسألة ما سألتني عنها أحد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام قال لما كان رسول الله ﷺ بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فأخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحرث بن النعمان الفهري فأتى رسول الله ﷺ على ناقته حتى أتى الأبطح فنزل عن ناقته وأناخها وعقلها ثم أتى النبي ﷺ وكان في ملا من أصحابه فقال يا محمد أمرتنا عن الله أن نشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله فقبلنا منك وأمرتنا أن نصلي خمسة قبلتنا منك وأمرتنا أن نصوم شهراً قبلتنا منك وأمرتنا أن نحج البيت قبلتنا منك ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقتلت من كنت مولاه فعلي مولاه أهذا شيء منك أم من الله فقال والذي لا إله إلا هو أنه من أمر الله فولى الحرث بن النعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم إن كان ما يقول محمد حقاً فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم فواصل إليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وأنزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع، وقال صاحب كتاب العمدة، ومن الجمع بين الصحاح الستة من الجزء الثالث من جمع أبي الحسن رزين العبدري إمام الحرمين، في باب مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وذلك على حد ثلث الكتاب، من صحيح أبي داود السجستاني، (٢) ومن صحيح الترمذي عن أبي سرخة وزيد بن أرقم أن رسول الله ﷺ قال من كنت مولاه فعلي مولاه، وفي مناقب الفقيه أبي الحسن علي بن محمد بن المغازي الواسطي الشافعي بالاسناد إلى زيد بن أرقم قال أقبل نبي الله ﷺ من حجة الوداع حتى نزل بغدير الجحفة بين مكة والمدينة فأمر بالدوحات فقم ماتمتهن من شوك ثم نادى الصلوة جامعة فخرجنا إلى رسول الله ﷺ في يوم شديد الحر حتى أتينا إلى رسول الله ﷺ فصلى بنا الظهر ثم انصرف إلينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه ونؤمن به ونتمسك به ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ثم ساق الخطبة وحديث الثقلين ثم أخذ بيد علي فرفعها فقال

(١) في الدر المنثور أخرج الغرباني وعبد بن حميد والنسائي وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه عن ابن عباس في قوله تعالى (سأل سائل) هو النضر بن الحرث قال (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء) وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي في قوله تعالى (سأل سائل) قال نزلت بمكة في النضر بن الحرث قال (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك) الخ وقال مجاهد العذاب في الآخرة وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال رجل من عبد الدار يقال له الحرث بن علقمة وذكر نحوه اهـ (٢) ليس في سنن

(قوله) في قوله تعالى سأل سائل هي مكة وما نزل بعد الهجرة مدني (قوله) حتى أتى الأبطح تحقق هذه الرواية ولعله غير أبطح مكة

(قوله) ولعله غير أبطح مكة أراد أبطح المدينة فهو مستعمل في معناه الجنسي والأبطح مسيل متسع فيه دقاق الحصى وأما معناه العالي فهو أبطح مكة اهـ

من كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قالها ثلاثاً آخر الخطبة

(واما حديث المنزلة)

فشمل ما أخرجه مسلم عن سعد بن أبي وقاص والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه عليه السلام أنه قال لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ، وما أخرجه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحهما والترمذي وابن ماجه عن سعد بن أبي وقاص عنه عليه السلام أنه قال يا علي أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي ، وما أخرجه أبو بكر المطيري في جزئه عن أبي سعيد الخدري عنه عليه السلام أنه قال علي مني بمنزلة هرون من موسى أنه لا نبي بعدي ، وما أخرجه أحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام أنه قال لعلي أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنك ليس (١) نبي أنه لا ينبغي لي أن اذهب إلا وانت خليفتي ، وما أخرجه الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك ابن الحويرث عن أبيه عن جده عنه عليه السلام أنه قال لعلي أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى ، وما أخرجه الحاكم في مستدركه عن علي عليه السلام عنه عليه السلام أنه قال له أما قولك تقول قريش ما أسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فإن لك بي أسوة قالوا ساحر وكاهن وكذاب أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى أنه لا نبي بعدي وأما قولك تعرض لفضل الله هذه (٢) أبهار من فلفل جاءنا من اليمن فبعه واستمتع به أنت وفاطمة حتي يأتكم الله من فضله فإن المدينة لا تصالح إلا بي أوبك ، وما أخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه عليه السلام أنه قال إنما علي مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ، وما أخرجه الطبراني عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال لعلي قم فما صلحت أن تكون إلا أبا تراب أغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين والانصار ولم اواخ بينك وبين احد منهم أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي ألا من احبك حف بالامن والايمان ومن ابغضك اماته الله : يته جاهلية وحوسب بعمله في الاسلام ، وما أخرجه العقيلي عن ابن عباس عنه عليه السلام أنه قال يام سليم ان علياً لجه من لحي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى ، وما أخرجه الطبراني عن اسماء بنت عميس عنه عليه السلام أنه قال يا علي أنت

(قوله) المطيري في جزئه ، ضبطه بالجيم مضمومة والراء المعجمة ساكنة وبها همزة مكسورة وقيل هو بالحاء مكسورة وبعد الراء الساكنة بباء موحدة مكسورة فينظر (قوله) الا انك ليس بنبي أي رجل نبي والا فالقياس لست

(قوله) ضبطه بالجيم الح ، وفي نسخة في جزئه اثبتهم بعض العلماء رحمه الله (قوله) اي رجل نبي ، لو حمل على الالتفات لكان اول من هذا التقدير فتأمل اه الالتفات إنما يكون بعد تمام الكلام وهذا لم يتم بخبره كما ذلك معروف اه ح قاله شيخنا المغربي

ابن داود وانما رواه الترمذي اه (١) في نسخة لست اه (٢) في القاموس وابهار الليل اتصف او تراكت ظلمته او ذهبت عامته اوبقي نحو ثلثه اه وفي الفايق البهار ثلاثمائة رطل وهو ما يحمل على البعير بلغه اهل الشام قال بريق الهذلي يصف سحابة ثقيلًا

مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لاني بعدي ، وما روى عن ابن عباس انه قال قال
 عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن ابي طالب فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول
 في علي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهم احب الي مما طلعت عليه الشمس
 كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر من اصحاب رسول الله ﷺ والنبي
 ﷺ متكئ على علي بن ابي طالب حتى ضرب بيده على منكبيه ثم قال يا علي انت
 اول المؤمنين ايماناً واولهم اسلاماً ثم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب
 علي من زعم انه يحبني ويغضبك اخرج الحسن بن بدر فيما رواه الخلفاء والحاكم
 في الكنى والشيرازي في الالقب وابن النجار ، وما روى عن علي عليه السلام ان
 النبي ﷺ قال خلقتك ان تكون خليفتي قلت اتخلف عنك يا رسول الله قال امرؤى
 ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لاني بعدي اخرج الطبراني في الاوسط ،
 وما روى عن سعد بن ابي وقاص قال خلف رسول الله ﷺ علي بن ابي طالب في
 غزوة تبوك فقال يا رسول الله اتخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون
 مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لاني بعدي اخرج ابن ابي شيبة ، وما روى
 عن سعد قال لا اسب عليك ما ذكرت يوم خيبر حين قال رسول الله ﷺ لا عطين
 هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتناولوا
 لرسول الله فقال ابن علي فقالوا هو ارمد قال فادعوه فدعوه فبصق في عينيه ثم اعطاه
 الراية قال سعد لو وضع المنشار على مفريقي علي ان اسب عليك ما سبته ابداً منذ سمعت
 من رسول الله ﷺ ما سمعت اخرج ابن ابي شيبة ، وروى عن مصعب بن سعد بن
 ابي وقاص عن ابيه قال خلف رسول الله ﷺ علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال
 يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من
 موسى غير انه لاني بعدي اخرج مسلم ، وما روى عن مصعب أيضاً عن ابيه ان
 رسول الله ﷺ خرج الى غزوة تبوك وخلف علياً في النساء والصبيان فقال
 يا رسول الله تخلفني مع النساء والصبيان فقال رسول الله ﷺ اما ترضى ان تكون مني
 بمنزلة هرون من موسى الا انه لاني بعدي اخرج الحفاظ ابو عبد الله البخاري
 ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وابو داود والنسائي وابن ماجه
 في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعاً منهم قال الحاكم النيسابوري
 هذا حديث دخل في حد التواتر ، قلت وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله
 ﷺ منهم علي وعمر وسعد بن ابي وقاص وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعاوية

(قوله) لأعطين الراية
 ان يكون هذا الحديث من نحو
 حديث المنزلة لانه

ذواه ركاب الشام يحملان البهار اه

وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك بن الحويرث وام سلمة (١) واسماء بنت عميس وغيرهم واخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابى وقاص من اثني عشر طريقاً وعن انس وابن عباس وابن مسعود ومعاوية بن ابى سفيان (٢) ﴿واما نحوها﴾ فكأحاديث محبته عليه السلام مثل قوله ﷺ ليلي لا ينجيك الا مؤمن ولا ينجئك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن علي عليه السلام، وقوله ﷺ لا يحب علياً منافق ولا ينجسه مؤمن اخرجه مسلم عن ام سلمة رضي الله عنها، وقوله ﷺ عنوان صحيفة المؤمن حب علي بن ابى طالب اخرجه الخطيب في تاريخه عن انس رضي الله عنه، وقوله ﷺ من أحب علياً فقد أحبني ومن ابغض علياً فقد ابغضني اخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة رضي الله عنها اسكتي فقد انكحتك احب اهل بيتي الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسماء بنت عميس رضي الله عنها، وقوله ﷺ من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعنى علياً اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيباً ومن ابغضه من الناس فكن له بغيضاً اللهم اني لا أجد احداً استودعه في الارض بعد العبد بن الصالحين غيرك فاقض عني فيه بالحسنى اخرجه الطبراني عن جرير، وقوله ﷺ أوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن ابى طالب فن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساکر عن ابى عبيدة بن محمد بن عمار ابن ياسر عن ابيه عن جده، وقوله ﷺ الا ارضيك يا علي انت اخي ووزيرى تقضي ديني وتنجز موعدى وتبيري ذمتي فمن احبك في حياة منى فقد قضى

(١) ظنن في بعض النسخ بأن سليم قال عليه العلامة الجندارى ما في الاصل هو الروى وغيره غلط اهـ (٢) واختلف المتكلمون القائلون بأن خبر الغدير والمثلة نص في امامته عليه السلام اذ لك النص خفي اوجلي فقالت الزيدية انه خفي وقالت الامامية انه جلي اهـ شرح ابن حابس قيل صرح بأنه خفي من الأئمة المؤيد بالله في الاقدوة والحقيقي والامير الحسين والسيد الهادي بن ابراهيم والامام يحيى بن حمزة وحكاة عن كثير من الأئمة والامام المهدي احمد بن يحيى وغالب المتأخرين قال السيد صارم الدين في الفصول ينقسم النص الى جلي وهو ما علم بالضرورة وخفي وهو ما يعلم بضرب من النظر ومنه النص على امامة علي عليه السلام عند جمهورائمتنا وحكى عن القاضي عبد الله بن زيد عن الزيدية انه خفي وحكى السيد ادريس بن علي الجزى عن ابى الجارود انه خفي يعلم بضرب من النظر قال وهو قول العلماء من اهل البيت وصرح بأنه جلي المنصور بالله عبد الله بن حمزة وحكى عن ع الحسنى وهو قول السيد احمد بن محمد الشرفي ويؤخذ للحسن بن بدر الدين، والمصالحية من الزيدية لا تقول بالنص بل انه كان اولى من غيره لفضله وحكى الامام الهدي ذلك عن زيد بن علي عليه السلام اهـ من

نحبه (١) ومن احبك في حياة منك بعدي فقد ختم الله بالامن والايمان ومن احبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن والايمان وامنه يوم الفزع ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام اخرج الطبراني عن ابن عمر ، وقوله عليه السلام لعلي ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا سيغضب من هذا يعني لحيته من رأسه اخرج العارقي في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام ، وقوله عليه السلام ما ثبت الله حب علي في قلب مؤمن فزلت به قدم الا ثبت الله قدميه يوم اقيم على الصراط اخرج الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلام ، وقوله عليه السلام محبي ومبغضك مبغضى اخرج الطبراني عن سلمان رضى الله عنه ، وقوله عليه السلام من احب عليا فقد احبني ومن احبني فقد احبه الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغضه الله اخرج الطبراني عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده ، وقوله عليه السلام من احبك فبحي احبك فان العبد لا ينال ولا ياتي الا بحبك اخرج الديلمي عن ابن عباس ، وقوله عليه السلام لا يبغضك مؤمن ولا يحبك منافق اخرج عبد الله بن احمد في زيادته عن ام سلمة (٢) وقوله عليه السلام لا يبغض عليا مؤمن ولا يحبه منافق اخرج ابن ابي شيبة عن ام سلمة ، وقوله عليه السلام لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرج الطبراني عن ام سلمة ، وقوله عليه السلام يا علي طوبى لمن احبك وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرج الطبراني والحاكم والخطيب عن عمار بن ياسر ، وقوله عليه السلام ثلاث من كن فيه فليس مني ولا انا منه بغض علي ونصب اهل بيتي (٣) ومن قال الايمان كلام (٤) اخرج الديلمي عن جابر بن عبد الله وما روى عن ابي ذر رضى الله عنه قال ما كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله عليه السلام الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن الصلاة ويبغضهم علي بن ابي طالب اخرج الخطيب في المتفق ، وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن الخطاب في بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اظن تقوم استصغروا صاحبكم اذ لم يولوه امورهم فقلت والله ما استغصروه رسول الله عليه السلام اذ اختاره لخدمة براءة يقرأها على اهل مكة فقال لي الصواب ان تقول لقد سمعت رسول الله عليه السلام يقول لعلي من احبك احبني ومن احبني احبه الله ومن احب الله ادخله الله الجنة اخرج ابن عساكر وقال رجال الاسناد مشاهير سوى ابي القسم فوائد العلامة احمد بن عبد الله الجندري رحمه الله (١) اي اوفي بما يجب عليه ذكره معناه في الكشاف والتهامه (٢) واترهذي وقال حسن غريب اه (٣) في انقاموس ونصبه المرضي نصبه وجمعه كانه في موضع ، ورفع ضده اه (٤) اي اقول بلا عمل اه

عيسى بن الازهر المعروف ببليبل فانه غير مشهور، وعن ابن عباس قال خرج رسول الله ﷺ قابضاً على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا فقد ابغض الله ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرج ابن النجار، وعن علي عليه السلام قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد (١) النبي ﷺ الي ان لا يحبني الا مسلم ولا يبغضني الا منافق اخرج الحليدي وابن ابى شيبه واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم في الحلية وابن ابى عمير، وعن عبد الرحمن بن ابى ليلى عن ابيه رضى الله عنه قال كان علي يخرج في الشتاء في ازار ورداء ثوبين خفيفين وفي الصيف في الثياب المحشو والثوب الثقيل ولا يبالي بذلك فقيل لابي ليلى لو سأته عن هذا فسأله فقال وما كنت معنا يا ابا ليلى بخير قال بلى والله لقد كنت معكم قال فان رسول الله ﷺ بعث ابا بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع عليه (٢) وبعث عمر فانهزم بالناس حتى انتهى اليه فقال رسول الله ﷺ لا عطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس يفرار فأرسل الي فأتته وانا ارمد لا ابصر شيئاً فتنفل في عيني وقال اللهم اكفه الحر والبرد فاذا نى بعده حر ولا برد اخرج ابن ابى شيبه واحمد وابن ماجه والبخاري وابن جرير وصححه والطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرج والبيهقي في الدلائل وسعيد بن منصور، وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله ﷺ لا عطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار يفتح الله عليه جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره فلما أصبح قال ابن علي بن ابى طالب قالوا يا رسول الله ما يبصر قال اثبتوني به فقال النبي ﷺ ادن مني فدنا منه فتنفل في عينيه ومسحهما بيده فقام علي من بين يديه كأنه لم يرمد اخرج مالك بن انس والبخاري والدارقطني في سننه وابن عساكر، وعن عائشة عنه ﷺ قال ان الله عز وجل باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعل خاصة واني رسول الله اليكم غير محاب لقرايتي هذا جبريل يخبرني ان السعيد حق السعيد من احب علياً في حياته وبعد موته وان الشقى كل الشقى من ابغض علياً في حياته وبعد موته اخرج الطبراني والبيهقي في فضائل الصحابة، وعن علي عليه السلام قال طلبني رسول الله ﷺ فوجدني في جدول (٣) نائماً فقال قم ما لوم الناس يسمونك ابا تراب فرآني كاني وجدت في نفسي من ذلك فقل قم والله لا ارضينك انت اخي وابو ولدي تقاتل عن سني وتبري

(١) هكذا ضبط وفيه دخول الابتداء على الماضي وهشام والكسائي يجوزانه اه (٢) في نسخة اليه اه (٣) قال في التماموس جدول كجعفر وخروع النهر الصغير اه

ذمتي من مات في عهدي فهو كنز الله ومن مات في عهدك فقد قضى نحيبه ومن مات
 يحبك بعد موتك فقد ختم الله له بالامن والايمان ما طلعت شمس او غربت ومن مات
 يغضبك مات ميتة جاهلية وحوسب بما عليه في الاسلام اخرجه ابو يعلى وقال
 ابو بصير رواته ثقات ، وعن سعد بن ابى وقاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول
 لعلي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا وما فيها سمعته
 يقول انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وسمعته يقول لا عطين
 الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من
 كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه ابن جرير ، وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله
 لعلي ثلاثا لان تكون لي واحدة منهن احب الي من حمرا (١) النعم نزل على رسول الله
 ﷺ الوحي فأدخل عليا وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء أهلي وأهل
 بيتي ، وقال له حين خلفه في غزاة غزاها فقال علي يا رسول الله تخلفني مع النساء والصبيان
 فقال رسول الله ﷺ الا ترضى ان تكون منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة
 بعدى ، وقوله يوم خير لا عطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
 يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون لرسول الله ﷺ ليرام فقال ابن علي قالوا هو
 ارمذ فقال ادعوه فدعوه فبصق في عينيه ففتح الله على يده اخرجه ابن النجار ، وعن
 انس بن مالك قال كان عند النبي ﷺ طير فقال اللهم اثنى بأحب اخلق اليك يأكل
 معي هذا الطائر فجاء علي فأكل معه اخرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم حديث
 الطائر يلزم البخاري ومسلم اخرجه في صحيحهما لان رجاله ثقات وقد اخرجه الحاكم
 عن ستة وثلاثين رجلا كلهم روه عن انس واخرجه المحاملي عن سفينة (٢) خادم
 النبي ﷺ ، واستيفاء ماجاء في حديث الغدير والمنزلة ووجوب محبته عليه السلام
 يحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في ما اردناه من تواترها معنى
 على ان بعضها ليس مما نحن فيه (٣) فلا يقدح فيها عدم التواتر كما لا يخفى (٤)

مسند ولا شك ان (الكذب على الرسول عليه الصلاة والسلام معلوم الوقوع) **لله**
 اما في الماضي واما في المستقبل وذلك (لقوله) ﷺ فيما روي عنه (سيكذب علي) فان كان هذا

(١) بسكون الميم جمع احمر والنعم بفتح الحين يطلق على جماعة الابل ولا واحد لها من لفظها اه من
 شرح التكملة للمفتي والله اعلم (٢) اسم مهراس وكنيته ابو احمد لقب سفينة لانه حمل متاع النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه في بعض الاسفار قيل وعبر بها بعض الانهار فقال له النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم انما انت سفينة اه بهجة المحافل باللفظ (٣) وهو خبر الواحد بما تنوقر الدواعي الى نقله
 (٤) يريد ان التواتر منه قوله من كنت مولاه فعلي مولاه لا باقية واهل الاصول اختلفوا

(هذه) قال لعلي ثلاثا أي مرارته
 ثلاثا أو مقالات ثلاثا

الحديث كذباً (١) فقد كذب عليه وان كان صدقاً لزم ان يقبح الكذب (وسببه) أي الكذب عليه اما (النسيان) من الراوى (٢) بأن يسمع خبراً وطال عهده (٣) به فزاد او نقص (٤) او ظنه (٥) من كلامه فعزاه اليه وليس من كلامه ومن هذا النوع الذين امتحنوا بأولادهم (٦) او وراقين لهم فوضعوا لهم احاديث ودسوها عليهم فحدثوا بها من غير ان يشعروا كعبد الله بن محمد (٧) بن ربيعة القدامى (او الغلط) بأن يريد ان يتنطق بلفظ فيسبق لسانه الى غيره ولم يشعر او يريد النقل بالمعنى فيبدل مكانه ما سمعه ما لا يطابق ظناً منه انه يطابقه (او الافتراء) (٨) كوضع النافقين المتقربين الى ائمة الضلال بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم النخعي قال فيه ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث لاسبق (٩) الا في نضل (١٠) او خف (١١) فزاد فيه او جناح (١٢) فقال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها

على دلالة خفية وهو قول المهدي احمد بن يحيى عليه السلام وجاهير الاصوليين ام غير خفية وهو قول غيرهم اه من خط بعض العلماء (١) وهو الواقع لانه لا يعرف لهذا اللفظ اسناد نقد كذب عليه صلى الله عليه وآله وسلم وقد جاء في معنى هذا الحديث ما في مقدمة مسلم من حديث ابي هريرة مرفوعاً يكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الاحاديث ينالون سمعوا انهم ولا اباؤكم فاياكم لا يضلونكم ولا يفتنونكم اه من شرح الجمع لابي زرعة (٢) وعبارة المحل في شرح الجمع هكذا من الراوى لما رواه في ذكر غيره ظناً انه الروى اه (٣) عبارة الزركشي قربنا حمل النسيان على ما يخل بالمعنى او رفع ما هو موقوف او نحو ذلك (٤) يحقق جعل النقص من الكذب ويحقق جعل الزيادة من النسيان ولعلها تدخل في قوله او ظنه من كلامه اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم السجولي (٥) ينبغي ان يكون عطفاً على قوله زاد تأمل اه سيدنا علي البرطي رحمه الله (٦) أي كان لهم اولاد غير ثقات يدخلون في صحف حديثهم ما ليس منها كريب حماد بن سلمة فانه ادخل في حديثه ثمرة طيبة وماء طهور وحدث به حماد مع غفلة انه يدخل في حديث سمعه اه من تهذيب الزى واما الوراقون فكان بعض المحدثين يدفعون نسخ السماع اليهم فيدخلون فيها لقلة امانتهم ما ليس مسموعاً اه من تهذيب الزى والله اعلم (٧) قال الذهبي روى عن الصادق عن ابيه عن جده توفت فاطمة ليلاً فجاء ابو بكر وعمر فقال ابو بكر لعلى تقدم فصل فقال لا والله ماتت وانت خليفة رسول الله فتقدم ابو بكر فصلى فكبر اربعاً ضعفه ابن عدى وقال ابن عبد البر روى عن مالك اسانيد لم يتابع عابها اه على ان تقدم ما ذكره افاده بعض العلماء (٨) قال يحيى بن سعيد ما رأيت غير الصالحين اكذب منهم في الحديث يعني صلاح بغير علم لا يفرقون بين ما يجوز لهم من الرواية وما لا يجوز وقيل انهم لسلامة صدورهم مصدقون اه (٩) قوله او الافتراء كيف يجعل الافتراء من اسباب الكذب وهو نوع من الكذب سببه التقرب الى ائمة الضلال اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم السجولي (٩) بالسكون المصدر وبالفتح لازم المصدر قال الخطابي الرواية بالفتح ويروى بالاسكان والنضل في الرمي والخف في الابل والخاف في الخيل اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى (١٠) ضبط بالضاد والصاد معاً وصحح في نسخة السادة بنى الوزير بالصاد المهملة اه (١١) او حافره تقييح (١٢) تقرراً الى المهدي بوضع ما وافق فعله اه تقييح

(قوله) الذين امتحنوا بأولادهم أي كانوا لهم فتنة في دينهم (قوله) أو وراقين لهم أي كاتبين لهم أي لأهل الحديث في الأوراق فوضعوا أي الأولاد والوراقون لهم أي للمتحنين فحدثوا أي الممتحنون (قوله) من غير ان يشعروا أي الممتحنون بما نعلمه أولادهم والوراقون

بعد ذلك وأمر بذبجها وقال أنا حملته على ذلك وكوضع الزنادقة (١) لاحديث مخالفة للعقل ونسبوا إلى الرسول ﷺ تضييقاً للعقلاء عن اتباع شريعته ، وكوضع من يريد الانتصار لمذهبه كخطابية (٢) والرافضة (٣) وبعض السالية (٤) ، وكوضع التكسبين بذلك والمرتقين (٥) به كأبي سعيد المدايني قال ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من الجلي إلى إقامة دليل على ما أفنى به كما نقل عن أبي الخطاب بن دحية (٦) أنه وضع حديثاً في قصر صلوة المغرب ، وكما حكى عن عبد العزيز بن الحرث التميمي الحنبلي من رؤساء الحنابلة والأكبر البغدادية ، روى الخطيب الهيثم بإسناده إلى عمر بن مسلم قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال غنوة فطوبى بالحجة فقال حدثنا ابن الصواف حدثني أبي قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن الصحابة اختلفوا في فتح مكة كان صلحاً أم غنوة فسألوا عن ذلك رسول الله ﷺ قال كان غنوة قال عمر بن مسلم فلما قمنا سألته فقال صتعت في الحال ادفع به الخصم ، وكوضع الذين يدينون بذلك لترغيب الناس في أفعال الخير بزعمهم وهم منسوبون إلى الزهد وهؤلاء أعظم الناس ضرراً لأنهم يحتسبون (٧) بذلك وبرونه قربة والناس يثقون بهم ويركنون إليهم لما

الانظار (١) قال حماد بن زيد وضعت الزنادقة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أربعة عشر ألف حديث قلت وكما وضع بعد حماد بن زيد اه من شرح أبي زرعة على الجمع (٢) الخطابية من الروافض كما ذكره الإمام الهادي عليه السلام في الملل والنحل وفي حواشي الفصول عن وثاقة الحنفية أن الخطابية من غلاة الروافض وفيها أيضاً عن تنقيح الانظار وشرح المقدمة أن الخطابية فرقة من الخوارج اه (٣) وبعض الرافضة اه تنقيح (٤) قلت وراه المنصور بالله عن الطرفية وذكر أنهم صرحوا بذلك في مناظراتهم نقلته من بعض رسائله من غير صماع والظاهر بل للقطوع أن المصريح له بذلك بعضهم فلا ينسب إلى الجميع والله أعلم اه من تنقيح الانظار والله أعلم (٥) في قصصهم اه تنقيح (٦) أن ثبت عنه اه تنقيح (٧) قال زين الدين مامعناه فمن ذلك الذين كانوا يكذبون حسبة وتقرباً إلى الله تعالى أبو عصمة نوح بن أبي مريم المروزي قاضي مرو روى الحاكم بسنده إلى أبي عمار المروزي أنه قال لأبي عصمة من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سور سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا فقال أتيت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقهاء أبي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق فوضعت هذا الحديث حسبة وكان يقال لأبي عصمة هذا نوح الجامع فقال أبو حاتم بن حبان أجمع كل شيء إلا الصديق وقال الحاكم وضع حديث فضائل القرآن وروى ابن حبان في مقدمته تأريخ الضعفاء عن ابن مهدي قال قلت لميمونة ابن عبد ربه من أين جئت بهذه الأحاديث من قرأ كذا قال كذا قال وضعها أرغب الناس بها وهكذا حديث أبي الطويل في فضائل القرآن فروينا عن المؤمل بن اسمعيل قال حدثني شيخ به فقلت للشيخ من حدثك فقال حدثني رجل بالمداين وهو حي فصرته إليه فقلت من حدثك فقال حدثني شيخ وهو حي فصرته إليه فقلت من حدثك قال حدثني شيخ بالبصرة فصرته إليه فقال حدثني شيخ بعبادان

نسبوا اليه من الزهد والصلاح فينقلونها عنهم ، وقد ذهب الى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيباً للناس في الطاعة وزجراً لهم عن المعصية ، وحمل بعضهم قوله ﷺ من كذب علي متعمداً الحديث المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وتشبه بعضهم برواية من كذب علي متعمداً ليضل به بهذه الزيادة وبأنه كذب له لاعليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها في كونه تعالى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل (١) الناس» ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة أي عاقبة كذبه الا ضلال للناس والكذب له بما لم يخبر به كذب عليه ، وروى العقيلي بسنده الى محمد بن سعيد انه قال لا بأس اذا كان كلام حسن ان تضع له اسناداً وقال ابو العباس (٢) القرطبي استجاز بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الى رسول الله ﷺ نسبة قولية وحكاية تقليدية فنقول في ذلك قال رسول الله ﷺ كذا وكذا انتهى ، وقد صرح علي عليه السلام بوقوع الكذب على النبي ﷺ وأشار الى ما ذكرناه من الاسباب حيث (٣) قال ان في ايدي الناس حقاً وباطلاً وصدقاً وكذباً وناسخاً ومنسوخاً وعاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً وقد كذب على رسول الله ﷺ على عهده (٤) حتى قام خطيباً فقال من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

فصرت اليه فاخذ بيدي فادخاني بيتاً فاذا فيه قوم من المتصوفة ومعهم شيخ فقال هذا الشيخ حدثني فقلت يا شيخ من حدثك فقال لم يحدثني احد ولكن رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم الى القرآن قال وكل من اودع هذا الحديث تفسيره كالواحدى والتعليل والتفسير في ذلك لكن من ابرز اسنده منهم فهو ايسر لعذره اذ قد احال ناظره على الكشف عن سنده اه تنقيح الانظار (*) قال زين الدين العراقي وحال الموضوعين وان خفي على كثير من الناس فانه لم يخف على جهابذة اهل الحديث ونقادهم فقاموا بأعباء ما حملوا فكشفوا عوارها ومحوها طارها حتى لقد رأينا عن سفيان انه قال ما ستر الله احد يكذب في الحديث وروينا عن القاسم بن محمد انه قال ان الله أعاننا على الكاذبين وروينا عن عبد الرحمن بن مهدي انه قيل له هذه الاحاديث الموضوعة قال يعيش لها الجهابذة اه تنقيح السيد محمد بن ابراهيم (*) قال ابو زرعة في شرح الجمع ومنها اى من اسباب الاحتساب وطلب الاجر كأحاديث فضل القرآن اه والله أعلم واحكم (١) فيكون المراد بالتعليل التمهين عليهم اعني المقتربين فلامفهوم له كقوله تعالى «لاتأكلوا الرعي اضغاثاً مضاعمة» اى لامفهوم له كآياتي في بحث المفهوم وكقوله تعالى «ومن يدع مع الله الها آخر لا يراهن له به» فهي من الصفات اللازمة التي تيجي لمجرد التمهين والتبكيك اه (٢) في تنقيح الانظار ما لفظه وحكى القرطبي في المفهوم عن بعض اهل الرأي ان ما وافق القياس الجلي جاز ان يرمى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه (٣) وقد سألته سائل عن احاديث البسوع وما في ايدي الناس من اختلاف الخبر اهل من نهج البلاغة والله اعلم (٤) وذلك نحو ما روى ان رجلاً سرق رداء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخرج الى قوم وقال هذا رداء محمد اعطاني لتمكنوني من تلك

وانما اتاك بالحديث اربعة (١) رجال ليس لهم خاص، رجل منافق مظهر للايمان متصنع
بالاسلام لا يتائم ولا يتخرج يكذب على رسول الله ﷺ متعمداً فلو علم الناس انه
منافق كاذب لم يقبلوه منه ولم يصدتوا توله ولكنهم قالوا صاحب رسول الله ﷺ
راه وسمع منه فيأخذون بقوله وقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم
بما وصفهم به لك ثم بقوا بعده عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار
بالزور والبهتان فلولهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس فأكلوا بهم الدنيا وانما الناس
مع الملوك والدنيا الا من عصم الله (٢) ورجل سمع من رسول الله ﷺ شيئاً لم
يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذباً فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول اناسمعه
من رسول الله ﷺ فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك
لرفضه، ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم ان
ما سمعه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه كذلك لرفضوه، واخر
رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله مبغض للكذب خوفاً لله وتعظيماً لرسول الله
ﷺ ولم يهم فيه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص
منه وحفظ الناسخ فعمل به وحفظ المنسوخ فيجب عنه وعرف الخاص والعام فوضع
كل شيء موضعه وعرف متشابهه ومحكمه، وقد كان يكون من رسول الله ﷺ
الكلام له وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عني الله به ولا ما عني
به رسول الله ﷺ فيجمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما
خرج من اجله (٣)، واذا كان هذا الكلام فيمن رأى رسول الله ﷺ وسمع منه

المرأة فاستنكروا ذلك فبعنوا من سأل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال
الرجل الكاذب نشرب ماء فلدغته حية فأت وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين
سمع بذلك الحال قال لعلي خذ السيف وانطلق فان وجدته وقد كفيت امره فاحرقه بالنار فجاؤا امر
بأخراجه اه من شرح ميم على النهج (١) وجه الحصر في الاقسام الاربعة ان الناقلين للحديث
عنه صلى الله عليه وآله وسلم المتسمين بالاحلام اما منافق او لا والثاني اما ان يكون قد وهم فيه
او لا والثاني اما ان لا يكون قد عرف ما يتعلق به من شرائط الرواية او يكون، فالاول وهو
المنافق ينقل كما اراد سواء كان اصل الحديث كذباً او ان له اصلاً حرفه وزاد فيه ونقص بحسب
هواه فهو ضال مضل تعمداً وقصداً والثاني يرويه كما فهم وهم فهو ضال مضل بهرأ والثالث
يروي كما سمع فضلاله او اضلاله عرضي، والرابع يؤديه كما سمعه وكما هو فهو هاد بهد اه
من شرح ميم ايضاً والله أعلم (٢) في هذا دلالة على ان الصحابة كغيرهم لا كما يدعيه صاحب
الفصول في روايته عن ائمتنا عليهم السلام اه (٣) هذا آخر كلام علي عليه السلام وفي هذا
القول شيء من مخالفة في اللفظ لما في النهج وحذف لشيء لا يحل بالهني اه جمال
الدين الطبري رحمه الله تمامه وليس كل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كان يسأله ويستفهمه حتى ان كانوا ليجبون ان يجيبوا الاغراب او الطاري فيسأله عليه السلام

فما ظنك بمن بعدهم مع قوله ﷺ فيما أخرجه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن

فصل وما لا يعلم صدقه ولا كذبه

من الاخبار له ثلاثة أحوال شملها قوله (قد يظن صدقه كخبر العدل و) قد يظن (كذبه كخبر الواحد (الكذوب) أي المعروف بالكذب المكثر فيه (و) قد (يشك) فيه ولا يرجح صدقه ولا كذبه (كالجهول) حاله (وقطع بعض الظاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه وهو بهت) أي قول باطل يتحير من بطلانه ، وما استدلوا به على قولهم الباطل من أنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فإنه إذا لم تظهر له معجزة تصدقه قطع بكذبه باطل فأنعلم بالضرورة وقوع الاخبار بالنقيضين من غير علم بأيهما والنقيضان يمتنع كذبهما (١) ، إذا عرفت ذلك فما يظن كذبه لا يجوز التعبد به إجماعاً والمشكوك فيه كذلك إلا ما روى (٢) عن أبي حنيفة من قبول قول الجهول عملاً بظاهر الاسلام وأما ما يظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلاً ووقوعه سمعاً وقد بين الخلاف في ذلك في مسئلتين فقال

مسئلة (التعبد بخبر العدل جائز عقلاً) وهو اختيار أئمتنا عليهم السلام وجهور المتكلمين والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبعثيين إلى أن التعبد به لا يجوز عقلاً ، واحتج للمذهب

حتى يسموا وكان لا يترى شيء من ذلك إلا سألت عنه وحفظته هذه وجوه ما عليه الناس في اختلافهم وعلمهم في رواياتهم اه وفي آخر كلامه عليه السلام تنبيه منه على أنه معيار الحق وكلامه وفعله الفارق بين الحق والباطل فيجب الرجوع إليه وأنه الرجل الرابع كما قال ابن الجوزي في كتابه ذخيرة الصابرين بعد إيراده لكلام أمير المؤمنين هذا وإنما دل به هذا على نفسه (١) وإيضاً فإنه يلزم العلم بكذب كل شاهد أن لا يعلم صدقه بدليله والعلم بكذب كل مسلم في دعوى إسلامه أن لا دليل على ما في باطنه وذلك باطل بالاجماع والضرورة وأما القياس على مدعي الرسالة فلا يصح لأنه لا يكذب لعدم العلم بصدقه بل للعلم بكذبه لأنه يخالف العادة فإن العادة تقضي فيما خالفها أن يصدق بالمعجز اه عضد (*) أي فكيف تقول الظاهرية ما لا يعلم صدقه يقطع بكذبه مع أن النقيضين لا يعلم صدق أحدهما مع عدم القطع بكذبه (*) أما القطع بكذب مدعي الرسالة فلا عادة الجارية بأنه لو كان صدقاً لنصب عليه دليلاً فيعلم بذلك كذبه لأنه إخبار عن الله تعالى والعادة جارية فيه بنصب الدليل والاعلم كذبه بخلاف الاخبار عن غير الله لعدمها فلا احتمال معلوم حصوله اه شرح ابن جعاف (٢) قوله إلا ما روى عن أبي حنيفة لعل أبا حنيفة يجعل

(قوله) ويظهر فيهم السمن قال في النهاية للسمن التكبر بما ليس فيههم والادعاء بما ليس لهم من الشرف وقيل المراد جمع الاموال وقيل محبة التوسيع في المآكل والمشرب التي هي أسباب السمن (قوله) بالضرورة دفع لما يقال الاخبار بالتعبد هو نقيضه من مجهول الحال غير واقع كما ذكره السعد (قوله) من غير علم بأيهما والنقيضان يمتنع كذبهما المراد أنه إذا أخبر بمجهول الحال بخبر ومجهول الحال بنقيضه من غير دليل يدل على صدق أحدهما لزم كذبهما قطعاً وهذا ارتفاع للنقيضين وهذا معنى ما في شرح المختصر (قوله) التعبد بخبر العدل قال في شرح المختصر التعبد أن يوجب الشارع العمل بتقتضاه على المكافئين وقيل التعبد وجوب العمل بتقتضاه وقد اعتمد المؤلف عليه السلام هذا التفسير فيما يأتي في أول فصل الشرائط فإنه قال وشرائطه أي التعبد بخبر الواحد وجوب العمل به فجعل وجوب العمل تفسيراً للتعبد وقد بني عليه في شرح المختصر في مسألة وقوع التعبد وقولهم فيما يأتي وهو أي التعبد واقع سمعاً الخ يؤيد هذا إذ ليس المراد أن يجاب الشارع

(قوله) يؤيد هذا الخ ، تفسير للتعبد بالإيجاب اظهر ولا مانع من أن يدل السمع على إيجاب الشارع العمل بتقتضاه فتأمل اه ح عن خط شيخه

للعمل بمقتضاه دل عليه السمع
او السمع والعقل بل المراد ان
وجوب العمل بخبر الواحد دل
عليه ذلك (قوله) للقطع بجواز ان
يعلم الله المصلحة فيه الخ هكذا في
شرح الجوهرة وهو مبني على
التحسين وقد استدلل من لا يقول
به كابن الحاجب وغيره على جوازه
عقلاً بأننا لو فرضنا ان الشارع يقول
للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء
فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا
فانا نعلم قطعاً انه لا يلزم من فرض
وقوعه محال لذاته (قوله) فيكون
بذلك كفاً ان يجوز ما يستحيل
على الله فالتكفير مستقيم لكن في
مسائل اصول الدين ما يكون الظان
فيها غير مجوز ما يستحيل عليه
تعالى كالخلاف في صفاته هل هي
ذاته او مزاياف في اطلاق التفكير
(قوله) وفي وقوع التعبد فسر التعبد
هنا في شرح المختصر بأن يجب
العمل بخبر الواحد وهذا التفسير
ما عرفت انه مؤيد لتفسير التعبد
بوجوب العمل (قوله) والظاهرية
سيأتي ان شاء الله تعالى للظاهرية
في النسخ القول بانه يجوز النسخ
بالاحاد وهو تعبد فيحقق

(قوله) هل هي ذاته ، وهو رأي
قدماء أهل البيت عليهم السلام
وبعض متأخريهم اهـ جلال وقوله
وجودية أي غير مستقلة مقتضاة
عن الصفة الأخص وهذا للشمسية
اهـ جلال أيضاً

(قوله) وهو تعبد فيحقق المذكور
في النسخ وذهب جمع من الظاهرية

المختار بما افاده قوله (للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه) أي في التعبد به
وتجوز المصلحة فيه يستلزم جواز التعبد به وهو ظاهر (قيل) في الاحتجاج لمذهب
المانعين له عقلاً (لا تؤمن المفسدة) من اتباع الظن فكم من مصاب من جهة ظنه (قلنا)
في الجواب عنه ولا تؤمن أيضاً من عدم اتباعه بل (مفسدة خلافه راجحة) على
مفسدة اتباعه لان تلك مظنونة وهذه موهومة والضرورة تقضي بأن اجتناب
المفاسد المظنونة اولي من اجتناب المفاسد الموهومة (قيل) (١) في الاحتجاج للمانعين
ثانياً (لوجاز) اتباع الظن في الفروع (لجاز) اتباعه (في الاصول ورد بمنع الملازمة)
لانا نجد الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظناً كاذباً تسب
الى الله من التحريم او الوجوب مثلاً ما يجوز عليه لان الاحكام الظنية يجوز في كل
واحد منها ان يكون على خلاف ما هو عليه والظان في الاصول ظناً كاذباً في ذات الله
تعالى اوصافه قد جوز على الله تعالى ما يستحيل عليه (٢) فيكون بذلك كفوفاً (و) لو
سلمت (٣) الملازمة جاء (النقض) لما تمسكوا به (بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة
والامور) (٤) الدنيوية (لجرى ان دليلهم فيها مع انا متعبدون باتباع الظن فيها اجمالاً
والوقوع فرع الجواز **مسئلة** وفي وقوع التعبد بخبر الواحد العدل ثلاثة
أقوال اولها قوله (وهو واقع سماعاً) فقط وهو مذهب ائمة عليهم السلام والاشعرية
وجهور المعتزلة وثانيها قوله (قيل) بل هو واقع سماعاً (وعقلاً) (٥) وهو قول الفقهاء وابن
سريج وابن الحسين البصري وثالثها قوله (وقيل لم يقع التعبد به) (٦) وان كان جائزاً عقلاً
وهو رأي الامامية (٧) والظاهرية

ظاهر الاسلام يفيد الظن فلا يكون عملاً بالشكوك اهـ من خط السجولى (١) قوله قيل في
الاحتجاج لمذهب المانعين الخ قالوا انه وان لم يكن ممتنعاً لذاته فهو ممتنع لغيره لانه يؤدي الى
تحليل الحرام وعكسه بتقدير كذبه فانه ممكن قطعاً وذلك باطل وما يؤدي الى الباطل لا يجوز
عقلاً ، قلنا ان قلنا كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لاحلال ولا حرام في نفس الامر اتماها
تايمان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر وان قلنا المصيب واحد فقط
فلا رد أيضاً لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجمالاً اهـ قسطنطاس (٢) يؤخذ من هذا
البحث وجه كون الحق مع واحد في الاصول بالاجماع اهـ (٣) قوله ولو سلمت
الملازمة لا يظهر توقف النقض على التسليم وايضاً لا يخفى انه لا يتوجه النقض على الملازمة انما
يتوجه على ما قبلها من الدليل تأمل اهـ من انظار السيد العلامة الزاهد صلاح بن الحسين
الاخفش رحمه الله (٤) قال ابو زرعة في شرح الجمع يؤخذ به في الآراء والحروب وسائر الامور
لدنيوية كآخبار طبيب او مجرب بضرر شيء او نفعه (٥) فيجب على المستفتي امتثال قول مفتيه على
تفصيل سيأتي ان شاء الله تعالى وعلى الحاكم الحكم متى كمل نصاب الشهادة اهـ شرح
فصول تيسيد صلاح رحمه الله (٥) يعنى ان العقل حكم باننا متعبدون به اهـ
(٦) سماعاً اهـ من شرح جفاف على الغاية (٧) قال في زبدة العاملي وشرحها ما قلناه يجوز التعبد

والخوارج (١) ثم اختلفوا فمنهم من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة (٢) وسنبين لك ما اعتقدوه دليلاً ان شاء الله تعالى ، ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول خبر الواحد يؤدي الى العمل بالمتعارضات اذ لا يتنوع تعارض أخبار الاحاد وتنافي مقتضياتها من الاحكام ، وجوابه المنع من اداء العمل بها الى ما ذكره لوجوب بناء احدها على الاخر ان امكن او نسخ احدها ان دل عليه دليل او ترجيح ان امكن او التخيير او الاسقاط على الرأيين وسيجي الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله (لنا) في الاحتجاج على وقوعه سمعاً (اجماع السامع) من الصحابة والتابعين (على العمل بها) أى بأخبار الاحاد اما اجماع الصحابة فيدل عليه ما نقل عنهم بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر (٣) عليهم احد والاقتل وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصحيح (٤) فن ذلك عمل ابى بكر بالخبر الاحادي في ميراث الجدة (٥) وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة ابن شعبه ومحمد بن مسleme ان النبي ﷺ اعطاها السدس (٦) وخبر الاثنين لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد ، وعمل عمر بن الخطاب بن عوف لما اشتبه عليه حكم الجورس وقال ما درى كيف اصنع بهم (٧) وانشد الله امرأ سمع من النبي ﷺ قولاً ان يذكر ذلك فلما روى عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب (٨) اخذ بذلك وعمل به ورجع في توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان

بخبر الواحد نقلاً لاجماعنا معاشراً الامامية حتى قال وقد اختلف في وقوعه فنعلم علم الهدى السيد المرتضى وابن زهرة وابن السراج وابن ادریس وفقاً لكثير من قدمائنا وهذا هو الباعث على انهم استندوا المنع اليها معاشراً الامامية حتى قال وقال به اى بالتعبد بخبر الواحد المتأخرون من اصحابنا وهو الاظهر اهـ (١) وانقاساني اهـ ، قاسان بالمهمل من بلاد اترك اهـ سعد وفي فصول البدايع خلافاً لاقاساني بالمهمل والرافضة وابن داود اهـ (٢) وينظر هل يرجع هذا الى منع التعبد به عقلاً اولاً فافترق بينهما اهـ من انظار السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٣) قوله ولم ينكر عليهم احد ، لا يخفى ما في العبارة ، والاولى ولم ينكر احد منهم على الآخر اهـ من انظار السيد هاشم بن يحيى ، وكأنه انما عبر بالاولى دون ان يقول الصواب لا يمكن ان تحمل عبارة الكتاب على ان المراد انهم بين حامل وساكت والله اعلم اهـ من خط السيد احمد ابن اسحق رحمه الله (٤) وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر اقتدار المشترك لا بأخبار الاحاد اهـ فصول بدايع (٥) ام الاب مع الجدة ام الام اهـ (٦) اخرج في الوطى وابو داود واهل البيت من حديث قبيصة بن ذؤيب اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد * الذي في البحر انه اشركها مع ام الام في السدس اهـ (٧) يعنى هل يؤخذ منهم الجزية اهـ (٨) اخرج مالك في

(قوله) كالقول الصحيح أي كما ان القول الصحيح منهم يوجب العمل باتفاقهم قال في حواشي شرح المختصر والحاصل انه قد تواتر معنى انهم كانوا يمتدلون بأخبار الاحاد وان كانت تفاصيل ذلك آحاداً وهذا اجماع منهم على ذلك وهذا يندفع ما يقال ان ما ذكرتم من الاخبار في الاحتجاج بخبر الواحد اخبار آحاد وذلك يتوقف على حجته فيدور قال فان قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع في الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام بالاخبار يدل على وجوب العمل بها ، على ان القول بالجواز دون الوجوب سمعاً لا عقلاً به وانما الخلاف في الوجوب عقلاً كما سبق (قوله) الى خبر الضحاك بن سفيان الكلامي هذا هو الصحيح عند اهل الحديث ذكره في جامع الاصول وغيره وما ذكره في حاشية السعد انه الاحنف بن قيس التميمي وم

الى جوازه ووقوعه فلعل ما ذكر قول جمهورهم والله اعلم اهـ عن خط شيخه
(قوله) فيدور ، بأن يقال اثبات وجوب العمل بخبر الواحد موقوف على وجوب العمل بخبر الواحد اهـ من شرح التحرير

الكلابي ان النبي ﷺ ورث امرأه أشيم (١) الضبابي من دية زوجها الشيم (٢) وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي واخذ بخبر حمل (٣) بن مالك في دية الجنين وقال كدنا ان نقضى (٤) فيه ورجع عما كان يذهب اليه من المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يرى ان في الابهام خمس عشر من الابل وفي الخنصر ستاً وفي البنصر تسعاً وفي كل واحدة من الاخرتين عشراً عشراً (٥) فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم بأن النبي ﷺ اوجب في كل واحدة منها عشراً من الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه والمشهور عن علي عليه السلام انه كان يعمل على اخبار الاحاد ويحتاط فيها لانه روي انه قال كنت اذا سمعت حديثاً من رسول الله ﷺ نفعتني الله به ما شاء منه فاذا سمعته (٦) من غيره استخلفته فانما حلف صدقته وحدثني ابو بكر وصدق فدل انه كان يعمل على اخبار الاحاد وانما كان يحتاط في ذلك بأن يستحلف بعضهم فاذا كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روى العمل باخبار الاحاد

(قوله) وترك ما كان يذهب اليه

لانه كان يرى انها للورثة لانه لم

يلكها الزوج فلا ترث منها شيئاً

(قوله) ويحتاط فيها، بالتحليف

(قوله) نفعتني الله به ما شاء منه أي من

النفع (قوله) من غيره، أي غير

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) لانه كان يرى أنها للورثة،

ظن في نسخ للعصبة

الموطأ عن جعفر بن محمد عن ابيه والشافعي اه بدرمير وغيره (١) في الكشف في تفسير سورة النساء الضحاك بن سفيان الكلابي وفي شفاء الاوام في كتاب آداب القاضى، الضحاك ابن سفيان بن قيس وفي جامع الاصول الضحاك بن قيس اخو فاطمة بنت قيس اه (٢) أشيم بفتح الهمزة وسكون الشين المعجمة وفتح الياء تحتها نقطتان والضبابي بكسر الصاد المعجمة وتخفيف الباء الموحدة الاولى اه جامع الاصول (*) اخرجه ابو داود والترمذى من حديث ابن المسيب اه (٣) بفتح الحاء والياء اه من جامع الاصول (*) روى حمل بن مالك بالحاء المهملة والياء المفتوحة انه كان عنده امرأتان احدهما مليكة والاخرى ام عفيف رت احدهما الاخرى بحجر او مسطح او عمود فسطاط فاصابت بطنها فالتقت جيناً فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بفرقة عبد اوامة والمسطح بكسر الميم نوع من الملاعق وقيل عود يرقى به الخبز اه سعد * اخرجه الستة من حديث ابى هريرة ونسبه المصنف الى حمل لانه قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كيف اغرم من لا اكل ولا شرب ولا استهل فتل ذلك يطل فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما هذا من اخوان الكهان، من أجل سبعة الذي سجع وفي حديث ابن المسيب عند النسائي والموطأ ان حملاً هو الراوى لعمر الحديث حين سأل عن ذلك ولم يذكر قصة عمر الابعض الستة حاصلها انه سأل عمر عن دية الجنين ولم يذكر رجوعه اه (٤) كان يرى ان لا شيء فيه اذا خرج ميتاً وفيه الدية اذا خرج حياً اه شرح طاب (٥) رأى انها تتفاوت بحسب ما فيها اه قسطاس (٦) اورد هذا الحديث عبد العظيم المنذرى في كتاب الترفيب والترهيب بلفظ عن علي رضي الله عنه قال كنت رجلاً اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثاً نفعتني الله به ما شاء ان ينفعني واذا حدثني احد من اصحابه استخلفته فاذا حلف لي صدقته قال وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم ويصلي ركعتين ويستغفر الله الا غفر له ثم قرأ هذا الآية (والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم) الآية رواه ابو داود والنسائي والترمذى وابن ماجه وابن حبان في صحيحه وليس فيه عند بعضهم ذكر الركعتين وقال الترمذى حسن قريب وذكر ان بعضهم وثقه اه قلت ليس في الحديث ما يدل على ان

عن سائر الصحابة كعثمان (١) وابن عباس وغيرهما ، وقد اعترض عليه بوجوه ، الاول قولهم لانسلم ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل للخبر ان يكون الخبر هو السبب ، والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها (٢) ، الثاني قولهم ماذا كرموه معارض بأن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة (٣) وابو بكر وعمر خير عثمان في ان النبي ﷺ اذن له في رد الحكم الى المدينة ، وعلي عليه السلام رد خبر ابى سنان (٤) الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تذيب الميت ليكاه اهله عليه ، والجواب انهم انما انكروا ما انكروه مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه ، الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر ، والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لخصوصياتها كظواهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاده الظن ، وأما اجماع التابعين (٥)

امير المؤمنين عليه السلام استثنى ابابكر عن حكم الاستحلاف كما توهمه بعضهم اذ لم ينفع وظاهر اللفظ الاول العموم وان قدر انه لم يستحلفه في هذا الحديث وصدة فلا يلزم تصديقه في كل حديث لجواز ان يكون لقريظة قامت على صدقة في هذا بخصوصه فلا يلزم استثنائه في كل حديث عن الاستحلاف اه من خط العلامة الجنداري باختصار (١) قوله كعثمان وابن عباس الخ ، عمل عثمان وعلي بخبر فريضة في ان مدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر ابى سعيد بالاربا في التقد وعمل الصحابة بخبر ابى بكر « الائمة من قريش » والانبيا يدفنون حيث يموتون ، ونحن معاشر الانبياء لانورث الى غير ذلك مما لا يحدى استيعاب النظر فيه الا التطويل وموضعه كتب السير اه عضد ، قوله فريضة هي فريضة بنت مالك بن سنان اخت ابى سعيد الخدرى حيث قالت جئت الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم استأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال أمكنني حتى تنقضى عدتك اه سعد (٢) فلو كان العمل بغير الخبر مع كثرته لا متنع عادة خفاؤه عنا ولا لظهور لنا وايضا فان عمر قال لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك فاتهينا الى غير ذلك من الاحاديث المروية عن الصحابة الدالة على العمل بخبر الواحد من غاية الوصول للحل (٣) اخرج خير فاطمة الستة الالبخارى واخرج رد عمر له ابو داود اه (٤) هو معقل بن سنان وقع في حديثه الذي أخرجه احمد واصحاب السنن وابن حبان والحاكم في شأن بروع بنت واشق انه مات عنها زوجها وقد نكحت بغير مهر فقضى لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم مهر نسائها والميراث اه (*) في حاشية أخرجه ابو داود عن ابن مسعود ولم يذكر رد علي له اه (٥) في معتمد ابى الحسين في سياق ادلة العمل بخبر الواحد نقطة ومنها انه قد تواتر النقل بانقاذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سعاته الى القبائل والمدن لاخذ الزكوات وتعليمهم الاحكام كاتخاذ معاذ الى اليمن ليفتيهم في دينهم ويقبض زكواتهم وقد وجب عليهم المصير الى روايته في نصب الزكوة وفي فروعها وقد كان رد علي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواحد والاثان بخبراته

(قوله) في قصة بروع بفتح الباء واهل الحديث يكسرونها ذكره في التلويح والمراد بقصتها ما رواه ابو داود عن مسروق عن ابن مسعود في رجل تزوج امرأه ومات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقا فقال ابن مسعود لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بها في بروع بنت واشق وكان ابن مسعود مترددا هل وافق الحق ام اخطأ ولذلك قال فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فني ومن الشيطان فقال معقل قضيت بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) وانكرت عائشة خبر ابن عمر لكن ليس مما نحن فيه فان خبره مما يحتاج فيه الى العلم كذا نقل (قوله) كظواهر الكتاب فانهم عملوا به لظهوره وافادته الظن (قوله) وظاهر المتواتر ، حصل الظهور للمتواتر من الدلالة

(قوله) لكن ليس مما نحن فيه ، والذي نحن فيه هو وجوب العمل بخبر الاحاد في مسائل الفروع وخبر ابن عمر مدلوله من مسائل الاصول فتأمل اه ح عن خط شيخه

بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن أحد من أهل العلم في أيامهم الخلاف فيه ، وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن إبان في كتاب الحجة هذا القول عن جماعة من أعيان التابعين فذكرنا من أهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم وأبا سامة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد ويزيد بن طلحة وسليمان بن يسار ، ومن أهل مكة عطاء وطاووساً ومجاهداً وابن أبي مليكة ومن أهل الشام مكحولاً وعبد الرحمن بن عثمان ، ومن أهل البصرة الحسن وابن سيرين ، ومن أهل الكوفة مسروقاً وعلقمة والأسود بن يزيد فلو كان هناك مخالف لهم وجب أن يذكر من تكلم في هذه المسئلة من المخالفين من بعد ويعترض به استدلال من استدلل بإجماعهم على ذلك ، ولنا أيضاً تواتر أنه عليه السلام كان ينفذ الأحادي (١) إلى النواحي لتبليغ الأحكام (٢) مع العلم بأن المبعوث إليهم كانوا مكافين العمل بمقتضاه ، احتج القائلون بدلالة العقل على التعبد بأخبار الأحادي إما أبو الحسين البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلاً واجب عقلاً بدليل أن العقل يقضى بقبول خبر العدل في مضرة أكل طعام معين وفي إنكسار جدار يريد أن يتقضى فيحكم العقل بأن الطعام لا يؤكل وإن الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما علم بالعقل أجماً وهو وجوب اجتناب المضاروما ، نحن فيه كذلك للقطع بأن النبي عليه السلام يثبت لتحصيل المصالح

باسلامهما واسلام قومهما ويستلان أن ينفذ من يعلمهم شرايع الاسلام وكان ينفذ التي صلى الله عليه وآله وسلم معهم الرجل الواحد كاتفاذه أبا عبيدة وغيره والعلم بذلك ظاهر لمن قرأ الاخبار والسير ولا يمكن دفعه ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينفذ إليهم الجماعات الكثيرة ولو فعل ذلك لم يكن أهل المدينة ليقيموا بناسم من القبائل ولا أوجب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أهل القبيلة أن تصير بأجمعها إليه أو أكثرها لتعرف شرعه بل أوجب عليهم المصير إلى ما يؤدبه رسوله ، فإن قيل اليس كانوا يعرفون التوحيد والنبوة وذلك لا يعمل فيه بأخبار الأحادي قلة أما التوحيد فليرجع فيه إلى أدلة العقول فمن أظهره وجب علينا احسان الظن به وأنه قد اعتقده من وجهه ومن رام أن يعرف التوحيد أمكنه ذلك بالاستدلال بأدلته العقلية وليس طريقه الاخبار فيقال انهم اقتضوا فيه على اخبار الأحادي والتواتر وأما النبوة فطريقها المعجز والتحدى بالقرآن وغيره من المعجزات وقد كان أشهر ذلك في القبائل فلم يكن نقله بالأحاديء بالفظ (١) نفذ وأنفذ بمعنى أنه ديوان (٢) ولولا أنه يريد عمل من بلغتهم بها لما كان لبعثه الأحاديء فائدة وأجيب بنح الملازمة مستنداً بأن فائدته إيقاظهم للبحث والالتم قبول الأحاديء في أصول الشرايع وانتم تأبون ذلك وبأن الاستدلال بذلك لا يصحح الأمن جعل وجوب العمل بها عقلياً لا عند من جعله شرعياً فقط لأن الأحاديء لا يكون حجة شرعية على المبعوث إليهم حتى يعلموا كونها حجة شرعية فيلزم الدور والحق أن العمل بالأحاديء وعدمه إنما يكون للقرآن على الصدق أو عدمه سواء كانت القران للتعريف أو لغيره وإن المقام لا يخلو عن

(قوله) ولنا أيضاً تواتر أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان ينفذ الأحاديء هكذا ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه واعتمده المؤلف عليه السلام وكأنه عليه السلام لم ينتهض عنده اعتراض الامدي وغيره بأن النزاع إنما هو في وجوب العمل للمجتهد وليس في هذا ما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد على المجتهد وذلك لما ذكره في الجواهر من أن المبعوث إليهم أعم من أن يكونوا مجتهدين أو مقلدين بل أكثر الصحابة والعرب كانوا مجتهدين عارفين بالتواعد التي بها تستنبط الأحكام الشرعية من الأدلة (قوله) بدلالة العقل على التعبد أي على وقوعه (قوله) الجمل المعلوم وجوبها عقلاً قال في الجواهر كقولنا دفع المضرة وجلب المنفعة وجب ونحوها (قوله) وما نحن فيه كذلك يعني أنه يلزم من ذلك وجوب العمل بخبر الواحد في الشرعيات لأن العلة الموجبة للعمل بالظن في العقلية وهو خبر العدل كما ذكره المؤلف عليه السلام

(قوله) في وجوب العمل للمجتهد ظن في نسخ بعلى المجتهد وعبرة السعد وجوب عمل المجتهد وفي الجواهر على المجتهد اه

ودفع المخار وخبر الواحد تفصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعاً ، واما غيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر الواحد خللت وقايح كثيرة عن الحكم وهو ممتنع ، اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد لقطع (١) واما الثانية فظاهرة ، والجواب عن الاول انا لانسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب ، سلمناه في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ، ولا يجب (٢) قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس ولذلك ابطال قاضي القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم نأمن كذب الخبر فيها لم نأمن الوقوع في المفسدة ، سلمناه لكنه قياس فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطاً (٣) او خصوصية الفرع مانعاً والمسئلة اصولية لا يجدي فيها الظن شيئاً ، والجواب عن الثاني بمنع الثانية ، اما عندنا فلا يستغناء بالعقل ، واما عند الاشاعرة فلان الحكم فيما لا دليل فيه نفى الحكم (٤) وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بأن مالا دليل فيه لاحكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم مدر كشرعياً (٥) ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع ، احتج القائلون بدلالة السمع على ان خبر الاحاد لا يكون حجة بقوله تعالى (٦) (ولا تقف) ما ليس لك به علم « فهي عن اتباع الظن وبقوله تعالى (ان

قرينة الصدق او الكذب اعتقاداً وان لم يستلزم مدلولها في الواقع فقيامها كاف في الاثبات والنفى فلا ينبغي اطلاق وجوب العمل بالاحاد ولا اطلاق نفيه اه من شرح المختصر للعلامة الجلال قنيس سره (١) اما في القرآن فواضح وأما في الحديث فلان المتواتر ايضاً احاديث قليلة مضبوطة عند أئمة الحديث ومعنى عدم فائدها بالاحكام ان من الاحكام ما لم يكن اسنادها اليها لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم ولا بطريق انقياس على ما فيها من الاحكام اه سعد (٢) في العضد ولا يجوز اه (٣) هي كونه حقيقياً وقوله او خصوصية الفرع هي كونه شرعياً اه (٤) ومدر كة شرعي وهو وجوب العمل بالبراءة الاصلية الاستفادة من الشرع اه غاية الوصول فلا يلزم الخوا اه (٥) للاجماع على ان مالا دليل فيه فهو منفي اه سعد (٦) أقول ها هنا بحثان احدهما ان الآلة وان دلت على النهي عن اتباع الظن مطلقاً على ما اعترف به المستدل لكن له ان يقول هذا المقام مخصوص بما لا يكون قطعي المتيقن وذلك للاتفاق بيننا وبينكم على صحة العمل بظاهر الكتاب وانما النزاع في العمل بخبر الواحد فيمكن لهم المنع عن التعبد به بظاهر الكتاب وثانيهما ان المستدل ان يقرر دليلاً ، هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد لأفاد الظن لوجب العمل بظاهر الآيتين المذكورتين ولو وجب العمل بظاهرهما يلزم عدم العمل بالخبر الواحد لظنية ، اتج لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجز العمل به ، وما يلزم من فرض وقوعه قضيضة فهو باطل فالعمل بخبر الواحد كان باطلاً لكن اللازم من هذا التقرير عدم العمل بظاهر الكتاب ايضاً اه ملاحظ مبرزان (٧) في المختصر ولا تقف ان يتبعوا الا الظن وقد تقدم ويلزمهم الا يتبعوه الا بقطع قال الحلي وقد تقدم الجواب عن هذا وان المراد المنع من العمل بخبر الواحد فيما يوجب العلم جميعاً بينه وبين الدلائل العقلية الدال

(قوله) وجب العمل به قطعاً لوجوب وجود المعاول وهو العمل بجزئيات المعالوم الاصل عند وجود علته وهو ظن تفاصيل ما علمناه (قوله) واما غيره أي غير ابي الحسين (قوله) فظاهرة اذ لا يجوز خلو واقعة عن الحكم (قوله) فلم يجب مثله هكذا في شرح المختصر قال السعد هو بكمبر اللام على لفظ الاستفهام ولم يدل فلا نساه في الشرعيات تنبيهاً على ان هذا المنع مجرد مطالبة بالدليل من غير ان يستند الى سند يعتد به قال لما لا يقتضي من ضعف سند الشارحين وهو منع كون الملة في العقليات هي الظن المذكور لجواز ان يكون امراً لازماً في العقليات خاصة او منع كونه علة في الشرعيات لجواز ان يكون خصوصيتها مانعاً اذا عرفت هذا فالمراد عليه السلام بعد مطالعته بالدليل اشارة بقوله ولا يجب قياسها عليها الى دفع ما يتوهم دليلاً وهو قياس الشرعيات على العقليات (قوله) والجواب عن الثاني أي الاستدلال الثاني وهو استدلال غير ابي الحسين (قوله) بمنع الثانية ، أي بطلان اللازم قد عرفت ان اللازم هو خلو وقايح قبطانه عدم جواز خلو وقايح ومنع البطلان هو جواز الخلو عقلاً كما اشار اليه في شرح المختصر في ذكره المؤلف عليه السلام في بيان بطلان اللازم من الاستغناء بالعقل عندنا وبان الحكم فيما لا دليل فيه عدم الحكم لا يلزم ذلك فان ما ذكره بيان لمنع الملازمة لا لبطلان اللازم ولذا

يتبعون) الا الظن « فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل التحريم (ومحورها) كقوله تعالى «وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» بيان ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام الله تعالى فقد قال على الله ما لا يعلم وذلك امر الشيطان بشهادة اول الاية الكريمة (١)، والجواب ان ما ذكره (ظاهر) والمدعى اصل فلا يمنع الا قاطع وما ذكره قابل للتخصيص (٢) والتأويل كتأويل العلم بما يعلم الظن والقطع وتأويل الظن بالشك والوهم، وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان (٣) والمتعلقات على ان دليلنا (٤) قاطع فلا يعارض بالمحتملات واذ، قد عرفت وجه التعبد بخبر الاحاد وبطلان وجوه المانعين فله عمل باخبار الاحاد شروط بعضها في الخبر بكسر الباء وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في الخبر عنه وقد جمعها قوله

فصل وشرائطه أي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها

(راجعة الى الخبر) وهو الراوي (و) بعضها الى (الخبر) نفسه وهو اللفظ (و) بعضها الى (الخبر عنه) وهو مدلول الخبر (اما الاول فصقات) للخبر، وضابطها الاجمالي صفات يغلب على الظن صدق صاحبها في خبره وعد منها ما هو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال (منها التكليف) (٥) وقت الاداء لا وقت التحمل قياساً على الشهادة واخذاً باجماع (٦) السلف على قبول رواية الحسين وابن

جعله في شرح المختصر منه المنع الملازمة حيث تال لكن المنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه نهي الحكم اه (قوله) والمتعلقات أي متعلقات الاحكام كما في الفروع

على جواز التعبد بخبر الواحد على ما مضى ثم ان المصنف الزم هؤلاء الزاماً صعباً وهو الا يتنعوا من العمل بخبر الواحد الا بدليل قطعي يفيد المنع لان المفيد للمنع لو كان ظنيماً لما جاز اتباعه والا لكان الممتنع مخالفاً للنهي عن اتباع الظن ولا شك ان ادلتهم الدالة على المنع من الاتباع للظن ظنية وفي ذلك ابطال الشيء بنفسه اه فانه الوصول والله اعلم (١) وهو قوله تعالى «انما يأمركم بالسوء والفحشاء» الخ اه (٢) لأن ما ذكره عام في القضايا والاحكام وليس بعام في الاشخاص والازمان كما ذكره الآن اه (*) فيما له عموم وهو القضايا والاحكام فتختص بما يطلب فيه العلم من الاصول السكينة والاعتقادات مطلقاً فتذكر اه سعد الدين (٣) وجه التخصيص في الاشخاص والازمان ان يقال يمكن الا يجوز للصحة او في زمان وجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاتباع للظن اذ تيسر لهم في زمانه تحصيل العلم ويجوز لغيرهم وفي زمان آخر لتعسر تحصيله اه ميرزا جان والله اعلم (٤) وهو اجماع السلف على العمل به اه (٥) في تنقيح الانظار متى يحصل تحمل الحديث العبرة بالعقل والتمييز وقد يختلف الناس في ذلك وتختلف الامور التي تحفظ فالامور العظيمة ربما حفظت في حال الصغر بخلاف الانفاظ وبالجملة متى ثبت البلوغ والعقل والعدالة وجزم الثقة بأنه يحفظ من صغره شيئاً لم يكن لاحد تكذيبه الا ان يكون امراً يعلم بطلانه بالضرورة او الدلالة ومثل هذا لم يقع فلا يطول بذكره وكذا من سمع وهو كافر وروى بعد الاسلام فالعبرة بحال الاداء اه (٦) واما اجماعهم على احضار الصبيان بحال الرواية واسماعهم الحديث فقد يقال ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط وقد يقال يجوز ان

عباس وابن الزبير وغيرهم فيما حملوه قبل التكليف ورووه بعده تدل عليه كتب الحديث وانهم لم يسألوا قط عن تحملهم أقبل التكليف كن أم بعده ولم يفرقوا بينهما قائلين روايتهم اوان احتملت الامر من احتمالاً ظاهراً بل وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر فالتكليف معتبر (فان غير المكلف) وان امكنه الضبط (غير مؤتمن) لاحتمال ان يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا مانع من اقدامه عليه فلا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق (١) (والمراهق) وهو من يجوز عليه وعلى من في شكه شيء من امارات البلوغ كالاتحلام (كالمكلف) أي كالمعلوم تكليفه في قبول روايته (عند) الامام (المؤيد بالله) احمد بن الحسين قال الدواري ومثل قول المؤيد بالله يأتي قول أبي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن والجمهور على انه لا يقبل ، ووجه قبوله ما ذكره الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة غلبة الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المختبرين بل نعلم ان في بعض المراهقين من الحياء وكرم الاخلاق المانعة عن التضمخ بالكذب ما يقصر عنه كثير من الكهول وقد يتحلى الصبي بمذنب شريف وتربية في الطهارة فيحل في باب التقوى محل الكبير وذلك موجود في البيوتات الكريمة المعروفة في الصلاح من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد يقول قائلهم (٢) والله ما كذبت كذبة مذ عرفت يعني من شمالي انتهى وقد اسلفنا لك في فصل المحكوم عليه ما يرشدك الى ان المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكافين وقبول الرواية موكل الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفاً بهذه الصفات فلا يعد حصول الظن فيجب العمل ، واحتج المانعون لقبول روايته (٣) بأنها لو جازت رواية الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة في معنى واحد ، واجيب بمنع الملازمة فان باب الشهادة أصح وأمرها

(قوله) وغيرهم مثل سهل بن أبي حنيفة فانه من صفات الصحابة ولد لثلاث من الهجرة وروى احاديث كثيرة كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) لعلمه بأنه غير مكلف هذا يتم على القول بان قبح الكذب شرعي كما ذكره الامام المهدي عليه السلام وغيره او على قول من لا يقول بجواز افراد التكليف العقلي عن الشرعي (قوله) وعلى من في شكه ينظر في فائدة هذا (قوله) ووجه قبوله ما ذكره الشيخ الحسن الخ وقوله وقد اسلفنا لك الخ ، هذا الكلام يناسب قول من قال الكفر والفسق مظنة تهمة فكان المناسب لمن قال ما سلب اهلية ان يكون عدم البلوغ أيضاً سلب اهلية (قوله) بمنبت شريف منبت مصدر (قوله) واحتج المانعون لقبول روايته أي المراهق

(قوله) سهل بن أبي حنيفة ، في الاصل خزيمة وظن بما صدرهنا ، وهو بفتح الخ المهملة ثم المثناة عبد الله بن ساعدة بن حامر وقيل حامر بن ساعدة الانصاري صحابي صغير له خمسة وعشرون حديثاً اه خلاصة

(قوله) مصدر ، بل اسم مكان اه

يكون للتبرين والتعويد كما كان في تعليم العبادات اه (١) وقيل يقبل غير المكلف ان علم منه التحرز عن الكذب اه من شرح الجمع للحلي (٢) هو الامام الشهيد زيد بن علي عليه السلام وفي حاشية هو احمد بن الحسين قال في رسالته السجدة بحليفة القرآن التي ارسلها الى احمد بن المنصور بالله فان ادليت بأن والدك قال والله ما فارقت ذنباً كبيراً مذ تحت جفون عيني فانا اقول والله ما كذبت الخ اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد وغيره وأقول يجوز ان يكون القائل بذلك الامام زيد واحمد بن الحسين وهو ظاهر اه (٣) وبأن الصبيان ليسوا اهلاً لان يؤمنوا على شيء من أمور الدين وما ينبغي عليه تحليل او تحريم لما قدمنا من انه لا صارف لهم عن الكذب من جهة الدين ، وأجيب بأنه غير ممتنع ان يتحلى الصبي بمذنب شريف الخ ، وبأن الذي دلنا على الاخذ بأخبار الأحاد ما نقل عن الصحابة من الرجوع اليها ولم ينقل عنهم الرجوع الى اخبار الصبيان وأجيب بأن بعض الصحابة قبل خبره وهو على هذه الحالة ولو سلم عدم صحته فلم يكن منهم له رد فيحتج بذلك اه من شرح القصول للسيد صلاح

بالاحتياط اخلق وذلك لقوة البواعث فيها على الكذب من الطمع والاهتمام بأمر
الخصومات واجابة النفوس لنواحي العصيان ولذلك ترى من كثرة شهود الزور مالا
تراه من كثرة رواة المقتري على أن علياً عليه السلام قضى بقبول شهادة الصبيان
بعضهم على بعض (١) قبل التفرق وهو قول الهادي إلى الحق عليه السلام وبقائه المؤيد
بأنه عليه السلام على ظاهره (٢) وقال به مالك واتباعه قال ابن الحاجب وهو اجماع اهل
المدينة (٣) (ومنها) أي من الصفات المعبرة في قبول اخبار الاحاد (٤) (العدالة وهي)

رحمه الله (١) في السماء اه عضد (٢) قبل التفرق وبعده اه أي تفرق الصبيان إلى منازلهم ،
وقد تأول على أن المراد في جواز التأديب لا في جواز الضمان كما ذلك مقرر في موضعه اه
(٣) لا يقال إجماع أهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل التفرق
مع أنه احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية ، لأننا نقول أنه مستثنى لمسيس الحاجة إليه
لكثرة الجنابة فيما بينهم إذا كانوا منفردين لا يحضرهم عدل فلم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق
التي توجبها تلك الجنابات المشروعة استثناء لا يرد نقضاً كالعرايا وشهادة خزنة رضي الله عنه اه عضد
(٤) واعلم أن هذا مبني على أن الأصل هو الفسق أو العدالة والظاهر أنه الفسق « لأن العدالة
طارية ولا نه أكثر اه عضد فهو اغلب على الظن وارجح وهو معنى الأصل وهذا ظاهر
لكن في كون العدالة طارية نظر بل الأصل أن الصبي إذا بلغ بلغ عدلاً حتى تصدر عنه محبة اه
سعد الدين ، أقول فيه بحث لأنه إذ ثبت أن الرسوخ معتبر في حد العدالة على ما ذكرتم لم يكن
الصبي إذا بلغ بلغ عدلاً ما لم تصر ملازمة التقوى والروية ملكة له راسخة فيه وعلى هذا تحصل
الواسطة بين العدل ومن يقابله من الفاسق وتارك الروية لافساد فيه ، وأقول العدالة ملكة
يتوقف وجودها على وجود أمور كثيرة من فعل الواجبات وترك المحرمات والاحتراز عن
ترك المروءات والفسق يكفي امر واحد كترك واجب وحينئذ فنقول في جهات كون الأصل هو
الفسق ما يتوقف على امر واحد كان اصلاً وارجحاً بالقياس إلى ما يتوقف على أمور كثيرة
لأنه أسهل وجوداً وأقرب وقوعاً وإيضاً الفسق يتحقق بعدم الواجب والعدالة لا تتحقق بدون
الواجبات واجتناب المقيحات والأسل الغدم في الحوادث فكذلك ما تحقق لعدم امر ما بالنسبة
إلى ما كان تحققه موقوفاً على الوجود وإيضاً ينبغي أن يراد بالفسق ههنا تقيض العدالة لأن بناء
هذه المسئلة على أن الأصل الراجح هل هو العدالة أو تقيضها فأن كان الأول فيعمل بخبر مجبول
الحال وإن كان الثاني فلا يعمل به سواء كان انتفاء العدالة بوجود فعل محرم أو ترك واجب
أو ترك ضرورة أم لا بل بأن لا نصير الحال راسخة مع فعل الواجبات والكف عن المحرمات
وعن ترك المروءات وظاهر أن عدم الملكة أصل بالنسبة إلى وجودها بل الوجود طارعي وإن
تعلم أن هذا الوجه الأخير منطبق على كلام الشارح غاية الانطباق وبه ينظر ما استشكل في
شرح الشرح فتأمل ، وقد قيل في توجيه كون العدالة التزام تكاليف انشريع وهو ليس صفة
جبلية في الإنسان وكون مقتضى الفسق القوة الشهوية والغضبية وهما غريزتان في الإنسان
والظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه والمراد بالأصل ههنا الراجح
لا المستحب ، أقول لا يذهب عليك أن الظاهر من الطران أن يكون الأصل المستحب وقد
يعارض هذا أن كل مولود يولد على الفطرة اه ملا حبيب ميرزا جان قدس سره « أقول ،
هذا كلام ساقط إذ الظاهر الاسلام وهو الأصل لأن كل مولود يولد على الفطرة والحمل على
السلامة أولاً لأن من ظاهره الاسلام فباطنه الايمان اه مفتي والله أعلم

(قوله) عن اقتراح الكبار عدل المؤلف عليه السلام عن خد ابن الحاجب لسلامة ما ذكره من ما اورد على قول ابن الحاجب ليس معها بدعة من ان ملازمة التقوى ان شملت الاعتقادات والعمليات كما اختاره في الجواهر لم يحتاج الى قوله ليس معها بدعة وان اختصت بالعمليات كما ذكره السعد احتيج اليه لاجراء ما يتعلق بالاعتقادات وعلى كلا التقديرين يرد عليه ما ذكره السعد من ان في اخلال البدعة بالعدالة نظراً قلت ولعل وجهه ان المبتدع لا ترد روايته مطلقاً بل منه ما يقبل وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك انشاء الله تعالى (قوله) والكلام في الكبار منشئ ذكر في الفصول نيفاً واربعين قولاً ولا بد من الاستدلال على كل منها فيطول البحث في ذلك مع ان بعضها لم ينتهض دليله وقد استوفى ذلك في شرحه (قوله) بخصوصه يعني لا بدخوله في العموم نحو قوله تعالى ومن يعص الله رسله ونحو ذلك (قوله) فشارها الى المحافظة على الرواة، لم يذكر المؤلف عليه السلام التفسير بترك الرواة لئلا يرد عليه ان تارك الرواة ليس بفاسق كما اورد السعد على قوله وفي شرح المختصر وقولنا على ملازمة التقوى والرواة لخرج الفاسق وان كان قد اجاب عنه في الجواهر بجواب لا يمتلئ المقام (قوله) صغار الخسة المراد بها ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كمرقة ﴿٦٠﴾ لقمة والتطفيف بحصة في الوزن «قلت» لم يتعرض المؤلف عليه السلام

لترك بعض المباح وقد ذكره في شرح المختصر وهو ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كاللعب بالمقام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية كاللحجامة واللباغة والحياكة ممن لا يليق به ذلك من غير ضرورة تمهله على ذلك لان مرتكبها لا يجنب الكذب غالباً ذكره في شرح المختصر واما الاصرار على الصغار فقد ادخله عليه السلام في الكبار وظاهر شرح المختصر انه ليس منها وهو المصريح به في القلايد لانه قال الاصرار على الصغيرة ليس بكبيرة وكان المؤلف بنى على ما ذكره ابو القاسم من انه كبيرة وهذا الخلاف كما ذكره الامام المهدي عليه السلام في الغايات انما هو مقدر مفروض لا محقق معلوم لان

في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة والتقصان وفي الاصطلاح (ملسكة في النفس تمنعها عن اقتراح الكبار (١) والردائل (٢) الملكة الهيمنة الراسخة والكلام في الكبار منتشر يؤخذ من مظانه وقد ضبطت الكبيرة بما توعد عليه الشارع (٣) بخصوصه او وصفه بالعظم واما الردائل فشارها الى المحافظة على الرواة وهي ان يسير سيرة امثاله في زمانه ومكانه (٤) فيشمل صغار الخسة (١) لوقال في حدة العدالة هي الاثبات بالواجبات واجتناب المقبضات وما فيه خسة لكن احسن حتى يكون للمعدل طريق الى حصوله فيخبر بها واما الملكة النفسية فاطريقة الى حصولها حتى يخبر بها والله اعلم يمكن ان يقال طريقة اليها حصول لوازمها التي هي الاثبات بالواجبات واجتناب الكبار والردائل اه سحرولي (*) في الكبار اقوال الاول ان كل عهد كبيرة وهذا للبغدادية وبعض الزيدية، الثاني ما توعد الله عليه يعنيه لا بعموم وهذا لاكثر اهل البيت والجمهور، الثالث ما ورد عليه الوعيد مع الحد او لفظ مفيد الكبر أو العظم ونحوه وهذا لاكثر المعتزلة وبعض الزيدية، الرابع مالا تكفره الصلوات الخمس، وعن علي عليه السلام انه قال من كبير او وعد عليه نيرانه او صغير ارصد له غفرانه وهذا يفهم انها ما ورد وعيد عليه بعينه وعن ابن مسعود اربع وعن ابن عمر سبع وعن ابن عباس هي الي السبعين اقرب وقد تتبعها ابو طالب المكي من الاخبار الى سبع عشرة وقال جماعة لا صغيرة بل كلها كبار وروى عن الاسفرايني ومجل البحث علم الكلام اه (٢) البساحة اي الجائزة كالبول على الطريق الذي هو مكروه والاكل في السوق لغير سوق اه من الجمع وشرحه وعشرة من لا يليق به عشرته فانه دال على عدم اكتراته بالاستنزاه اه شرح ابن زرة (٣) في الكتاب والسنة اه شرح (٤) قال الغزالي الا ان يكون

الصغار لا يجوز ان تعلم باعيانها واذا لم تعلم فكيف يعلم حكم الاصرار عليها

(قوله) وظاهر شرح القلايد الخ، لفظ القلايد وشرحا مسألة قال اكثر المعتزلة الاصرار على الصغيرة وهو ان لا يتوب منها مع العلم بها كما امره عليه السلام او العزم على ما وادتها كما تقتضيه اصول المؤيد بالله ليس بكبيرة مقطوع بكبره وانما هو محتمل كسائر المحتملات خلاف «ق» فانه قال كل اصرار كبيرة قلنا لا طريق الى العلم بحصول الكبر والصغر في شيء من المعاصي الا السمع على ما تقدم ولم يدل دليل قاطع من السمع على كون الاصرار كبيرة فبقى الاحتمال اه ولعل مولانا الحسين بن القاسم بن كازم في هذا الكتاب على ما حكاه والده المنصور بالله عن جهاذة اهل البيت عليهم السلام ورجحه بالدلائل الواضحة من كون كل عهد كبيرة وضرورة ان الاصرار على المعصية عند هؤلاء الجهاذة كبيرة لانه عهد فلا غبار عليه والاشارة بقوله لنص العلماء الى هؤلاء الجهاذة وهم الناصر

(قوله) فلا يقدح فيه أي في حد العدالة يعني لا يرد أن الحد ليس بتابع لأن قوله الكبار والذائل جمع وأقله ثلاثة فلا تنتفي العدالة بارتكاب كبيرة ورد ذيلة أوشتين منها وكلامه عليه السلام مبني على أن الجمع المحلي باللام يراد به كل فرد كما ذكره المحققون (قوله) وصغار الخمسة (قوله) الحاجة إلى ذكرها هنا فتأمل (قوله) فلا بد من تحقق عدمه ظناً انتصاب ظناً على التمييز وعبارة شرح المختصر فلا بد من تحقق ظن عدمه كالصبا والكفر فإنا لا نقنع الخ (قوله) فإنا لا نقنع بظهور عدمه في الخارج مالم يقلب على الظن عدمه ، عدل المؤلف عليه السلام من عبارة شرح المختصر حيث ذكرنا أن لا نقنع بظهور عدم الكفر والصبا مالم يتحقق ظن عدمهما لأنه قد اورد على عبارته بأن ظهور عدم الكفر والصبا هو ظن عدمهما فإذا تحقق ظهور عدمهما تحقق ظن عدمهما وقد حكم بأن ظهور عدمهما ﴿٦١﴾ لا يستلزم ظن عدمهما حيث قال لا نقنع

بظهور عدم الكفر الخ قال السعد والمراد بالكبار والذائل كل كبيرة (١) ورد ذيلة كما هو شأن الجمع المحلي باللام فلا يقدح فيه المرة والمرتان (٢) من الكبار والذائل وصغار الخمسة (٣) ولا الاصرار على ما ليس بخسيس من الصغار لنص العلماء (٤) على كبره ، ولما كان اشتراط العدالة مغنياً عن اشتراط الاسلام لدخول خصال الكفر في الكبار استغنى بذكرها عن ذكره وإذا تقرر اشتراط العدالة (فن لا تعرف عدالته) ولا مقابلها بأن يكون مجهول الحال (٥) (لا تقبل روايته) علم المختار وهو قول الجمهور من العلماء (لأن الفسق مانع) (٦) بالاتفاق (فلا بد من تحقق عدمه) ظناً كالصبا فإنا لا نقنع بظهور عدمه في الخارج

من يقصد كسر النفس والزامها التواضع كما يفعله كثير من العباد اه من شرح الجمع لا يزرعة (١) قوله كل كبيرة ورد ذيلة اه ونحو عبارة المتن في جمع الجوامع قال المحلي والمعنى عن اقرار كل فرد من أفراد ما ذكره فإقرار الفرد من ذلك تنتفي العدالة (٢) قوله المرة والمرتان بأن يقال يلزم منه الا يكون المرة والمرتان غير جيتين صاحبهما من العدالة اذ لا يصدق عليهما ما انتهما كباث ورذائل بل كبيرة وكبيرتان ورد ذيلة ورد ذيلتان وانما لم يقدح فيه بذلك لاستفادة العموم من الجمع المحلي باللام كما ذكره (٣) قوله وصغار الخمسة ، اما صغار الخمسة كالكذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة الى اجنبية فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد منها فإقرار فرد منها لا تنتفي العدالة اه محلي على الجمع (٤) قال بذلك الناصر والنوكل احمد بن سليمان وابو القاسم البلخي اه الذي بني عليه في القلائد وغيرها ان الاصرار على الصغيرة لا يقطع بكبره فيحقق اه لي (٥) قوله بأن يكون مجهول الحال باطلاً وهو المستور اما المجهول ظاهراً وباطلاً فردود إجماعاً لا تتفاء تحقق العدالة وظاهر اه محلي على الجمع قال ابو زرعة كذا حكى المصنف الاجماع وفيه نظر فقد نقل ابن الصلاح الخلاف في ذلك عن النووي والعراقي في الفيتة اه (٦) في شرح المحلي لا تتفاء تحقق الشرط يعني العدالة اه وهو اولى مما هنا لأنه لا يشمل المجروح بما لا يفسد به وهو ظاهر اه من انظار السيد ضياء

والقاسم بن علي وغيرها والله اعلم اه ح (قوله) مبني على ان الجمع المحلي الخ ، في حاشية أي ان الجمع باللام يفيد الجنس عند الاصولين فيشمل المرة والمرة اه وهذا أظهر من عبارة المحشي رحمه الله اه ح عن خط شيخه (قوله) (لأحاجة الى ذكرها الخ ، لعل وجه التأمل هو كونها داخلة في الرذائل اه ح (قوله) وكأنه جعل الظهور الخ ، وفي حاشية الملاحيب ما لفظه اراد بظهور عدم القمع الا يدل دليل على وجوده وقد اشار اليه الشارح بقوله اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهراً أي لم يوجد ما يدل على فسقه وكذا المراد بما نقله بقوله قالوا ثالثاً هو ظاهر الصدق انه لم يوجد ما يدل على فسقه ، وكذبه وذلك شايع بينهم ، اقول وبما حررناه يندفع ما في شرح المشرح حيث قال وهما بحث وهو انه لا يظهر من ظهور عدمهما سوى ظنه الخ واما حمل الظهور على ما هو بحسب الخارج وحيث لا يتميز عن الظن انما هو بحسب العقل على ما قيل في دفع هذا البحث فتسلف ظاهر لا يمتنى وجهه اه

مالم يغلب على الظن عدمه (١) (خلافاً لابي حنيفة) (٢) فإنه قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته اكتفاء بسلامته (٣) من الفسق ظاهراً قال صاحب الفصول (٤) وهو قول محمد ابن منصور (٥) وابن زيد والقاضي في العمدة وابن فورك واحتجاجهم بقوله ﷺ نحن نحكم بالظاهر (٦) باطل لان صدق المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهراً، وقيل لهم لقبوله في الرواية على قبوله في الاخبار بكون اللحم مذكي وبرق جاريته التي يبيعها ونحوهما غير صحيح اذ محل النزاع يشترط فيه عدم الفسق (٧) وما ذكره مقبول مع الفسق اتفاقاً على ان الرواية على مرتبة من هذه الامور الجزئية لانها تثبت شرعاً عاماً فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك

﴿مسئلة﴾ قال (الاكثر (٨) ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهادة وقيل بل) يثبت الجرح والتعديل بواحد (فيهما) وهو قول المؤيد بالله عليه السلام والباقلاني (وقيل لا) يثبتان بواحد (فيهما) بل يجب الانسان فيهما جميعاً وهو قول بعض اهل الحديث واختاره والدنا المنصور بالله قدس الله روحه صرح به في قوله ويعتبر في الجرح والتعديل الشهرة او شهادة عدلين لا يحملها هوى، احتج القائل (الاول) بأن التعديل (شرط) للرواية والشهادة (فلا يزيد على المشروط) أي لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في أصله كغيره من

الدين زيد بن محمد رحمه الله (١) ولنا الأدلة نحو ولا تقف ما ليس لك به علم ان تتبعون الا الظن دلت على المنع من اتباع الظن في المعلوم عدالته وفسقه والمجهول فخورف في المعلوم عدالته بدليل هو الاجماع فيبقى ما عداه معمولاً به فيمتنع اتباع الظن فيما ومنه صورة التراجع اه قسطاس (٢) سيأتي في مسئلة قبول المرسل ان ابا حنيفة لا يقبل المجهول الا الى تابع التابعين فقط لقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير القرون قرني الخبر فينظر في الاطلاق هنا اه (٣) عبارة المحلى في شرح الجمع اكتفاء بظن حصول الشرط فانه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن اه (٤) وهو أحد قولي المنصور بالله واحد قولي ابي طالب (٥) المرادى اه وقوله وابن زيد يعني العنسي وقوله والقاضي يعني عبد الجبار اه (٦) تمامه والله يتولى السرائر اه (٦) قالوا الفسق شرط وجوب التثبت فاذا اتقى اتقى وهاهنا قد اتقى الفسق فلا يجب التثبت قلنا لانسلم انه اتقى الفسق بل اتقى العلم بانتقائه ولا يحصل الا بالخبرة او بتركية خيرية اذ لا يؤمن فسقه فلا يظن صدقه والظن كما عرفت معتبر في ذلك اه قسطاس مع عبارة المعيار (*) قال ابو الحسين في المعتمد واعلم انه اذا ثبت اعتبار العدل وغيرها من الشروط التي ذكرناها وجب ان كان لها ظاهر ان يعتمد عليه والا لم يزم اختبارها ولا شبهة ان في بعض الازمان كزمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد كانت العدالة منوطة بالاسلام فكان الظاهر من المسلم كونه عدلاً ولهذا اقتصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قبول خبر الاعراب عن رؤية الهلال على ظاهر اسلامه واقتصرت الصحابة على اسلام من كان يروى الاخبار من الاعراب فلما الازمان التي كثرت فيها الخيانات ممن يستند الاسلام قايس الظاهر من الاسلام كونه عدلاً فلا بد من اختبارها وقد ذكر الفقهاء هذا التفصيل اه (٨) كما بين الحاجب من الاصوليين قال

(قوله) نحن نحكم بالظاهر قال المزني والذهبي لا اصل له نعم في الصحيح انما اقضي بنحو ما سمع وفي البخاري عن ابن عمر انما نؤخذكم بما ظهر لنا من اعمالكم (قوله) باطل اذ لانسلم ان هذا ظاهر لان صدق الخ (قوله) لانها تثبت حتماً أي لان الرواية تثبت شرعاً عاماً غير متعلق بالراوي بخلاف ما ذكرنا (قوله) فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك، الذي في شرح المختصر فلا يلزم في تلك القبول في الرواية وهو اولى فتكون الاشارة بهنا الى مانحن فيه (قوله) لا يحملها هوى وصف كاشف لا مقيد لأن العدل كذلك

(قوله) واعلم ان المدعى ان هذا الشرط لا يزيد على أصله الخ هذا ليس هو نفس المدعى ﴿١٣﴾ بن دليل المدعى كما يدل عليه وقديين

في الاحتجاج وذلك ان المدعى هو ثبوت التعديل بواحد في الرواية دون الشهادة الا انه تسامح فأطلق الطرف الاول على الاول من الاحتجاج وهو قوله لا يزيد على أصله وليس كذلك فان المراد الاول من المدعى وهو ثبوت التعديل بواحد في الرواية وكذا تسامح بطلاق الطرف الثاني على عدم النقض والمراد الطرف الثاني من المدعى وهو عدم ثبوت التعديل بواحد في الشهادة وبعبارة شرح المختصر واعلم انه لا يتم مدعاه الا بان يبين ان الشرط كما لا يزيد على مشروطه لا ينقص عنه وليس بثابت لانه يشترط في شهود الزنا الخ ولعله يتكاف لتوجيه العبارة بخلاف مضاف تقديره واعلم ان مقتضى المدعى ان هذا الشرط الخ يعني ان مقتضاه ان يقال في الاحتجاج ان هذا الشرط الخ لان المدعى امران فقطعاهما ان يحتج على كل واحد منها (قوله) بأن يجعل المعارضة وهي قوله وعورض (قوله) والدليل وهو قوله وماخير (قوله) لانضباطه الخ هذا الاستدلال رجحه السعد ورواه للغزالي والامام في البرهان وضعف ما ذكره ابن الحاجب من الاستدلال بأن الاطلاق في الجرح يؤدي الى التقليد ولن يكون مجتهداً من يقلد في بعض مقدمات اجتهاده وتحقيق ذلك يؤخذ من شرح المختصر وحواشيه فا ذكره المؤلف عليه السلام سالم عن هذا الاعتراض (قوله) من شرح المختصر وحواشيه، في نسخ بعد هذا وشرح الجمع اه

الشروط وقد اكتفى في الرواية بواحد وفي الشهادة باثنين فيكون تعديل كل واحد كأصله، واعلم ان المدعى ان هذا الشرط لا يزيد على أصله ولا ينقص منه وقد بين في الاحتجاج الطرف الاول (ولا (١) يفيد الا مع بيان) الطرف الثاني اعني (عدم النقض) (٢) وهو (أي النقض) (ثابت في تعديل شهود الزنا) فانه يكفي اثنان اتفاقاً على ان عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت اذ يكفي عند ابي حنيفة والشافعي في شهادة هلال رمضان واحد يفتقر في تعديله الى اثنين، وقد اجيب بأن كلام من الطرفين (٣) ثابت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة هلال رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياطاً لدرء العقوبات وإيجاب العبادات، احتج (الثاني) بأنه (يعتبر الظن) في العدالة لا العلم اتفاقاً (و) الجرح والتعديل (هاخير) من عدل فيكفي الواحد اذ به يتحصل الظن المطلوب (وعورض بأنهما شهادة) (٤) فيجب التعدد كسائر الشهادات وقد يجاب بأنهما لو كانت شهادة لا تعتبر لفظها (٥) فيهما كسائر الشهادات واما القائل بالذهب الثالث فالكلام فيه سؤال وجواباً ظاهر بأن يجعل المعارضة دليلاً والدليل (٦) معارضة

﴿مسئلة﴾ وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه اولاً على اقوال خمسة اولها (قيل ويجب ذكر سبب الجرح) دون سبب التعديل وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى واختاره والنا المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام (٧) وذلك (لانضباطه) اي سبب الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيرة لا تنضبط فلا يمكن ذكرها، وتحقيقه ان العدالة بمنزلة وجود وصف مجموع يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرايط يتعذر ضبطها او يتعسر (٨) والجرح بمنزلة عدم لذلك الوصف فيكفي

المهدي وهو ظاهر قول الهدوية اه ح فصول (١) الا عدم اشتراط العدد في تعديل الراوى او جرحه ولا يفيد اشتراطه في تعديل الشاهد او جرحه الا مع بيان الخ اه ح فصول (٢) اي نقصان الشرط عن الشروط اه (٣) عدم الزيادة وعدم النقض وفي نسخة بأن كلا الطرفين وقوله على الاطلاق يعني من غير نظر الى شهود الزنا وهلال رمضان اه (٤) قالوا عدم اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال عدم العمل بنا هو حديث واجيب بالمعارضة وهو ان اعتبار العدد احوط لانه يبعد احتمال العمل بنا ايس بحديث اه ح فصول للسيد صلاح (٥) ولما صح بالكتابة والرسالة وفي غير وجه الخقم اه (٦) فيقال خير فيكفي واحد فيعارض بانه شهادة فلا يكفي او يقال احوط فيعارض بأن الآخر احوط اه عضد والله اعلم (٧) والسيد محمد بن ابراهيم رحمه الله في تنقيح الاقطار اه (٨) في تنقيح الاقطار مائة فله اما العدالة فلا يجب ذكر سببها لانه يؤدي الى ذكر اجتناب جميع الحرمات وفعل

(قوله) والعدالة مما تلتبس الخ هذا

﴿٦٤﴾

دليل مستقل قد اقتصر عليه في شرح المختصر وشرح الجمع فلو قال المؤلف عليه السلام

ولأن العدالة الخ لظهر استقلاله
(قوله) لكثرة التصنع من المعدل،
يفتح الدال أي تكلف حسن السمات
بالرأيا والاحتراس عما ينكره الناس
فيحتاج الى التفصيل بخلاف الجرح
فلا التباس لعدم ما ذكر فيه (قوله)
للأمرين المذكورين الأول انضباط
سبب الجرح والثاني التسارع لكن
ينظر في صحة الاستدلال بها للقول
يوجب ذكر سبب الجرح والتعديل
جميعاً مع ان الانضباط دليل وجوب
ذكر سبب الجرح دون التعديل
والتسارع دليل وجوب ذكر سبب
التعديل دون الجرح والذي في شرح
المختصر الاستدلال لهذا القول بأنه
لو اكتفى بالاطلاق للزم اثبات
الجرح والتعديل بالشك لكثرة
الخلاف في أسبابها فيلتبس عليه
الجرح بالتعديل فيقول انه مجروح
بناء على اعتقاده واللازم ظاهر
الاطلاق اذ المعتبر في اثباتها الظن
ثم إيجاب بمنع الزوم اذ الظاهر من
حال المعدل انه يخبر عن ظن غالب
فلا شك في خبره (قوله) لم يكن
عدلاً اذ العدالة تقتضي ان لا يجازف
بالجرح وهو غير عالم بسببه او يعدل
كذلك (قوله) الا ان يتفق مذهب
الجرح والجرح الظاهر ان العبرة
بمذهب الجرح فقط (قوله) وقيل
ان كان عالماً بأسبابها الخ، قال في شرح

(قوله) لكن ينظر في صحة
الاستدلال الخ، لعله يقال في
توجيه الاستدلال بذلك ان
الانضباط المذكور دليل على
اعتبار ذكر أسباب الجرح فقط ولا

فيه انتفاء واحد من الاجزاء والشروط فيجب ذكره وثانيها قوله (وقيل) يجب
ذكر (سبب التعديل) دون سبب الجرح (للتسارع) الذي جبلت عليه النفوس
(الى البناء على الظاهر) من غير نظر الى الحقائق والعدالة مما تلتبس على الناس لكثرة
التصنع فيها بخلاف الجرح وثالثها قوله (وقيل) يجب ذكر (سببها للأمرين) المذكورين
في توجيه القول الاول والثاني ورابعها قوله (وقيل لا) يجب ذكر سبب (إيهما)
مطلقاً فيكفي الاطلاق في الجرح والتعديل وهذا قول القاضي أبي بكر الباقلائي
وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزة، واحتج له بقوله (لانه) أي الجرح والمعدل
(بصير) على ماهو المفروض (والا) يكن بصيراً بل شهد من غير بصيرة له بحالهما لم
يكن عدلاً (فلا يقبل) واورد عليه انه قد اختلف في اسباب الجرح فربما جرح
بسبب لا يراه الغير جرحاً، واجيب بأن المفروض انه عدل بصير لا يطلق في محل
الخلاف والا كان مدلساً (١) مجروح العدالة اللهم الا ان يتفق مذهب الجرح
والمجروح في أسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيها بخلاف ولا
يكون حينئذ مدلساً، وخامسها قوله (وقيل) لا يجب ذكر سببها (ان كان عالماً بأسبابها)
بل يكفي الاطلاق فيها ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيها ان لم يكن عالماً فاذا
علمنا ان الجرح او المعدل عالم بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا كلفناه
بيانها وهذا قول الجويني (٢) والغزالي والرازي قال في الفصول وهو اختيار بعض

جميع الواجبات كما اشار اليه زين الدين وكا بينه في العواصم وهذا شيء لم يفعل أحد من الأمة
ابداً ولأنها الاصل في الاسلام فتقوت وترجعت بأذن سبب اه
(١) فأن قلت سنقول ان التدليس لا يوجب الجرح على الاصح وقضية كلاه
هنا موافقة القاضي على ان التدليس خارج قلت المراد بالتدليس ثمة غير المراد به هنا فان التدليس
وقع في موضع الحاجة الى الايضاح وهو الاماكن المختف فيها ولا كذلك ثمة اه سبكي على
المختصر والله اعلم (*) واجيب اولاً بأنه قد بيني الجرح على اعتقاده فيما راه جرحاً حقاً فلا يكون
مدلساً (١) وثانياً بأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله اصلاً فلا تدليس اه عضد قوله
ربما لا يعرف الخلاف الخ فيظن ان ذلك السبب مما يوجب الجرح من غير مخالفة فيطلق حينئذ
ظاناً حصول الاجماع وليس كذلك اه من غاية الوصول بلعني «١» فأن من يخبر ويشهد انما
يخبر بأعتقاده فلا يلزم التدليس سلمنا لكن انما يتم ذلك على تقدير ان يكون عارفاً بالخلاف
فما يوجب الجرح اما اذ لم يعرف الخلاف الخ اه غاية الوصول (٢) وفي جمع الجوامع وشرح
المحلي عليه ما لفظه وقول الامامين اي امام الحرمين والرازي يكفي اطلاقهما اي الجرح والتعديل
للعالم بسببهما اي منه ولا يكفي من غيره هو رأى القاضي المتقدم اذ لا تعديل ولا جرح الا لمن
العالم بسببهما فلا يقال انه غيره وان ذكره معه ان الحاجب وغيره اه الظاهر من كلام ابن
الحاجب وغيره ان الفرق بين القولين هو ان القاضي يقول من شهد من غير بصيرة له بحالهما
لم يكن عدلاً فلا يقبل جرحه وان الامام يقول هو عدل لكنه لا يقبل حصول الشك بخبره
فلا يعمل به ولهذا الوجه انه اذا بين السبب قبل وان كان جاهلاً عند الامام اه منقولة

الجمع هذا القول ليس مذهبا خارجا على ما سبق بل هو رأي القاضى لأن الجرح والتعديل انما يعتبران من العالم بأسبابهما فالجاهل بذلك لا يعتد بقوله قلت والمؤلف عليه السلام اعتمد كلام ابن الحاجب وغيره في جعله مذهبا مستقلا (قوله) والا اوجب الشك ، الشك فاعل اوجب ومفعوله العمل أي اوجب الشك العمل بالجرح والتعديل ويدل على ذلك قول المؤلف عليه السلام فيلزم ان يكون الشك موجبا للحج وهذا المذكور اشارة الى ملازمين اشار الى الاولى منها بقوله لو اثبتنا احدهما الحج وأشار الى الثانية بقوله فيلزم الحج كأنه قال لو اثبتنا مع الشك ثم ان يكون الشك موجبا الحج اي موجبا للعمل بالجرح او التعديل وقد اقتصر في شرح المختصر على الملازمة الاولى لأنه لم يذكر ايجاب الشك فقال لو اثبتنا احدهما أي الجرح او التعديل لا ثبتنا ذلك مع الشك وبهذا يتم شرح ما ذكره المؤلف عليه السلام في المتن واما قوله اذ لو لم يشترط علمنا الحج فلا دخل له في شرح المذكور في المتن لتسام قوله "ان كان" ﴿٦٥﴾ عالمنا الحج بتعليقه المشار اليه بقوله

والا اوجب الشك ولا في احدي الملازمين المذكورين مع انه لا يصلح علة لقوله ان كان عالمنا الحج لان المراد به كون المعدل او الجارح عالما بأسبابها لاعلمنا بكونه عالما بذلك وأيضا قد عرفت ان فاعل اوجب في المتن هو الشك ومفعوله العمل ومقتضى قوله لكان خبره موجبا للشك ان الموجب هو الخبر فيكون المعنى لا اوجب خبره الشك فلا يصلح كونه علة لما قبله أعنى قوله والا اوجب الشك فلا يخار عن قلق ولعل قوله اذ لو لم يشترط الحج نسخة بدل عن قوله يعنى لو اثبتنا الحج ويكون بناء هذه النسخة على ان الشك في عبارة المتن منصوب والفاعل ضمير يعود الى الخبر والمعنى لكان خبره أي المعدل او الجارح موجبا للعمل بالشك واما اشتراط علمنا بكون

اثبتنا عليهم السلام (١) وقد اشار الى احتجاج اهل هذا القول بقوله (والا اوجب الشك) يعنى لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم لا ثبتنا (٢) مع الشك فيلزم ان يكون الشك موجبا للعمل اذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالما بأسبابها لكان خبره موجبا للشك فلا يعمل بقوله، وهاهنا قول سادس للسبكي وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهادة دون الرواية فيكون فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح وهذه المسئلة والتي قبلها من مسائل الفروع التي يكنى فيها الظن فعليك باختيار الراجح عندك فيها (٣)

(١) كالمهدي عليه السلام اه شرح فصول (٢) فيه حذف المفعول أي لا ثبتناه أي احدهما وعبارة الامام الحسن في القسطناس لا ثبتناه بذكره اه من خط جمال الدين على البرطي رحمه الله (٣) قال مولانا العلامة المحقق المحدث ابراهيم بن محمد الوزير رضوان الله عليه في العلك الدوار ما لفظه ، الجرح والتعديل مقام صعب لا ينبغي فيه التقليد وقد وقع فيه تعصب شديد بين اهل المذاهب والحق انه لا يقبل الجرح الا مع بيان سببه وان قوله فلان كذاب من الجرح المطلق لانهم قد يطلقونه على من يخالفهم وهو من اهل الصدق ، واذا كانت العداوة بين مؤمنين متفقي العقيدة ولم يقبل قول احدهما في الآخر ولا شهادته عليه فكيف مع اختلافهما خصوصا في حق المتعاصرين المتجاوزين وقد جرح بذلك خلق كثير مما من كان داعيه الى مذهبه ومن طالع كتب الجرح والتعديل عرف مفسدة التقليد فيها وقد تاب قوم على الحديثين كابن معين وغيره الكلام فيها وليس كذلك على الاطلاق اذها اصل عظيم عليه مبنى الاسلام ، وتأسيس قواعد الاحكام ، في معرفة الحلال والحرام وانما المغيب من ذلك هو جرح المعدل بمجرده الخائفة في الاعتقاد كفعل الجوزجاني وغيره من النواصب اورد حديثه بشدة التعت في التعديل وقد وصم بذلك كثير من الفضلاء وهو في القدماء كثير وفي المتأخرين من اتباع الأئمة الاربعة حيث يخالف مذهب ائمتهم ومثل الجوزجاني قال الذهبي في محمد بن راشد السكحول الشامي

المعدل او الجارح عالما فتنبه على انه مدار الاستدلال اذ لو لم يعلم كونه عالما لعلمنا بخبره مع الشك ولعله كان مذكورا مع هذه النسخة فتأمل والله أعلم (قوله) ذكر سبب الجرح يعنى دون التعديل كما صرح بذلك في شرح الجمع (قوله) اذا عرف مذهب الجارح يعنى عرف كون مذهب الجارح أنه لا يجرح الا بقادح ذكره في شرح الجمع

يدل على علم اعتباره في التعديل بل عدم اتهاض دليله كاف في القول بعدمه والتسارع دليل ذكر اسباب التعديل فقط ولم يدل على عدمه في الجرح وهذا القائل لما اتهم عند الدليلان قال بموجبهما واستدل بهما في كل من الموضعين لامكان الجمع بالقول بالاعتبار في كل منهما والله أعلم احسن بن يحيى الكبيسي ح (قوله) فقال لو اثبتنا احدهما ، لقول غير العالم بأسبابها كذا في العضة اه (قوله) لاعلمنا بكونه عالما الحج ، ولا يبعد ان يقال الشرط هو حكاية بكونه عالما ولا تحكم الابعدان نعم فالحكم بكونه عالما يدل على علمنا التزاما احسن بن يحيى ح (قوله) فلا يصحح كونه علة الحج ، كلام المؤلف مستقيم وكون الشك فاعلا ولا ومفعولا ثانيا لا يمنع صلاحيته علة لما قبله فتأمل اه ح عن خط شيخه

﴿مسئلة﴾ (و) الجرح والتعديل (انما يقبلان من عدل) اجماعاً لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العدالة الاختبار بغير واسطة او بواسطة اختبار المختبر ونعني بالاختبار معرفة أحوال المعدل في حالتي الرضى والغضب والسرور والحزن فان وقف في الحالتين على ما عرفت من ماهية العدالة فهو عدل والا فغير عدل (واذا تعارضنا (١))

الدمشقي الخزازي قالوا شيعة رافضى قال الذهبي كيف يكون ده شقي شيعياً ثم تأملت فوجدته خزاعياً وخزاعة يتولون اهل البيت اه كلام الذهبي روى له اهل السنن الاربعة اه من الملك الدوار

قال في الملك الدوار (واما الخاتمة)

فهي من أعظم قواعد الدين وعلمها الاعتقاد في حفظ حديث سيد الرسلين وآثار القرابة والصحابة والتابعين وبها عمل المحققين من طوائف المسلمين وهي ان الواجب قبول حديث كل راو من أى فرق الاسلام كان اذا عرف تحرزه في نقل الحديث وصدقه وامانته وبعده من الكذب وان كان مبتدعاً متأولاً ورد كل راو عرف منه خلاف ذلك من غير تساهل في القبول ولا تعنت في الرد ، فلما القبول بمجرد الموافقة في الاعتقاد ورده بمجرد المخالفة في الاعتقاد وتطاب المدح لغير الثقات ، وتكلف النقد في حق الاثبات ، فمن ههنا انقضى في التهور الموقع في الكذب على المصطفى عليه افضل الصلاة والسلام ، واعتماد على مجرد التشهي الموقع في غضب الجبار ، ودخول تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمداً فليتبئ مقعده من النار ، فان القبول والرد بمجرد ذلك كذب اذ مرجعه الى انه قال ولم يقل اوالى انه لم يقل وقد قال ، ومن طالع تراجم الرجال عرف ان اكثر الجرح انما هو بالمعتقدات او برواية ما يخالفها وقد تفاحش الامر في ذلك بين اهل المذاهب فروعاً وأصولاً ومنقولاً ومعهولاً « والى الشيطان بينهم العداوة والبغضاء » حتى يروى ان بعض الشافعية كان يمر بمسجد الخنابلة فيقول اما آن لهذه الكائنات ان تسد ، وبين فرق الفقهاء أمور وههنا يضيّق المقام عن ذكرها وكذا بين الخنابلة والاشاعرة وبين سائر الفرق من المتكلمين وغيرهم بل بين الطائفة الواحدة وبين الشيعة والسنية وجرت بينهم في بغداد وغيرها قتل لا تطلق ، واحرق بسبب ذلك غير مرة باب الطائفة اه (١) قوله واذا تعارضنا فالجرح مقدم سواء كان الجرح مبين السبب او مطلقاً وقلنا بقبوله فالصحيح من المذاهب في المسئلة ان الجرح مقدم مطلقاً سواء كثر الجرح او المعدل او استويا وبه جزم الماوردي والرويان وابن القشيري وقال نقل القاضي فيه الاجماع ونقله الخطيب والبايجي عن جمهور العلماء وقال الامام الرازي والآمدي وابن الصلاح انه الصحيح لأن مع الجرح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل فهو موافق له على ان ظاهره كذلك ونحبر بما خفي عن المعدل قال ابن دقيق العيد هذا انما يصح على اعتقاد ان الجرح لا يقبل الا مفسراً اي فان قبلناه مجحلاً فالأقوى حينئذ ان نطلب الترجيح لأن قول كل من الجرح والمعدل ينفي ما يقول الآخر قال وشرط آخر وهو ان يبنى الجرح على أمر مجزوم به لا بطريق اجتهادى كما اصطلاح اهل الحديث في الاعتقاد في الجرح على اعتبار حديث الراوى مع اعتبار حديث غيره والنظر الى كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ اه من شرح الفقيه البرماوى في الاصول (*) قال السيد محمد بن ابراهيم الوزير في تنقيح الانتظار ما لفظه ، واعلم ان التعارض بين التعديل والجرح انما يكون عند الوقوع في حقيقة التعارض اما اذا لم يكن

(قوله) الاختبار ، يعنى لمن لم يشتهر بها او بعدمها (قوله) بغير واسطة ، بأن يكون المعدل هو المختبر بالكرم (قوله) او بواسطة اختبار المختبر ، يكسر الباء الواحدة فالمعدل هنسباً ليس هو المختبر بل هو مستند في تعديله الى قول المختبر واما ضبطه بفتح الباء فانهما يستقيم اذا جعل اضافة الاختبار اليه من الاضافة الى المفعل وفيه خفاء

فالجرح مقدم على التعديل مطلقاً (١) (وقيل لا) ترجيح لايهما مطلقاً فيطلب
الترجيح بخارج وهو ظاهر اطلاق والدنا المنصور بالله قدس الله روحه لانه قال (٢)
فان تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح بما يظهر رجحانه لقوله تعالى «فبشر
عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» (وقيل التعديل) مقدم على الجرح
(انكثر المعدل) لان استويا او كان الجراح اكثر فكالقول الاول (فلنا الجرح) فيه
(زيادة) لم يطالع عليها المعدل فيجب العمل به لانه لا ينفي مقتضى التعديل في غير
صورة التعيين جمعاً بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقاً ولم يظنه فيظن عدالته
اذ العلم بالعدم لا يتصور والجراح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان
الجراح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين (٣) فيما خبر به واجمع اولى ما يمكن (٤) هذا اذا
اطلقا او عين الجراح السبب ولم ينه المعدل او نفاه لايقين (٥) (اما ان عين) الجراح
السبب (ونفى المعدل) ماعينه (يقيناً) كان يقول الجراح هو قتل فلاناً يوم كذا
ويقول المعدل هو حي ورأيت بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم امكان الجمع
المذكور وحينئذ (فالترجيح) بينهما بأمر خارج هو الواجب ان امكن والا تساقط (٦)
مسئلة (وللتعديل) طريق مرتبة على (مراتب) في القوة فأولها
(الحكم بالشهادة) من الحاكم المتبر الذي يرى العدالة شرطاً في قبول الشهادة وهذا
تعديل بالاتفاق (ثم) يتبع ذلك في القوة قول المعدل (هو عدل لكذا) (٧) فانه مع
بيان السبب تعديل متفق عليه أيضاً (ثم) يتبع ذلك (عمل عالم) بروايته وهو
(لا يقبل) (٨) المجبول) بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية وهذا أيضاً متفق

(قوله) هو عدل لكذا، أي لصحبي
وخبرني به في صحته ومرضه
وحضره وسفره

معرفة ما رفع ذلك فلا تعارض البتة مثال ذلك ان يجرح هذا بفسق قد علم وقوعه ولكن
علمت توبته أيضاً والجراح جرح قبائلاً (١) كثر المعدل ام لا اه (٢) في آخر مقدمته في
اصول الفقه اه (٣) بناء على قول النظام في صدق المعدل والا فلا يخفى انه غير مطابق للواقع
فتأمل (٤) لان تكذيب المعدل خلاف الظاهر اه فصول (٥) قال ابو زرعة
في شرح الجمع واستثنى من ذلك اي من كون الجرح مقدماً على التعديل مطلقاً صورتان احدهما
اذا عين الجراح السبب، الثانية اذا عين الجراح سبباً فقال المعدل تاب عنه وحسنت توبته فيقدم
التعديل لان معه ههنا زيادة علم كما حكاه الرافعي عن جماعة منهم ابن الصباغ وجزم به الرافعي في
المحرر والنووي في المنهاج اه (٦) ورجع الى الاصل وهي البراءة اي براءة المكلف عن التكليف
بمضمون الخبر اه (٧) لصحبي له وخبرني به في صحته ومرضه وسفره وحضره، قال ابن ابي
الحثير وفي جعل قوله هو عدل لكذا من طرق التعديل تسامح وانما الطريق الخبر والله اعلم
(٨) قال صاحب الفصول في الاصح، قال السيد صلاح في شرحه اشارة الى قول بعضهم انه
لا يكون تبديلاً ان امكن جملة على الاحتياط او على العمل بدليل آخر وافق الخبر وان كان
لا يقبل المجبول لان عمله حينئذ ليس لصدق الراوي فلا يكون تبديلاً وهذا نص على معناه
الرازي قلنا ان عمله بعد بلوغ خبر هذا الشخص اليه كان لأجل هذا الخبر ومن ادعى خلاف

عليه (ثم يتبع ذلك) (رواية من) عرف من عاتده أنه (لا يروى الا عن عدل (١)
على الاصح) من الاقوال وقيل رواية العدل تعدل مطلقاً لان الظاهر انه لا يروى
الا عن عدل وقيل ليس بتعديل مطلقاً لكثرة من تراه يروي ولا يفكر فيمن
يروي عنه ، ووجه الترتيب ان الشهادة مضيق فيها فلا يحكم الحاكم بها الا مع قوة
ظنه بالعدالة بخلاف الاخبار بها فانه قد يقع ممن لا يبلغ ما عنده ما عند الحاكم من قوة
الظن بها، والتصريح بها (٢) وبسببها أقوى من فهمها بالالتزام والعمل أقوى من الرواية
وهو ظاهر، هذه طرق التعديل ، واما طرق الجرح فالجرح اما ان يصرح بسبب
الجرح (٣) اولاً والاولة: تتفق عليه والثاني مختلف فيه كما عرفت (ولا يجرح ترك العمل
بشهادة) شاهد (اورواية) راو لجواز ان تدلا وتقبلا ولا يترتب عليها اثرها المعارض
كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط آخر غير العدالة كعدم ضبط او غلبة نسيان
(ولا) يجرح أيضاً (تدليس) (٤) وقع من الراوي اذا لم يتضمن غشاً وسيجي بيانه
قريباً ان شاء الله تعالى (واما الحد) للشاهد (في شهادة الزنا لانحرام النصاب) المعتبر
فيها وهو الاربعة (فجرح على المختار) (٥) ذكره الامام المهدي احمد بن يحيى عليه
السلام قال ولا اظن احداً من اهل المذهب يخالف في ذلك والوجه انه ممنوع من
اداء الشهادة مع انحرام النصاب فاقدامه عليها حينئذ معصية مخلة بالعدالة

﴿مسئلة﴾ رواية كافر التصريح لا تقبل اتفاقاً ومن قبل شهادة بعضهم على بعض

ذلك فتجوز لادليل عليه والله اعلم اه (١) في تنقيح الانظار من اعتقد ان العلماء لا يروون
الا عن عدل كان مرسله اضعف المراسيل او غير مقبول ومن طالع تراجم العلماء علم ما في هذا
المذهب من التفسدة فقد روى مالك عن ابن ابي الخارق وهو متكلم عليه والشافعي عن ابن ابي
يحيى والزبيجي وهو متكلم عليهما واحمد بن حنبل عن عامر بن صالح وغيره وابو حنيفة عن غير
واحد من الضعفاء والمجاهيل والقاسم والهادي عن ابن ضميرة عن ابيه عن جده وعن ابي
هرون العيني في الاحكام بل لا يسندان في الثالب الاعن ابن ضميرة والهادي في المتخب عن
كادح بن جعفر وعمر بن شعيب وابو طالب عن الاشعث والمؤيد بالله عن منتم وهما واحمد
ابن عيسى وغير واحد عن حسين بن علوان وابي خالد والسيد ابو عبد الله عن ابي الدنيا الاشج
وكل هؤلاء متكلم عليه منسوبون الى الكذب عند الشيعة والسنة بل لم يسلم رجال البخاري
ومسلم مع شدة في تقيتهم اه مختصراً (٦) هو الطريق الثانية وقوله والعمل الطريق الثالثة اه
(٣) كان يقول زيد مجروح العدالة لانه ترك الصلاة لغير عذر اه شرح فصول (٤) وذلك
كقول من لحق الزهري « قال الزهري موهاً انه سمع منه ، ومثل حدثنا فلان بما وراء
النهر موهاً انه يريد بالنهر جيحان وانما يريد به غيره لان قصده بذلك غير واضح اه عضدوا الله اعلم
« اي لم يعاصره لكن يروي عن لقيه او عاصره ورءاه لكن سمع بواسطته اه سمع د
(٥) خلافاً لابن الحاجب فانه قال في تعداد ما لا يجرح به ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب

(قوله) ان الشهادة التي هي اعلى
طرق التعديل (قوله) من فهمها
بالالتزام كما في الطريق الثالثة
(قوله) أقوى من الرواية التي
هي الاربعة (قوله) ولا يجرح ترك
العمل بشهادة شاهد او رواية راو
الى آخر المسئلة ، الكلام في هذه
المسئلة في طرق الجرح والتعديل
من تصريح المزكي والجرح بذلك
وعدم تصريحه لافي موجبات قبول
الرواية وعدمها من اوصاف في
الراوي فقول المؤلف عليه السلام
لا يجرح ترك العمل الخ لا يناسب
موضوع المسئلة بل كان المناسب
ان يقول ترك العمل ليس بطريق
الخ واما الحد فطريق واما التدليس
فلا يستقيم ان يقال فيه ذلك لانه
من اوصاف الراوي قطعاً وقد ذكره
ابن الحاجب في هذه المسئلة كالمؤلف
عليه السلام وهو غير مناسب
لموضوعها (قوله) ومن قبل شهادة
بعضهم على بعض مطلقاً قال في
حواشي الفصول وهم الحسن البصري
والبتي وابو حنيفة واصحابه

(قوله) لا يناسب موضوع المسئلة ،
تأمل فكل كلام المؤلف مستقيم
اه ح عن خط شيخه

(قوله) مطلقاً، أتحدث الملة أو اختلفت لأن الكفر ملة واحدة (قوله) أو مع اتحاد الملة كما هو المذهب (قوله) مع الضرورة لعله يشير إلى ما في شرح الآيات للنجدي في قوله تعالى «أو آخران من غيرهم» من أن المنصور بالله عليه السلام وابن أبي ليلى والأوزاعي وسريح ذكروا أنه غير منسوخ فيشهد النعمان على وصية المسلم في السفر فقط فكانه للضرورة في حالة السفر إلى شهادتهم حيث لم يوجد غيرهم (قوله) لا يقبل روايتهم قال في شرح المختصر وذلك لأن شهادتهم قبلت للضرورة صيانة للحقوق إذ أكثر معاملاتهم فيها ﴿٦٩﴾ لا يحضره مسلمان (قوله) بما يوجب

الكفر (قوله) بما يوجب الفسق اعترض في القسطاس هذين الحدين بأنهما دور إذ الكفر والفسق في الحدين هما التصريح وهو غير المحدود (قوله) وانطائية هم فرقة من غلاة الروافض ينسبون إلى أبي الخطاب محمد بن وهب كذا يقول علي كرم الله وجهه الإله الأكبر وأخوه جعفر الإله الأصغر وكان من مذهبهم أن من ادعى شيئاً وقع في قلب السامع صدقه جاز له أن يشهد له ذكره في حواشي الفصول وشرحه (قوله) وهذا قول بعض أتينا منهم الامام يحيى عليه السلام قال مولانا وشيخنا صارم الدين رحمه الله ويروي عن الامام المتوكل على الله أحمد بن سليمان عليه السلام والامير الحسين وهو مذهب المنصور بالله قال في حواشي الفصول نص عليه في كتابه في الأصول

قال في شرحه وهو المختار قال في حواشي الفصول «نكتة» من رد احاديث المتأولين لزمه أن لا يقبل مرسل من لا يقبلها كالمقيد بالله عليه السلام والمنصور بالله عليه السلام والمتوكل على الله عليه السلام فحديثهما من شرح القاضي زيد وهو ادعى الاجماع على قبولهم (قوله) لا يقول بكفره الخ خبر قوله والاخر

مطلقاً أو مع اتحاد الملة أو على المسامحة مع الضرورة لا يقبل روايتهم وكذلك فاسق التصريح غير مقبول بالاتفاق (وقد اختلف في قبول رواية (المتأول) أي كافر التأويل وهو من أتى من أهل القبلة بما يوجب الكفر غير متعمد كالشبهة (١) وفاسق التأويل وهو من أتى من أهل القبلة بما يوجب الفسق غير متعمد كالبيعة (٢) قليل يقبل) كافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط أن يكون في مذهبه (محرم الكذب) لا كخطابية (٣) والرافضة وبعض السالمية (٤) وهذا قول بعض ائمتنا وأبي الحسين والغزالي وجمهور الفقهاء، قال أبو طالب والاقرب من طريقة من يقبل خبر المتأول في الكفر ويقبل شهادته أنه لا يقول بكفره لتمسكه بالشهادتين وإن اعتقد مذاهب فاسدة من طريق التأويل إذ لا يعرف في أهل العلم (٥) من يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل حديثه وشهادته انتهى كلامه وهو ما اراده ابن الحاجب بقوله كالكافر عند الكفر وقال مالك وأبو علي وأبو هاشم وأبو بكر الباقلاني لا يقبل ونقله الامدي عن الأكثرين وجزم به ابن الحاجب وفي كلام أبي طالب مع قوله بأن هذه المسئلة محتملة للنظر ميل إلى تقوية (٥) كلام الرازي ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التأويل دون كافر، أحتج القابلون (٦) باجماع الصدر الأول من الصحابة والتابعين على ذلك بيانه ما أشار إليه بقوله (للقطع بحديث الكفر (٧) والفسق تأويلاً في آخر

قال الجلال في شرح كلامه لأن سبب الجرح إنما هو الافتراء والحد لا يدل عليه لجواز كونه صادقاً وما قيل من أنه ممنوع شرعاً من الشهادة مع نقصان نصابه فالجرح إنما هو بالافتراء على مخالفة الشرع مدفوع بأن المنع ظني ولا جرح بمخالفة ظني مع أنه ربما وثق بمن تكمل الشهادة معه فلم يشهدوا له والله أعلم (١) أي كنعوه من أهل البدع الواضحة المستزمنة للكفر والمراد بالواضحة التي لا يكون معها شبهة قوية يعذر بها صاحبها وغير الواضحة ما استندت إلى شبهة قوية (٢) في ترجيح الإبصار وكذا في شرح المقدمة أنهم فرقة من الخوارج والذي في سيلان هو ما في شرح الوثائق للحنفية (٣) لتحليلهم أن يشهد بعضهم لبعض كذباً فلا تقبل روايته البتة لأن صدقه غير مظنون أهم معيار وقسطاس (٤) في نسخة من أهل الظاهر من كلامهم في القروع أن الخلاف مع القول بالكفر والفسق وهو مفهوم الأزهاري وغيره قبول شهادتهما والله أعلم (٥) في نسخة إلى تقويم (٦) بالباء الموحدة (٧) ينظر في مستند القطع للمدعي في المتن في الطرف الأول أهم أنظار السيد

(قوله) وفي كلام أبي طالب، يعني المتقدم (قوله) مع قوله أن هذه المسئلة وهي قبول المتأول (قوله) ميل إلى تقوية كلام الرازي أما كلامه المتقدم فلأنه استبعد كلام القائلين فلذا تأوله بأنهم لا يقولون بكفره وأما قوله بأن هذه المسئلة محتملة للنظر فلا تقوية به بل هو مشعر بالتوقف وقد صرح في الفصول بالتوقف عن أبي طالب في فاسق التأويل (قوله) دون كافر إذ لم يخرج فاسق التأويل نفسه عن أهل الإسلام مع (قوله) جاز أن يشهد له، ومن مذهبه أن المدعي إذا حلف عنده عتقاً في دعواه جاز للناس أن يشهدوا له ويقول المسلم لا يخلف كذباً أه

غلبة الظن بصدقه بخلاف الكافر ﴿٧٠﴾ (قوله) وكفعل الخوارج، فإنه في آخر أيام الصحابة وهذا مثال فاسق التأويل قال الامام الحسن

في القسطاس لانسلم الاجماع على ان ذلك فاسق تأويل حتى يلزم الاجماع على قبول رواية فاسق التأويل فان كثيراً منهم كان يعد ذلك من المسائل الاجتهادية وانت تعرف ان التفسير منها على مراحل اه (قوله) يمنع اداء متأول، الاداء مضاف الى الفاعل وشهادة او خبراً مفعوله اي تأدية المتأول من الصحابة لشهادة او خبر عند محام، يعني وقبله المخالف فلا بد من زيادة ذلك ولم يذكره المؤلف عليه السلام وكأنه تركه لظهور ارادته (قوله) والمتأول فاسق لوضوح فسقه أي خروجه عن طاعة الله وهذا استدلال على رد المتأول مطلقاً فكان المؤلف عليه السلام اراد ان المتأول فاسق بالعرف المتقدم ليشمل الكافر المتأول ولذا قال في شرح المختصر والكافر فاسق بالعرف المتقدم علم ذلك بالاستقراء وان كان لا يسمى في العرف المتأخر فاسقاً ويجعل قسماً له قلت ولو لم يرد بالفاسق ذلك لم يدخل الفاسق المتأول لأن الفاسق في العرف المتأخر هو تعمد الكبيرة لكن قول المؤلف عليه السلام في الجواب اذ ليست نصاً في دخول فاسق التأويل لا يناسب شمول الآية للكافر اذ كان المناسبات ان يقول وكافره (قوله) ليست نصاً في دخول فاسق التأويل لشمولها فاسقاً انصريح بل كل فرد منها (قوله) اذ كان المناسب ان يقول وكافره، لا حاجة الى ان يقول

أيام الصحابة) كما روى ان معاوية اول من زعم ان الله يريد افعال العباد كلها وان رأي المجبرة حدث منه وشاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة وكفعل الخوارج والبيعة المعلوم بالتواتر والمعروف من احوال جماعتهم ان شهادتهم كانت تقبل واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء من ذلك لنقل كما نقل ساير الاحوال المتعلقة بمنازعة بعضهم لبعض (و) لكنه (لم ينقل رد خبرهم وشهادتهم كساير احوالهم) المنقولة عنهم (فكان اجماعاً) (١) على قبول خبر المتأول وهو المطلوب (٢) (واجب بمنع اداء متأول شهادة او خبراً لدى مخالفه) وذلك لانه لم يثبت ان احداً من هؤلاء التأولين اقام شهادة أو روى خبراً عند من يعتقد فسقه وظهر ذلك ظهوراً يقتضي ان ينقل ما جرى فيه من رد او قبول فقولهم لو رد شيء من ذلك لنقل غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه فالتمس كيف يقع رد خبره او قبوله ولو سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف وقد روى مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين (٣) قال لم يكونوا يسألون عن الاستدلال فلما وقعت الفتنة (٤) قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل الابتداع فلا يؤخذ حديثهم ولو سلم ادائه عند بعض منهم وقبوله فلا نسلم قبول الكل لمن هذه حاله، أحتج (الرادون) بخبر المتأول وشهادته بقوله تعالى (ان جاءكم فاسق) بنياً فنبنوا والمتأول فاسق لوضوح فسقه فلا يقبل، واجب بقوله (وهو ظاهر) يعني ان الآية ليست نصاً في دخول فاسق التأويل

هائم الشامي رحمه الله تعالى والله أعلم (١) قال في تنقيح الاظفار روى الاجماع على قبول فاسق التأويل من الائمة والعلماء، ونذكر منها عشر طرق، الاولى الامام المنصور بالله في صفوة الاختيار والمهذب، الثانية الامام يحيى في الانصار في الاذان والشهادات، الثالثة القاضي زيد في الشرح ورواه منه الامير الحسين، الرابعة القاضي عبد الله بن زيد العنسي في الدررة، الخامسة الامير الحسين في الشفاء، السادسة الشيخ ابو الحسين البصري في المعتمد، السابعة الحاكم ابن سعيد في شرح العيون، الثامنة الشيخ الحسن الرضا، التاسعة حفيدا الشيخ احمد في الجوهرة، العاشرة ابن الحاجب في المنتهى فهذه تقوى صحة الاجماع لصدورها عن عدد كثير مختلفي المذاهب والاغراض متباعدة البلدان والازمان واكثرهم من اهل الورع الشجيع وجميعهم من اهل المعرفة التامة واما كافر التأويل فاربعة منهم المنصور بالله، والامام يحيى، والقاضي زيد، وعبد الله بن زيد اه مختصراً والله اعلم (٢) ولنا ايضاً ان المعتمد في قبول الرواية هو الظن فيجب قبول رواية فاسق التأويل وكافره بحصول الظن بصدقه، اذ يعرف منهم الامانة والتدين، التحرز عن الكذب وعن سائر محظورات دينهم وايضاً فان من يعتقد الكذب ككفر الخوارج فان الظن بصدقه اقوى مما لا يستند ذلك لأن تحرز الامة عن الكفر اكثر عما دونه فجري مجرى العدل الصريح قلزم العمل بخبره وعصيانته لا يتدح مع اعتقاد تحريم الكذب اه من القسطاس بالمعنى والله اعلم (٣) ابن سيرين لم يبق الى ذلك بل اراد الحرث اه من خط العلامة الجنداري عبارة المؤلف عليه السلام تحتمل الواسطة فلا نثار اه (٤) في حاشية هي الكلام في القرآن قدمه وحدوده اه

(قوله) دخوله في عموم الفاسق
قد ذكر في شرح المختصر ما يؤيد
المعصوم حيث قال لأن الآية لم
تخص اذ كل فاسق مردود
واعترض الامام المهدي عليه السلام
دعوى عموم ان جاءكم فاسق بأنه
ليس من الفاظ العموم لأن النكرة
لا تفيد العموم الا في النفي واجاب
شيخنا رحمه الله في حواشي المهاج
انه من تعليق الحكم على التمسك
فأينما وجد الفسق وجد الحكم قال
وهذا معنى العموم قلت بل لعسل
المؤلف بنى عمومه على ما ذكره
شارح الجمع ونسبه الى ابن الحاجب
من ان الفعل في سياق الشرط
دلتني نحو ان رأيت رجلاً فأنت
طالق ونحو وان احد من المشركين
استتارك فأجره أي كل واحد منهم
(قوله) اذ لا احد من اهل العلم هذا
مبنى على كلام ابن طائفة المتقدم
(قوله) وانما يقبل أي الاخذ انما
يقبل الحديث منه أي من المتأول
(قوله) يدل على انه يختار هذا
أي انها سلب أهلية لقوله عليه
السلام صدوقين غير متهمين

وكافره لأن المراد بفاسق التأويل
ما يشمله كما عرفت اهـ ج عن خط
شيخه وقد شكك على قوله ما يشمله
في نسخة اهـ (قوله) وانما يقبل أي
الاخذ ، الفاضل من يعتقد فتأمل
اهـ ج عن خط شيخه

وغايتها ظهور دخوله في عموم الفاسق وما ذكر من الاجماع نص في محل النزاع فالعمل
به جمع بين الدليلين ، واحتج الرايون ثانيًا بأنه قد ثبت الاجماع (١) ان الكفر والفسق
مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يقبل المتأول فيها (٢) اذ لا احد من اهل العلم
يقطع على كافر غير اوفسقه ثم يقبل حديثه وشهادته وانما يقبل منه من يعتقد ان
تأويله قد اخرجته عن الكفر والفسق (٣) فيثبت انها مدار الحكم (٤) (قيل وهما) أي الكفر
والفسق تصريحا وتأويلا (سلب أهلية) (٥) يعني انها نقصان منصب أهلية قبول
الرواية والشهادة وهذا مذهب القاضي ابى بكر الباقلافي قال في حواشي الفصول
وقول يحيى عليه السلام بجواز الصلوة في ثوب شهد ينجاسته فاسقان ولو كانا
صدوقين غير متهمين يدل على انه يختار هذا القول (وقيل) بل هما (مظنة تهمة)
وهذا مذهب ابى حنيفة (٦) قالوا ولذلك قبل شهادة بعضهم على بعض ،

(١) في نسخة بالاجماع اهـ (٢) والا قبل ذلك من فسق وتصريح وكافره وهو لا يقبل منهما اجماعاً
قلنا انما لم يقبل منهما لعدم تحفظهما عن الكذب ونحوه كما في محل النزاع ففترقا قالوا ذلك نوع
من الركون وقد قال تعالى (ولا تركنوا الى الذين ظلموا) قلنا بعد تساميم انهم ظالمون لم تركن
اليهم بل الى ما ظنناهم سلمناه فما ذكرناه يعني من اجماع الصحابة يقتضي تخصيص العموم اهـ
من انقسطاس ، وفي سلم الوصول شرح معيار الاصول بعد ان ذكر مثل هذا الكلام مانقظه
قالوا لو صح هذا لم يقبل رواية اليهود لانهم يدينون بالتحريم من الكذب لانه عندهم معصية
توجب استحقاق العقاب فهم في التحرز كالمسلم قلنا كان يلزم ذلك لكن النصوص القرآنية
قد انبأت انهم اهل جرأة على الكذب في التحريم وكتان الحق والتعصب لدينهم ولم يخص
منهم الا من آمن برسوله فأورثنا المشك في مروياتهم النظر الى قوله تعالى (يا اهل الكتاب
لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون) وكفي بهذه الآية ردأ مروياتهم اهـ
(٣) قالوا المتأول لم يقدم جرأة لذلك لم يخرج خبره عن القبول اهـ (٤) فان قلت من يعتبر
العدالة في الديانة ولا يعتبر العدالة في الرواية من المتكلمين كيف يروون عن يقدحون فيه
كالخيرة وابي موسى والنعمان بن بشير وغيرهم من الصحابة وعمر بن شعيب والزهري وغيرهما
من التابعين قلت قد سئل عن ذلك الامام محمد بن المطهر فعكس عن والده المطهر بن يحيى انه
سئل عن ذلك فاجاب بأنهم انما فعلوا ذلك استظهاراً على الخصوم برواية من يثقون بروايته
من العترة وغيرهم ثم انى وقتت في التخص على ما يشهد بصحة ذلك في كلام الهادي عليه السلام
فأنه قال في الاحتجاج على طلاق الثلاث وقد روى في ذلك روايات كثيرة من رواية علماء آل
الرسول كجدي القاسم وبعضها من رواية العامة عن ثقات رجالهم لا يردها منهم الا مكابر
وهي اخبار صحيحة موافقة لكتاب الله وانما احتجنا بأخبار العامة قطعاً لحججهم بما رواه
نقاتهم وقد تركوا ما روه ثم ساق الحديث الذي اخرج به مسلم اهـ متقولاً عن السيد ابراهيم
ابن محمد بن الوزير والله اعلم (٥) قلت ويؤيد هذا القول الاول ما تقرر من قاعدة انه اذا دار
الامر في نفي حكم بين عدم مقتضى وجود المانع كان اسناد النفي الى الاول اولى والله اعلم
اهـ من خطأ السيد الحسين بن القاسم بن اسحق رحمه الله تعالى (٦) كما سفيروا بوجوب القصر لانه مظنة
المشقة وان لم توجد المشقة لأن انتفاء المثنة لا يوجب عدم اعتبار المظنة بطلان الاحكام بالغالب اهـ
نظام فصول (*) وغيره من القابلين رواية الكافر والفاسق المتأولين للتحريم للكذب لقابلية الظن

(قوله) لا ينفون ذلك، أي المذكور وهو أن الحكمة في الرد هي التهمة (قوله) لا يعلق الحكم بالوصف أراد بالوصف الكفر أو الفسق (قوله) كما في المتأول المتحفظ فنبت أن الحكمة في الرد هي التهمة (قوله) وإن فعل ما يوجب كفراً أو فسقاً جهلاً منه الخ هذا تعميم في قبول المتحفظ يعني ولو صدر من المتأول المتحفظ الإقدام على ما يوجب كفراً أو فسقاً تصريحاً جهلاً منه فإنه لا يخرج عن كونه متحفظاً وكان الحامل على هذا التعميم محاولة قبول قوله فن أقدم جاهلاً الخ للمتأول المذكور وهو المتحفظ في دينه المقدم على مفسق جهلاً لئلا يخرج بإقدامه عن كونه مما تظهر فيه فائدة ٧٢

(وقيل (١) أن (الكفر) نقصان (سلب) للإلهية (والفسق) ليس كذلك بل مرجح الرد لانه (مظنة تهمة) وهذا مذهب الشافعي قال الغزالي وهذا هو الغلب على الظن عندنا ولا شك أن الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بأن الكفر والفسق سلب للإلهية لا ينفون ذلك وإنما يريدون بأن التهمة لما كانت خفية منتشرة ليست الحكم بوصف ظاهر (٢) منضبط كالكفر والفسق والقراءة على رأي سواء وجدت التهمة معه أم لا كما في شهادة الوالد للاحد ولديه على الآخر فإنها لا تقبل عند المخالف وإن لم يتهم (٣) وأبو حنيفة لا يعلق الحكم بالوصف إذا انتفت التهمة كما في المتأول المتحفظ، وقائدة الخلاف تظهر في كفر التأويل وفاسقه فالقائلون بأنهما سلب أهلية يردونهما والقائلون بأنهما مظنة تهمة يقبلون المتحفظ منهما في دينه المحرم للكذب لارتفاع التهمة وإن فعل ما يوجب كفراً أو فسقاً جهلاً منه بكونه يوجبها فتقوله (فن أقدم) (٤) جاهلاً على مفسق لم يقبل على الأول (لأن الثاني) يشمل المتأول كما ذكرناه (٥) والجاهل لكون ما أقدم عليه مفسقاً من غير تأويل سواء اعتقد الإباحة أو لم يعتد شيئاً (٦) وقد صرح السبكي بقبوله سواء كان ما أقدم عليه مفسقاً مظنوناً أو مقطوعاً والأول كشرب النبيذ والثاني كشرب الخمر وقيل لا يقبل (٧) وقيل يقبل في المظنون دون المقطوع وأما المقدم بصدقهما والمظنة لا تعتبر مع تحقق غلبة الظن بالصدق اه شرح غاية لابن جحاف (١) هكذا في نسخ الشرح التي لدينا بتقديم هذا القيل وأما في نسخة المتن فهو مؤخر عن قوله فن أقدم جاهلاً الخ (٢) وهو الكفر والفسق اه (٣) لأن الأوبة مظنة التهمة فلا ينظر إلى الحال اه شرح فصول (٤) يقال مع الجهل لا فسق « فلا سلب أهلية حينئذ فلا يسب بثمره ويستقيم كلام الكتاب فما علم من ضرورة الدين اه ولعله يريد في المسائل العلمية التي لا يكون الجهل فيها عذراً لفسق من خالف الإجماع فينظر اه « يقال لم يحكم المؤلف بفسق المقدم وإنما حكم بأن الفعل مفسق في نفسه وبالنظر إليه وأما فسق فاعله فع العلم لأمع الجهل فلا اعتراض على المؤلف (٥) أي المتحفظ الذي فعل ما يوجب كفراً أو فسقاً الخ اه (٦) لعذر الجهل اه محلي (٧) مطلقاً

السكائن كما ذكرنا ولو قال يشمل المتأول المذكور لكان أوضح وحينئذ يكون الجاهل المقدم على مفسق من غير تأويل خارجاً عن كونه مما تظهر فيه فائدة الخلاف إذ يبعد أن يقال فيه أن فعله سلب أهلية أو مظنة تهمة مع جهله، هذا ما ينبغي أن يكون مقصد المؤلف عليه السلام وهو الموافق لقوله وفائدة الخلاف تظهر في كفر التأويل وفاسقه فإنه لم يذكر الجاهل غير المتأول المقدم على مفسق جهلاً منه لكن عبارته في الشرح بعد ذلك لاتوافق هذا المقصد حيث قال والجاهل لكون ما أقدم عليه مفسقاً من غير تأويل الخ فإنها تشعر بأن غير المتأول حيث أقدم جاهلاً على مفسق مما تظهر فيه فائدة الخلاف وليس كذلك والتحقيق أن مسألة من أقدم جاهلاً لادخل لها في مرة الخلاف إذ لا سلب أهلية ولا مظنة تهمة كما عرفت بل هي مسألة مستقلة كما ذكره في الجمع ولقظه من أقدم جاهلاً على مفسق مظنون أو مقطوع الخ قال في شرحه الإقدام على المفسق للجهل بكونه فسقاً لم يعتدوا له في الأصول وذكره الماوردي فقال في المختلف فيه كشرب النبيذ أن فعله معتقداً تحريمه فكبيرة وإن لم يعتد تحريمه ولا إباحته مع علمه بالخلاف فيه وجهان الفسق وعدمه واستيفاء السلام يؤخذ من شرح الجمع ولو قال المؤلف عليه السلام في المتن فن كان متأولاً متحفظاً في دينه وإن أقدم جاهلاً على مفسق لم يقبل على الأول لا الثاني ثم يذكر بعد ذلك مسألة الجاهل الذي ليس بتأول في بحث مستقل لكان صواباً والله اعلم (قوله) بكونه يوجبها أي بكون ما يوجب الكفر والفسق يوجبها ولو قال يوجب أحدهما لكان أولى (قوله) فن أقدم جاهلاً الظاهر أن معنى جهله أنه أقدم على الفسق غيره معتقداً تحريمه كما صرح به في شرح الجمع وأما قوله المؤلف عليه السلام سواء اعتقد إباحته أو لم يعتد فلا يس

مقطوع الخ قال في شرحه الإقدام على المفسق للجهل بكونه فسقاً لم يعتدوا له في الأصول وذكره الماوردي فقال في المختلف فيه كشرب النبيذ أن فعله معتقداً تحريمه فكبيرة وإن لم يعتد تحريمه ولا إباحته مع علمه بالخلاف فيه وجهان الفسق وعدمه واستيفاء السلام يؤخذ من شرح الجمع ولو قال المؤلف عليه السلام في المتن فن كان متأولاً متحفظاً في دينه وإن أقدم جاهلاً على مفسق لم يقبل على الأول لا الثاني ثم يذكر بعد ذلك مسألة الجاهل الذي ليس بتأول في بحث مستقل لكان صواباً والله اعلم (قوله) بكونه يوجبها أي بكون ما يوجب الكفر والفسق يوجبها ولو قال يوجب أحدهما لكان أولى (قوله) فن أقدم جاهلاً الظاهر أن معنى جهله أنه أقدم على الفسق غيره معتقداً تحريمه كما صرح به في شرح الجمع وأما قوله المؤلف عليه السلام سواء اعتقد إباحته أو لم يعتد فلا يس

على المفسق عالماً (١) فلا يقبل قطعاً (وأما) إذا وقع (خلاف) بين العلماء (لم يبلغ) بهم (ذنبك) الامر من الذين هم الكفر والفسق اي لم تحكم كل طائفة بكفر الاخرى ولا فسقها وذلك (كما) وقع (في بعض مسائل الاصول) (٢) من اختلاف بين أهل البيت عليهم السلام والمعتزلة في الصفات وإثبات الذوات في العدم وغيرها (٣) وكما وقع في بعض مسائل (الفروع) من اختلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ (فلا يقدح) ذلك في رواية ولا شهادة (اتفاقاً) بين المسلمين

مسئلة

اختلف في عدالة الصحابة على أربعة اقوال، اولها قوله (قيل الصحابة) كلهم (عدول) مطلقاً وما كان بينهم من الاختلاف والشقاق فمحمول على الاجتهاد وهذا قول جمهور (٤) الفقهاء وجماعة المحدثين (٥) (بدليل) قوله تعالى «كنتم خير امة» «اخرجت للناس» وقوله ﷺ (اصحابي كلنجوم) بأنهم اقتديتم اهتديتم

اه لا تركاب المفسق وان اعتقد الاباحة اه محلي (١) بحرمة اه محلي (٢) اصول الدين واصول اتفق اه شرح فصول (٣) قوله وغيرها كما قول بأن العوض لا ينقطع كالنواب وهو قول الحسين بن القاسم وابي الهذيل والصاحب الكافي والاختلاف في مسألة الامامة وكالقول بأن الملائكة افضل من الانبياء وعكسه قيل وكالارضاء نص عليه القاضي عبد الله والحاكم في شرح العيون واتفق عليه في شرح المعتمد والاختلاف في وجوب العمل بأخبار الآحاد والقياس ونحو ذلك نص على هذا القرشي في المنهاج والسيد محمد في التنقيح قال السيد محمد وانما لم يكفر لأن الأدلة السمعية لم ترد بذلك اه شرح فصول والله اعلم (*) يعني ان رأى كل من المتخاصمين في مثل هذه المسائل وان كان يدع عند الآخر قطعياً بزعم صاحبه لكنه ليس من البدع الواضحة التي تقدح في قبول الرواية اه سعد الدين قدس سره (٤) في غاية الوصول تفسيراً لعبارة المختصر ما لفظه واما الفتن فمحمولة على انها صدرت عن اجتهاد ولا اشكال حينئذ في ذلك ولا يلزم التفسير على قول المصوبة وغيرهم اما المصوبة فظاهر واما غيرهم فلانهم وان كانوا مخطئين عندكم لكن الخطي في الاجتهاد بعد الاستقصاء ليس بفاسق اه القول بان هذه المسئلة اجتهادية مبنى على اصل فاسد وموضع بيان فساد علم الكلام اه شرح فصول معنى والله اعلم (٥) في تنقيح الانظار من مهمات هذا الباب القول بعدالة الصحابة كاهم في الظاهر الا من قام الدليل على انه كافر تصریح ولا بد من هذا الاستثناء على جميع المذاهب ثم قال وانا نذكر نصوص المحدثين على ذلك لتعرف صحة ما ذكرته من الاجماع على الاستثناء ثم ذكر جماعة ثم ذكر عن احمد والكليبي وابن عبد البر والذهبي والدارقطني ويحيى بن معين وخرج جماعة من الصحابة وطول ثم قال وانما ذكرت هذا لأن بعض المتعصبين على أهل الحديث زعم انهم يقولون بعصمة الصحابة كاهم ويعدون كبارهم صغائر وليس كذلك ولكن القوم لا يولعون بالسب لأحد منهم وان صح فسقه تعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعمل بما ورد من النهي عن الاتباع ثم قال وللشيعة مثل ذلك في حق قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واولاد علي عليهم السلام فانهم لا يولعون بذكر مساوي ائمتهم ولا بسب مبتدع منهم ولا فاسق تصریح بمنزل تركهم ماروى عن الجاحظ والصاحب وعمرو بن عبيد الخ كلامه اه وكذلك لا يقيمون على ابن عباس مخالفة ولا ابن الحنفية ولا ابنه الحسن بن محمد والباب طويل والغرض الاشارة اه والله اعلم

المراد بجهله انه تقدم على النبيذ مثلاً
اظنه انه خير نبيذ (قوله) عدول
مطلقاً، اي من غير استثناء

(قوله) وقيل هم كثيرهم اختيار (٧٤) شارح الفصول قال وهو الانصاف لقوله تعالى (منكم من يريد الدنيا

ومنكم من يريد الآخرة) ولحديث فسيحائون الثابت في الصحيح ولأنه قد نص المحدثون على فسق الوليد وبسر بن أرطاة وغيرها فلا بد من التعديل إلا من كانت عدالته ظاهرة أو مقطوعاً بها كأمير المؤمنين كرم الله وجهه وغيره من أفاضل الصحابة (قوله) إلى حين ظهور الفتن الخ في الفصول وغيره أن عمرو بن عبيد وواصلًا قال المراد بذلك آخر أيام عثمان قال في حواشيه حكى عنها أنها قالوا لو شهد عندنا علي وطلحة والزبير عائشة ما قبلنا شهادتهم ثم قال وقيل ما بين علي كرم الله وجهه ومعاوية لعنه الله تعالى فلا يقبل الدخول فيها لأن الناس في غير متعين واجب بانه متعين لما ساءل من ثبوت الدلالة على بغي من حارب علياً كرم الله وجهه وفسقه ولهذا قال الإمام الحسن عليه السلام في القسطنطين أن قولهم بأن القسطنطين غير متعين ظاهر المقطوع والتهافت وإن قائله جاهل فيعرف أو يعرض عنه لانه مباغت

(قوله) فيحثلون ، في الذين يردون الخوض فيحثلون عنه فيقول اصحابي اصحابي اه حالات الابل عن الماء بجاء مهمة بعدها لام مشددة ثم همزة ثم تاء مثناه اذا منعها الورد اه ح (قوله) ظاهر السقوط والتهافت ، كيف وقد تواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم عند المخالفين فضلاً عن المؤمنين قوله لما تقاتل القمعة الباغية ونحو ذلك اه ح

(ونحوها) (١) مثل قوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطاً » أي عدولا وقوله ﷺ خير القرون (٢) قرني الحديث المتقدم (٣) وثانيها قوله (وقيل) هم (كثيرهم) ممن بعدهم من القرون فيهم العدل وغير العدل (٤) وهذا قول القاضي ابن بكر وذلك (لما كان بينهم من المجادلات والخصومات والفتن وقدح بعضهم في بعض) (٥) ومن بحث ونظر في اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعاً، وثانيها قوله (وقيل) كلهم عدول (إلى حين) ظهور (الفتن)

(١) قال الإمام شرف الدين رحمه الله ما حاصله وأما ما اختاره اصحابنا وغيرهم من أن الصحابة كلهم عدول فهذا عموم مخصوص بأهل الردة وفساق التصريح عند كل ونعني أنه لا تشترط الخبرة الحقيقة فيمن ظاهره العدالة منهم كما تشترط في غيرهم وأما الاحتياج إلى معرفة من قد ظهر منه ما تسقط به عدالته وترد به روايته منهم فلا بد منها عندنا وإن ذكرت احاديث أهل هذه الصفة فلو جوه صحيحة مثل الاحتجاج بها على من يقبلها والترجيح بها والتقوية لخبر آحادى على ما يعارضه اوقياس أو استثناس أو متابعة أو غير ذلك مما لا يتسع لشرحه هذا المصدر ، وعلى مثل هذا يحمل من ذكر الاحاديث الضعيفة المعلولة بوجود العلل في بسائط كتب الثروع والاذكار والمواعظ من كل من أهل المذاهب والله اعلم اه (٢) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو اتفق احدكم على الأرض ذهباً لما نال مداحدهم ولا نصيفه وهذه وإن كان ظاهرها التعميم كما هو رأى الاشاعرة وبه يحتجون فإن الخبر المشهور والمتواتر بنص أهل الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم تقاتل القمعة الباغية وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لعلي كرم الله وجهه تقاتل القسطنطين والناس كثيرين والبارقين ونحو ذلك مما يفيد العلم عند من له بحث في السير والآثار بما يدل على بني من قاتل علياً عليه السلام وفسقه تقتضى تخصيص ظاهر تلك الآيات والاحاديث بن لم يحارب كرم الله وجهه فإن النبي مناف للعدالة قطعاً لا ترى كيف امر الله تعالى بقتال القمعة الباغية وقتلها بخروجها عن امره حتى بقي عن نفسها وغيرها وكل خارج عن امره تعالى قد جعل حده القتل فهو فاسق قطعاً كيف وهو لا يعلم بخلاف في ذلك بل لو خالف بخلاف في ذلك لم يعباً بخلافه فإن ذلك مكابرة اه قسطنطين (٣) وأما التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فقد ذكرناه في شرح التنقيح اه سعد قال في التلويح شرح التنقيح ما لفظه قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فإن قيل وقد قال عليه السلام مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق ، قلنا الخيرية تختلف بالاعتبارات والاضافات والقرون السابقة خير بمنثل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا ندرى أن الأول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لا يمانه بالغيب طوعاً ورغبة مع القضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالترمه طريق السنة مع فساد الزمان اه ولمولانا بدر الدين زيد بن محمد قدس سره رسالة تتضمن الجمع والرد على ما ذكره سعد الدين (٤) وقد أخرج مسلم في استحياب اشارة الغرة والتحجيل في الوضوء حديث ابن هريرة وفيه ولتصدقن عن طائفة منكم فلا يصحون فأقول يارب هؤلاء من اصحابي فيجيبني ملك فيقول وهل تدري ما احدثوا بعدك اه وفي رواية عنه الا ليدادن رجال عن حوضي كما يذاذ البعير الضال اناديهم الا هم الا هم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فأقول سحقاً سحقاً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٥) قال سعد الدين في شرح المقاصد ما لفظه ان مواقع من الصحابة من المشاجرات على الوجه

(قوله) ما اختاره بعض أئمتنا: في الفصول أئمتنا (قوله) اقضاً ما تقدم من أحوالهم، أي من الأدلة الدالة على حسن أحوالهم إذ لم يتقدم ذكر شيء من أحوالهم وقد ذكره في شرح المختصر والمنهاج وهو ما تحقق عنهم بالتواتر من الجدي امتثالهم الآوامر والنواهي وبذلهم الاموال والنفوس (قوله) الى وقت ظهور الفسق، في هذا إشارة الى انه يمكن الجمع بين ماورد فيهم من الايات والاحاديث الدالة على عدالتهم وقضائهم وبين ماورد في بني من حارب أمير المؤمنين كرم الله وجهه وفسقه من الآثار (٧٥) الدالة على ذلك وتوضيح الكلام ان

بين علي عليه السلام وبين معاوية (١) واما بعدها (فلا يقبل الداخلون) (٢) فيها لعدم تعين الفاسق (٣) من الفريقين وهذا قول عمرو بن عبيد، ورابعها ما اختاره بعض أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وهو قوله (وقيل) (٤) (مدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل علياً) (٤) عليه السلام (لقضاء ما تقدم) من أحوالهم (بالسلامة الى) وقت ظهور الفسق (فيهم) والبني من بعضهم على بعض ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين، اذا عرفت ذلك فالقائل بعدالتهم مطلقاً والى وقت معين لا يحتاج الى البحث عن أحوالهم مطلقاً والى الوقت المعين والقائل بكونهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن أحوالهم كأحوال غيرهم، وهذه مسألة تبتني عليها اكثر الاحكام الشرعية فلا ينبغي للجهل ان يقتصر فيها على اول نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى يدرك ما هو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من داء التقليد والعصبية اذا حقق نظره في هذه المسئلة علم حقها من باطلها علماً يقيناً (و) قد

المستطوع في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهرة على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والفساد والحسد والمهيد وطلب الملك والرياسة والميل الى الذات والشهوات وليس كل صحابي معصوماً ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالخير موسوماً الا ان العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكروا لها محامل وتأويلات بما يلقى وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلال في كبار الصحابة سيما المهاجرين والانصار منهم والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل البيت عليهم السلام فمن الظهور بحيث لا محال للاخفاء، ومن المناعة بحيث لا اشتباه على الآراء، يكاد يشهد به الجداد والعجماء، وتبكي له الأرض والماء، وتهدم منه الجبال وتشق منه الصخور، ويبقى سوء عمله على كرام الشهور والدهور فلجنة الله على من باشر اورضي اوسى، ولعذاب الآخرة اشد وابقى اه (١) ومثله في عبارة مختصر المنتهى وجمهور المأرخين على انه آخر عهد عثمان وقصره المحقق العبد عما بين علي رضي الله عنه ومعاوية لعنه الله قال السعدا ماميل الى عدم تفسير قتلة عثمان واما توقفاً منه على ما اشتهر من الساف ان اول من بني في الاسلام معاوية اه سعد الدين قدس سره (٢) واما الخارجون عنها فكغيرهم اه عضد (٣) فكلاهما مجهول العدالة فلا يقبل اه قسطاس (٤) من

كانوا الايسلون الخ (قوله) وهذه المسئلة تبتني عليها اكثر الاحكام الشرعية الخ لان مدارها على الاستدلال بتراواها الصحابة والقبول والرد مبني على عدالتهم وعدمها وينتهي على القول الاول خصوصاً كون الامامة اجتهادية فلا يثبت البني والفسق لاقطعية والعكس على القول الرابع

(قوله) وهو واحد الصحابة فانها اسم جمع وقيل جمع على غير قياس ذكره في حواشي الفصول (قوله) لان الصحبة اللغوية ، أي لان الصحبة مأخوذة من اللغة وهي انما تفيد الاتباع في حال الحياة (قوله) وهذا بناء على الاذنب قال الدواري رحمه الله او بناء على ان ذلك خاص في اصحاب النبي صلى

﴿٧٦﴾

الله عليه وآله وسلم اه وهذا مناسب بما نقله المؤلف عليه السلام فيما يأتي من اختلاف في من يطلق عليه اسم الصحابي (١) وهو واحد الصحابة فقال أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وجهور الاصوليين (الصحابي (٢) من طالت مجالسته (٣) له عليه السلام متبعاً له (٤) إما في حياته فقط وهو رأي الاكثر منهم لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع في حال الحياة فقط وهذا بناء على الاغلب (٥) ان من صحب غيره يتبعه فيما يحب والافى التحقيق ان الصحاب من كثرة ملازمته لغيره بحيث يريد الخير به ودفع الشر عنه وان لم يتبعه في عقائده ودينه وقوله ، واما في حياته وبعد وفاته كما هو رأي اقلهم لان هذا الاسم يفيد التعظيم ولا يستحقه الا الذين لم يغيروا بعده (٦) وظاهر المتن مع القول الاول كما لا يخفى ومن هذا حاله يسمى صحابياً (وان لم يرو) والحجة لهذا القول ما افاده قوله (للعرف) بيانه انه لا يتبادر من قولك فلان صحب فلاناً الا طول المكث معه والمجالسة له والاستكثار من موافقته الا ترى انه لا يسمى من اختص ببعض العلماء صحابياً له الا اذا فعل ذلك قال ابو طالب عليه السلام ويبين صحة هذا القول ان الوافدين على النبي عليه السلام لم يعدوا في جملة الصحابة (٧) لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح رويانا عن شعبة عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل بقي (٨) من اصحاب رسول الله عليه السلام احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد رأوه

أبي طالب عليه السلام ومعنى كون هذا مبنيّاً على الاغلب ان اعتبار قيد الاتباع في الدين ليس لكونه جزءاً من ماهية الصحبة بحيث لا تحصل الا به بل انما الاعتبار في طول المجالسة والمخالطة لان الصحابي حقيقة عرفية فيمن هذا حاله ولهذا قال المؤلف عليه السلام والافى التحقيق الخ وهذا في حواشي الجوهره واعتمده في التقطاس ، وقد استشكل قيد الاتباع في الدين لما ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج من قوله صلى الله عليه وآله وسلم فاقول اصحابي حيث لم ينكر عليه تسميتهم اصحاباً وقد يجاب بما عرفت من ان قيد الاتباع في الدين قيد اغلبي لا للاحتراز فعدم الانسكار بناء على وجود مسمى هذا اللفظ عرفاً فيهم ولهذا لم يتعرض المؤلف عليه السلام لهذا الاشكال (قوله) واما في حياته وبعد وفاته حطفت على قوله سابقاً اما في حياته فقط (قوله) وظاهر المتن مع القول الاول من حيث كون متبعاً حالاً كذا نقل عن المؤلف عليه السلام لكن يقال مقتضى كون المعنى طالت في حال الاتباع ان من غير بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم داخل في ذلك (قوله) للعرف هذا استدلال على اعتبار طول المجالسة كما هو صريح كلام الشرح وكلام السعد وظاهر المتن ان هذا استدلال على مجموع ما تقدم وليس كذلك اذ قد عرفت ان الاتباع في الدين لا يفيد العرف وان

الناس كثيرين لبيعتهم وانما طمأن في الدين والمبارقين عنه اه شرح فصول (١) اي الشخص الذي يسمى صحابياً اي صاحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه محلي (٢) ذكرنا ان اوائى اه محلي (٣) ولا حد لتلك الكثرة وانما تعرف تقريباً لا تقديرأ اه حاوى من حواشي الفصول (٤) او في حكم التبع كالحسن والحسين ونحوهما اه شرح فصول (٥) في التقطاس واعلم انه انما قيد بالاتباع لشرعه لانها محبة مخصوصة او باعلى الاغلب فان من صحب غيره اتبعه فيما يحب اه والله اعلم (٦) قلنا اللغة قاضية بخلاف هذا وايضاً فهو يخرج الصحابي الذي مات قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وايضاً قال صلى الله عليه وآله وسلم يؤتى بأقوام يوم القيامة فيذهب بهم ذات الشمال فاقول اصحابي اصحابي فيقال انك لا تدري ما حدثوا بعدك فسماهم اصحاباً مع ذلك اه شرح فصول (٧) قلنا ان الصحابي يدل على الملازمة لما صح فيه عن الوافدين على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والراي اذ الاصل طرد الحقيقة وصحة النفي دلامة المجاز لكنه يصح ان يقال لم يكن صحابياً سكن وقد عليه اورداه ولم يصاحبه اه شرح فصول قلنا الصحبة بالنظر الى العرف اللغوي يطلق على من قات صحبته او كثرت ويطلق بالعرف الاستعمالي على المتطاول الصحبة والنفي انما هو المعنى العرفي بحسب الاستعمال لا بحسب اللغة ولا يلزم من نفي الخاص وهو الصحبة الدائمة نفي الصحبة مطلقاً اه غاية الوصول باللفظ (٨) في نسخة بقي

(قوله) فمن غير بعد وفاته الخ ، يقال هذا فائدة التقييد بحال الحياة فقط فذلك مقصود احمسن بن يحيى ، (قوله) كما هو صريح كلام الشرح

هذا القيد اعلم باللاحترار (قوله) امامن صحبه فلا، ظاهر هذا ان انس ابن مالك آخر الصحابة (٧٧) موتامات في سنة تسع وتسعين وذكروا

ان ابا الطفيل الكنانى آخرهم موتاً
مات سنة مائة (قوله) سنة او
سنتين، لان لصحبة النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ثراً عظيماً فلا تنال
الا باجتماع طويل يظهر فيه
الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو
المشتمل على السفر الذي هو قطعة من
العذاب والسنة المشتملة على
الفصل الاربعة التي يختلف فيها
الزواج «قلت» واذا كانت العلة في
اشتراط السنة فينظر في وجه زيادة
سنة او سنتين وعبرة الجمع
وشرحه وقيل يشترط احد امرين
أما الغزو معه او صحبته سنة
(قوله) على ان العائد الى الموصول
ضمير الفاعل، فالمسلم هو الراى للنبي
صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا
قال السعد أي صحبه ولو أعمى
(قوله) ضمير المفعول، فالنبي صلى
الله عليه وآله وسلم هو الراى
(قوله) ولاجل ما ذكرنا، يعنى من
احتمال المعنى الاول عبر بعض
المصنفين الخ هو صاحب الجمع فانه
ظاهر قوله في الشرح والاستكثار
من موافقته بأى ذلك اه حسن
(قوله) ولهذا قل السعد الخ، عبارة
السعد أي مسلم رأى النبي صلى الله
عليه وآله وسلم يعنى صحبه ولو
أعمى اه سعد (قوله) صحبه إشارة
الى دفع ماورده من النقص وهو
ان الأعمى اذا لازمه مدة عمره
وروى عنه كثيراً يلزم منه انه
لا يسمى صحبياً لكونه لم يره وهو
باطل بالاتفاق اه علوي ح

امامن صحبه (١) فلا (وقيل) هو من طالت مجالسته له (معها) أي مع
الرواية (٢) للحديث عنه (وهو قول القاضي عبد الله بن زيد) (وقيل) هو (من
اقام) معه (سنة) او سنتين (او غزا) معه (غزوة او عزوتين لحصول
الملازمة والسكت مع ذلك وهذا قول (٣) ابن المسيب (وقيل) هو (من رآه)
(أي مسلم رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم) على ان العائد ضمير الفاعل او مسلم رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ان
العائد ضمير المفعول ولاجل ما ذكرناه عبر بعض المصنفين لهذا القول بلفظ
الاجتماع (٤) وبضمهم بلفظ اللقاء وهذا قول اهل الحديث وبعض الفقهاء وذلك (لقبولها)
أي الصحبة (التقييد بالطول والتصر) يقال صحبة هذا طويلة وصحبة هذا قصيرة
وفلان صحب فلاناً كثيراً وفلاناً قليلاً من غير تكرار ولا نقض (٥) فكانت للقدر
المشترك دفعا للمجاز والاشتراك (قلنا) اتباع (العرف) اللغوى اولى وقد يبناه
وما ذكرناه من قبولها التقييد بالطول والقصر غير مفيد لما عرفت من ان الصحبة
يتبادر من اطلاقها طول الملازمة ولنا نريد ان يتبادر على جهة التوصية بل على
جهة الظهور فالتقييد بالطول لرفع الاحتمال وبالقصر للدلالة على كونها مصروفة
عن الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا تحقيق الخلاف في معنى لفظ الصحابي (٦)

بالياء وفي نسخة أيضاً بقا بالالف على لغة طيء وكذا في الآتي اه (١) وفي الهداية لا جزى
شرحها للمخاوى ان آخرهم موتاً ابو الطفيل عامر بن واثلة اللبني فإنه على الصحيح مات بمكة سنة
مائة وقيل سنة اثنتين وقيل سنة سبع وقيل عشرين وهو الذي صحبه الذهبي وحينئذ فيكون آخر
المائة انى اشار اليها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله أريتكم ليلتكم هذه وانه ليس من نفس
مفوضة يأتي عليها مائة سنة وهو حديث صحيح رواه مسلم ثم ذكر الخلاف في جماعة لم يذكر
منهم انسا اه (٢) ولو حديثاً واحداً لأن الرواية المقصود الاظم من صحبة النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لتبليغ الاحكام قلنا لانسلم بل المقصود الاعظم اتباع الحق والدخول
في مسلك المؤمنين اه شرح فصول (٣) وهو ضعيف لأخراجه مثل جرير الجاني ووائل بن
حجر وغيرهما ممن لم يشهد معه غزوة ولا اقام معه سنة مع الاجماع على عدمه من الصحابة اه من
شرح الجمع لأبى زرعة رحمه الله (٤) المعبر بذلك السبكي في الجمع قال فيه من اجتمع مؤمناً بمحمد
صلى الله عليه وآله وسلم قال الحلي وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي ليشمل الاعلى
من اول الصحبة كابن مكتوم وغيره (٥) قال العلوي قال الشارح يريد العضم من غير تكرار ولا نقض
يعنى انه يقيد بالقلّة او الكثرة فيقال صحبه قليلاً او كثيراً ولا يلزم التكرار ولا التناقض ولو كان
موضوعاً لأحدهما لم ذلك، وتقريره انه يقال صحبه قليلاً وحينئذ اما ان تكون الصحبة موضوعاً
للقلّة او الكثرة فعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم التناقض وكذا لو كانت موضوعاً
للكثرة وقيدت بأحدهما لم مثل ذلك، وأورد عليه انه اثبات للغة بالقياس، واجيب بأنه ليس
اثباتاً للغة بالقياس بل هو ترجيح احد محتملات اللفظ وتعيينه وهو التواطؤ على غيره وهو
الاشتراك والمجاز العقلي اه بتصرف واختصار (٦) «فائدة» جملة طبقاتهم الى الصحابة رضى الله
عنهم على ما ذكره الحاكم اثني عشرة طبقة، الاولى من تقدم اسلامه، الثانية اصحاب دار الندوة

لنفسه و فرقه بأن الشاهد (١) يثبت لنفسه حقاً على غيره بخلاف المخبر بأنه صحابي (٢) (وبيانه) أي الصحابي لفوائد تتعلق بما نحن فيه، منها قوله (الفصل بين المنقطع) من الاخبار (وغيره) ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل إلا بمعرفته والمراد بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من أنه ما لا يتصل أسناده سواء كان يعزى إلى النبي ﷺ أو إلى غيره فإذا قال من لم يكن صحابياً قال رسول الله ﷺ علمنا أنه منقطع، (و) منها (معرفة انقراض العصر) المشترط في الاجماع عند بعضهم فإذا انقضى آخر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم بما اتفقوا عليه انعقد اجماعهم وحرمت مخالفته، (و) منها معرفة (التاريخ) والتمييز بين الصحابي والتابعي مما يصححها ولمعرفته فوائد تظهر لك في النسخ والترجيح ان شاء الله تعالى، (و) منها قوله (الخلاف في) ما يرد من الصحابي من (اقواله وافعاله) لأن من الناس من يرى أنها حجة كما سبق (٣) ومنهم من يرى إذا عمل الصحابي بخلاف ما روى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا لأنه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول ﷺ لما عمل بخلاف ما رواه، (و) منها (الخلاف في) (عدالته) كما سبق، (و) منها (الخلاف في) جواز (تقليده) فإن من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد للصحابي كما يحكي ان شاء الله تعالى (وغير ذلك) من الفوائد مثل مخالفة حكمه فيما إذا قل امرنا بكذا أو من السنة كذا أو نحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم، (ومنها) أي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الاحاد (رجحان الضبط) (٤) من الراوى على السهو (٥) والمراد بالضبط قوة الحفظ (٦) بحيث لا يزول ما سمعه عن خاطره بسرعة وذلك (ليحصل الظن) الذي هو شرط العمل كما عرفت اذ لو كان

عن ابن الحاجب اه معيار وقسطاس (١) ولو سلم فالتما امتنع في الشهادة لدليل خاص لولا هو لجوزنا شهادة الانسان لنفسه حيث كان عدلاً وقد يقال لو صح ما قلتم لقبول قوله انا عدل مرضي وهو لا يقبل والفرق بينهما تحكم محض اه قسطاس قال الراشد العلامة عز الدين محمد بن عز الدين ويمكن ان يقال انه لا يقبل خبره الا بعد تحقق العدالة فلا تحكم ومثله ذكر الامام المهدي عليه السلام اه شرح فصول للسيد صلاح ومثله في القسطاس والله اعلم (٢) فقوله انا صحابي لم يتضمن الا الاخبار بأن له وصفاً من اوصاف الفضيلة اه قسطاس (٣) في الاجماع في قوله وقول الصحابي على غيره اه (٤) في تقييح النظر ولا بد من اشتراطه لأن من كثر خطاؤه عند الحديث استحق الترك وان كان عدلاً وكذلك عند الاصوليين اذا كان خطاؤه اكثر من صوابه واختلفوا اذا استويا والاكثر منهم على رده ومنع رده جماعة منهم النصور بالله لكنه قال طريق قبوله الاجتهاد كما هو قول عيسى بن ابان ذكره في الصفوة وحكاها عنه في الجوهرية وكذلك الفقيه عبد الله بن زيد ذهب الى قبوله وادعى الاجماع وفي دعواه نظر بخلاف الحديث اه (٥) في كلام الآمدي رجحان ضبطه على عدم ضبطه وذكره على سهوه فلم يجعل الضبط مقابلاً للسهو اه سعد الدين والله اعلم (٦) وان ثقل في حال من حاله فلا ينسافي ذلك لأن الانسان لا يخاف من شيء من النسيان اه قسطاس

ذكر معناه في شرح الجمع (قوله) مخالف لهم بما اتفقوا عليه، أي فيما اتفقوا عليه (قوله) مما يصححها أي معرفة التاريخ (قوله) تقليد المجتهد الصحابي، أي ان المجتهد يجوز له ان يقلد الصحابي (قوله) مثل مخالفة حكمه أي حكم الصحابي فيما إذا قل امرنا بكذا الخ فإنه عند اعتنا الجمهور اذا صدر ذلك عن الصحابي يكون من نوع المرفوع العاليي صلى الله عليه وآله وسلم لم يخلاف ما اذا صدر عن التابعي (قوله) ومناه رجحان ضبطه، عطف على قوله

سبوه أكثر من ضبطه أو مساوياً (١) له لم يحصل ، وقال الامام يحيى عليه السلام في
فيه خلاف الخ مقول قول الامام
يحيى بن حمزة عليه السلام (قوله)
وهو الذي يريده بالاجتهاد أي الظن
هو الذي يريد من قال أنه موضع
اجتهاد إذ المراد بالاجتهاد طلب
الظن الغالب بصدقه (قوله) يروون
عن عائشة بل لقبولهم خبر الأعمى
كان عباس رضي الله عنهما
وكان المؤلف عليه السلام اعتمد
ما ذكره السعد من أنه لم ينقل في
الكتب الاتفاق على رواية الأعمى
(قوله) فتجاوز رواية الولد عن
الوالد اعتبر المؤلف عليه السلام
ثبوت القرابة فيما بين الراوي
والمروي عنه وهو الذي اعتبره
الغزالي حيث قال ويروي كل ولد
عن والده والذي في شرح المختصر
اعتبار العداوة والقرابة فيما بين
الراوي ومن يكون حكم الخبر له
أو عليه حيث قال فيقبل للعدو ما على
العدو قال السعد وهو شديد من
جهة المعنى وإن كان مخالفاً لكلام
القوم ولأن حكم الرواية
عام لا يختص بواحد بخلاف الشهادة
فإنها تختص بالمشهود عليه (قوله)
أنه لا يقبل في الزنا أي في الأخبار

(قوله) بل لقبولهم خبر الأعمى الخ
ومحل الخلاف إذا حملها وهو أعمى
فأما ما سمعته قبل العمى فتقبل روايته
في العمى بخلاف للاجماع على قبول
رواية ابن عباس وغيره ممن طرأ
عليه العمى وإنما الخلاف في مثل
ابن أمه كسوم أم ح من خطبتيه
السعد الخ عبارة السعد أي مسلم رأي

سبوه أكثر من ضبطه أو مساوياً (١) له لم يحصل ، وقال الامام يحيى عليه السلام في
من استوى فيه الضبط والسهو ولم يرجح أحدهما على الآخر وهذا فيه خلاف فذهب
الشافعي إلى أنه مقبول بكل حال إلا أن يعلم سبوه فيه واختاره قاضي القضاة ،
ومنهم من رده وهو رأي الشيخ أبي الحسين ، ومنهم من قال أنه في موضع اجتهاد وهو رأي
بعض أئمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لأن الاعتبار في ذلك إنما هو بقلبة
الظن (٢) وهو الذي يريده بالاجتهاد ، وهما هنا صفات اعتبرت في الشهادة
على خلاف فيها ولم تعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها وقد بينها بقوله
(ولا يشترط) في الراوي (حرية) اتفاقاً وإن شرطها بعضهم في الشهادة كابي
حنيفة والشافعي ومالك (أو ذكورة) لما اشتهر من إجماع الصحابة على قبول
أخبار النساء (أو بصر) فتقبل رواية الأعمى ولهذا كانت الصحابة تروي عن
عائشة مع أنهم لا يرون شخصها فهم في حقها كالعمى (أو عدم قرابة) فتجاوز رواية
الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولأن حكم الرواية عام لا يختص
بواحد معين حتى تكون القرابة مؤثرة فيه (أو عدم عداوة) لما قلنا في القرابة وإن
كانت هذه كلها مانعة من قبول الشهادة اتفاقاً في بعض ومع (٣) الخلاف في بعض لما
عرفت من أن أمر الشهادة اخلق بالاحتياط (٤) لقوة البواعث عليها من الطمع
والاعتناء بأمر الخصومات ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية وفي كلام الفصول
والنصارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم أن في كل من الذكورة والبصر وعدم القرابة
وعدم العداوة قائلًا باعتبارها في قبول الرواية (أو عدد) عطف على (٥) حرية يعني
لا يشترط في الراوي عدد فيكون الواحد العدل (٦) وإن لم يكف في الشهادة واشترطه
أبو علي (الجباثي) فلا بد أن يروي على مذهبه عدلان عن عدلين حتى ينتهي إلى رسول الله
ﷺ وحكي عنه قاضي القضاة في الشرح أنه لا يقبل في الزنا إلا خبر أربعة (٧)

(١) واستواء الضبط والسهو ألا يعلم ترجيح لا بأن يعلم الاستواء فذلك مما لا سبيل إليه إلا بالوحي
أهم من شرح الفصول والله أعلم (٢) وقد يقال مع المساواة لا يرجح طرف الإصابة فلا يحصل الظن
فلا يقبل واعتقاد قرينة الإصابة رجوع إلى غير الخبر وهو غير الغرض لأن الغرض حيث استوى الضبط
والغفلة ولا استواء هنا لرجحان ما عاضدته القرينة على الآخر أه قسطاس (٣) كذا هنا ولم
يثبت الواو في نسخة صحيحة وضرب على لفظ مع في نسخة أه (٤) وقد يعارض بأن الخبر
لما كان عاماً كان بالاحتياط اخلق وانت تعلم أن قوة هذه المعارضة ليست في قوة الدليل فلا
يعارض بها أه ميرزا جان والله أعلم (٥) هذا أحد الوجهين في تعدد المعطوفات أن العطف على
الأول والوجه الآخر أن العطف على الأقرب فيكون قوله أو عدد عطفًا على ذم والله أعلم لم
(٦) وسواء كان في الحدود أو في الأموال أه شرح فصول (٧) قال القاضي عبد الله ويقرب أن يكون
ذلك عندنا إذ الحدود يلفظ في طريق اثباتها ويتوصل إلى درئها أه نحو أن يروي عنه صلى الله

كالشهادة عليه وذلك (١) كله (ان لم يوافق) مارواه الواحد العدل (ظاهراً) من كتاب ارسنة متواترة (او) لم يعمل به بعض الصحابة (او) لم ينتشر فيهم (من غير انكار) اما اذا حصل احد هذه الاشياء فانه موافق في قبول خبر الواحد، وحجته ماروي ان ابا بكر لم يعمل بخبر المنيرة بن شعبة بأن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس حتى اخبره محمد بن مسلمة بذلك وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى في الاستيذان (٢) حتى شهد معه ابو سعيد ولم يقبل في خلافتها خبر عثمان بن عفان فيما اخبر به من اذن رسول الله ﷺ في رد الحكم (٣) بن ابي العاصي طريد رسول الله ﷺ الى المدينة، والجواب ما تقدم (٤) وقوله (اوقفه ان خالف القياس) عطف على حرية (٥) اي لا يشترط في الراوي ان يكون فقيهاً سواء وافق خبره القياس او خالفه (خلافًا لابي حنيفة) فانه اشترط في الخبر بخلاف القياس ان يكون فقيهاً، ووجه ان النقل بالمعنى كان مستفيضاً في الصحابة فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يفوته شيء من المعاني فندخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة (٦) قالوا واما المعروفون بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادة (٧) وزيدومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم فان حديثهم مقبول وافق القياس او خالفه ومثّلوا للغير الفقيه بأبي هريرة وانس، وحجة الجمهور ما اخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن

عليه وآله وسلم اللائط زان وناكح البهيمة زان اه قسطاس (١) يعني اشتراط ابي علي للعدد وهذا الذي نقله المصنف هو الصواب وهو الذي حكاه عنه ابو الحسن في المتمدن وبه يعلم غلط من قل عنه اعتبار العدد مطلقاً كالامام في البرهان اه زركشي مع تغيير يسير (٢) وذلك ان ابا موسى الاشعري اتى منزل عمر فاستقام خارج عتبة الباب فقال السلام عليكم وادخل كره ثلاث مرات فاستنكر عمر فعله فقال انه من السنة فلم يقبل خبره حتى اتى بشاهد اه مناج (٣) وليس طالب الصحابة فزادته يدل على ان الواحد غير مقبول مع اتباعهم وواحد في بعض الاحوال وانما يدل ذلك على الاحتياط او على دخول تهمة او على تعلق بعض الحقوق المعينة ولهذا قال عمر لأبي موسى اني لم ارد خبرك اتهاماً لك وانما اردت ان لا يتسارع الناس الى الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فامضى الى انه قصد ضرباً من الاحتياط والامر في ذلك ظاهر اه من تحرير أدلة الاصول للقاضي عبد الله العنسي رحمه الله تعالى (٤) في مسألة التعبد بخبر الواحد اه (٥) او على عدد على الوجه الثاني من وجهي العطف اه (٦) وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تصرى الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو غير احدي النظرين بعد ان يحابها ثلاثاً فان رضىها امسكها وان سخطها ردها وصاداً من تبر فانه مخالف لما اجمع عليه من ضمان التالف بثله ان كان مثلياً او قيمته ان كان قيميّاً اه شرح ابن حابس رحمه الله (٧) في كتاب ابن الصلاح ما نقله روين عن احمد بن حنبل انه قيل له من العبادة فقال عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو قيل له فابن مسعود قال لا ليس عبد الله بن مسعود من العبادة قال الحافظ احمد البيهقي فيما رويناه عنه وقرأته بخطه وهذا لان ابن مسعود تقدم موته وهؤلاء عاشوا حتى احتجج الى علمهم فاذا

المتعلقة بالزنا (قوله) والجواب ما تقدم من انهم اذا انكروا قصوره عن افادة الظن (قوله) ووجه ان النقل بالمعنى الخ جعل المؤلف عليه السلام الاستدلال مبنياً على جواز نقل الحديث بالمعنى ليم بيان خطأ الراوي في مخالفته القياس فان الراوي اذا كان غير فقيه وروى بالمعنى ربما فاته شيء من المعاني فيحصل بذلك مخالفة القياس خطأ منه ولم يذكر في شرح الفصول هذا البناء بل استدلل باسمين احدهما انه يشبهه على غير الفقيه فربما يحصل ما هو للعهد على الاستقراق في المعرف بلام العهد ثم اجاب بان التمييز بينهما لا يتوقف على الفقه بل كل من له فطنة سليمة يمكنه التفرقة بين الامرين

(قوله) المتعلقة بالزنا، في شرح الجوهرية للدوايري في كون المعصية زناً نحو ان يروي الواحد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان اللائط زان الخ

(قوله) نضر الله ، بالمعجمة ويروى بالتشديد والتخفيف (قوله) ثلاث لا يغفل عليهن بالعين المعجمة قال في مختصر النهاية من الاغلال الحياية في كل شيء يروى بفتح الياء من الغل وهو الحق والشجاء اي لا يدخله حقد يزله عن الحق وروى يغفل بالتخفيف من الغفل في الشيء والمعنى ان هذه الاغلال الثلاث تستصلح بها القلوب فمن تمسك بها طهر قلبه من الخباية والدغل والشر وعليهن في موضع الحال أي كأننا عليهن (قوله) ولزوم جماعتهم أي الاجماع (قوله) فان دعوتهم اي دعوتهم الى الحكم الجمع عليه ومعنى تحوط من ورائهم اي تشمل من كان خارجاً عنهم (قوله) او معرفة ﴿ ٨٢ ﴾ نسب ، لم يتعرض المؤلف لاشتراط العرض ولا لعدمه وفي الفصول

انس عنه عليه السلام انه قال نضر (١) الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واخرج احمد في مسنده وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه عليه السلام انه قال نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ، ثلاث لا يغفل عليهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحوط من ورائهم ، واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت نضر الله امرءاً سمع مني حديثاً حفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع وظاهره الشمول لمخالف القياس وموافقه فلا يقاومه التوجيه بالرأي وايضاً الاعتبار ظن الصدق والعدالة تيممه وقوله (او اكثار او معرفة بسبب لوعلم بعريية او معنى الحديث) يعني لا تشترط هذه الاشياء فيقبل غير المكثري الحديث كالمكثري (٢) بل لا يبعد ترجيح خبر المقل لان الكثير يكثر فيه الغلط والسهو بخلاف القليل (٣) ويؤيد هذا قوله عليه السلام اياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فليقل حقاً او صدقاً ومن يقل علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار (٤) اخرجه ابن ماجه والحاكم في المستدرک عن ابي قتادة ، ويقبل غير المعروف نسبة اذ لا دخل لمعرفة النسب في الصدق وغير العالم بالعربية او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه (٥) مع قوله عليه السلام فيما اخرجه

ولا اشتراط عرضه على الكتاب قال في شرحه لانها لا تتكامل شرائطه الا وهو غير مخالف للكتاب قال وعن عيسى ابن ابان بشرط لما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا روي لكم مني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قال صاحب الديباج المذهب وهذا من الموضوع قال شارحه والحديث يشكك بانه يجوز ان لا يكون في كتاب الله امر يتعلق بما ورد عليه في الحديث لانقياً ولا اثباتاً وايضاً يلزم ان لا يثبت حكم من الاحكام الشرعية اصلاً بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بل يلزم ان لا يثبت حكم منها الا بكتاب الله ومن ضروريات الدين ان الامر ليس كذلك ، قال الخطابي وضعفه الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني قد اوتيت الكتاب وما يعدله وروى ائمة الكتاب ومثله معه اه قلت ويلزم من قبول حديث العرض الدوراد لا يستدل به الا وقد عرض على كتاب الله تعالى ولا يجب عرضه الا وقد ثبت الاستدلال به (قوله) فليقل حقاً او صدقاً ، الكلام يقال له من

اجتمعوا على شيء قيل هذا قول العبادلة او هذا فعلهم اه (١) قال في النهاية اي نسبه ويروى بالتخفيف والتشديد من النضارة وهي في الاصل حسن الوجه والبريق واتا اراد حسن خلقه وقدره اه من شرح السيوطي على سنن ابن ماجه باللفظ (٢) وان لم يرو الا خبراً واحداً اه (٣) فاما اذا اكثر الراوي من الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك في مدتها قبلت اخباره والا توجه الطعن اه شرح فصول معنى والله اعلم (٤) اي لينزل منزله من النار والمبائة المنزل اه (٥) من الاخبار ومن ان الاعتبار ظن الصدق اه

(قوله) يروى بالتشديد والتخفيف قال الخطابي والتخفيف اجمود ويقال انضره والمعنى واحد اه (قوله) في الحديث ، لم يثبت في نسخ وعدم ثبوته هو الظاهر اه ح عن خط شيخه (قوله) ويدفعه قوله صلى الله عليه وآله وسلم الخ قلت ويبطل هذا الحديث نفسه لانا اذا عرضناه على كتاب الله لم نجد الا خلافاً وهو قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » الآية ولم يقل فاعرضوه على كتاب الله فقد ابطال مدلوله حكاه اه افاده السيد اسمعيل بن محمد بن اسحق بن المهدي رحمهم الله تعالى ح (قوله) ويلزم من قبول حديث العرض

حيث انه مطابق للواقع صلياً ومن حيث انه مطابق بالفتح حق (قوله) واما الثاني من شرائط التعبد بخبر الواحد ففيه مسائل ست مسألة
الفاظ الصحابي الخ معنى كون الفاظ الصحابي شرطاً ان الحديث يعتبر فيه تأديته بها وكذا المسئلة الثانية معنى رواية غير الصحابي أما بالمعنى
او قرائنه الخ ان الحديث لا يقبل من راويه الا باحدى طرق الرواية واما المسئلة الثالثة اننى الخلاف في قبول المرسل ففي كون الارسال شرطاً
في التعبد بخبر الواحد خفاء اما عدم الارسال عند من لم يقبل المرسل فكونه شرطاً ظاهر ﴿ ٨٣ ﴾ ومثل ذلك يقال في المسئلة الرابعة

اعنى النقل بالمعنى واما الخامسة
والسادسة فلا يظهر وجه لهما
من شروط التعبد بالخبر فينظر في
توجيه كلامه والله اعلم (قوله) المرتبة
الثانية قوله ثم قال لو قال المؤلف
عليه السلام ثم المرتبة الثانية قوله
قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم لكان اولى لان ادخال لفظ
ثم في المرتبة لا يخلو عن تسامح
وقس العبارة في سائر المراتب على
هذا (قوله) فيكون مرسلًا فلا
يكون حجة اطلاق المؤلف عليه الملام

احمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اي أفهم
للحديث واحفظ (واما الثاني) من شرائط التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به
وهو ما يرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ (ففيه مسائل) ست

مسئلة في الكلام في لفظ الصحابي (الفاظ الصحابي درجات) تتفاوت
قوة وضعفاً (أعلاها) ان يقول الصحابي (سمعت) (أو حدثني) (أو أخبرني)
بكذا (أو نحوها) (كأبائي) (١) وشافهني وانما كانت اعلى الدرجات تكون هذه الصيغ
نصوصاً في الاتصال وعدم الوساطة (وهو مقبول اتفاقاً) المرتبة الثانية قوله (ثم
قال) (رسول الله ﷺ) والجمهور على انه حجة (٢) لان الظاهر المشافهة (قيل) قول الصحابي
قال (يحتمل التوسط) فيكون مرسلًا فلا يكون حجة (٣) وهذا مذهب القاضي
ابن بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا ان الصحابة (٤) كلهم عدول قلنا انه حجة والا
فلا (٥) وقد عرفت انه يقول انهم كغيرهم من الامة، المرتبة الثالثة قوله (ثم
امر) (ﷺ) بكذا او نهى (٦) عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها في احتمال
التوسط واختصاص هذه باحتمال آخر بينه بقوله (قيل) يحتمل اعتقاد ما ليس (٧)

(١) وكما هذته يفعل كذا فكما يدل على عدم الوساطة صريحاً فهو مقبول اتفاقاً اه من شرح
ابن جعاف على الفاية (٢) في شرح ابن جعاف على الفاية وهو قول أئمتنا والمعتزلة وبعض الاشعرية اه
(٣) ان لم يقبل المرسل اه (٤) فالواسطة التي تحتملها هذه الصيغة يكون عدلاً على القول بأن كلهم
عدول وان لم يقبل بذلك احتمل ان يكون الوساطة غير عدل فلا يكون حجة اه (٥) ولفظ غاية الوصول
وقال القاضي ابو بكر انه لا يدل على ذلك بل يحتمل ان يكون قد سمعه من الرسول صلى الله عليه وآله
وسلم ويحتمل ان سمعه من غيره فان قلنا ان الصحابة بأسرهم عدول كان يتزعموا لسمعه من الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم وان لم يقل بذلك بل لابد من البحث وجب البحث عن الراوى ويكون
حكم هذا الحكم مراسيل التسابعين وتابعي التسابعين اه والله اعلم (٦) هو غشار
أئمتنا والجمهور كان الحاجب والاملى والغزالي لانهم قالوا الرسل قول غير الصحابي وأما
الصحابي فالظاهر الاتصال اه من شرح ابن جعاف على الفاية (٧) وما ليس بنهي نهياً
لاختلاف الناس في صيغة الاوامر والنواهي ولعله اعتقد ان الامر بالشيء نهى عن جميع
اضداده وغيره لا يمتد ذلك فلا يكون حجة عنده اه غاية الوصول باللفظ

الدور، الظاهر لزوم الدور اذ
العرض اشارة على صدق الحديث فلا
يصح ان يكون دليلاً لذلك فقوله
ولا يجب عرضه الا وقد ثبت
الاستدلال بمنوع لعدم توقفه عليه
وفي العبارة قلن بل نظر اه استعمل
بن محمد رحمه الله عن خط ح وغيره
(قوله) فينظر في توجيه كلامه عليه
السلام، بل يقال فيها كما قيل في
المسئلة الثالثة والرابعة وانما خفاء
الشرطية لكونه اشتغل بالبداية
في المسائل في القول المختار اه ح
عن خط شيخه وفي حاشية لعله
يقال ان الوجه في الخامسة ان عدم
انكار الاصل مارواه الفرع اوعى

نسيانه لذلك شرط في قبول رواية الفرع اتفاقاً في الاول وعند بعضهم في الثاني، وفي السادسة ان عدم الزيادة من الراوى الواحد على رواية
الباقين مع اتحاد المجلس شرط عند الأكثر ومع عدم تجوز دھولهم عنها شرط في قبوله عند بعضهم أيضاً اه حسن بن يحيى من خط
العلامة احمد بن محمد السياقي (قوله) لو قال المؤلف الخ الظاهر عدم ورود هذا على العبارة اذ مراد المؤلف بقوله أي قول المتن
فتأمل اه ح عن خط شيخه وفي حاشية لعله عدل الى ذلك لئلا يلزم ما ذكرناه في ايراد المرتبة الثانية بعد ثم اذهي للترتيب بخلاف ايرادها

بأمر امرأ (سعة المعاني التي تستعمل فيها صيغة الامر وايضاً يحتمل ان يكون امراً للكل او البعض (١) وعلى كل واحد يحتمل الدوام وغيره والجمهور على انه حجة لان الصحابي عدل عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد التحقيق (٢) وتوقف الرازي في القبول وضعف صاحب الحاصل كونها حجة ولا شك ان قول الصحابي سمعته عليه السلام امر او نهى اولى من قوله امر لا تنفأ احتمال التوسط المرتبة الرابعة قوله (ثم امرنا) (٣) او نهينا او اوجب او حرم (٤) قيل (٥) يحتمل ما تقدم من التوسط واعتقاد ما ليس بأمر امرأ والتعميم والتخصيص والدوام وغيره (٦) يختص باحتمال اخر وهو (انه) اي الأمر (غيره عليه السلام) من الخلفاء اذ كبر الصحابة (٧) ويحتمل ان يكون الايجاب والتحرير استنباطاً من قائله، ولهذا نقل عن الكرخي (٧) والصيرفي انها مترددة بين صدور الامر منه عليه السلام او من الامة او الخلفاء والولاة (٨) ووفق الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بين امرنا وأوجب فقطع بكون الاول حجة وشرط في الثاني ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح لتجوز ان يرى الوجوب بطريق الاجتهاد (٩)

اولا عدم الجحجية ثم علل ذلك بما يقتضي التفصيل حيث قال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا والذي في شرح المختصر قال القاضي متردد بين ان يكون سمعه منه او سمعه ممن يرويه عنه للاحتال وحينئذ فينبى قبوله على عدالة جميع الصحابة فان قلنا بعد التهم قبل لانه يرويه اما بلا واسطة او بواسطة عدل والا لم يقبل اذ قد يرويه عن واسطة ولم تعلم عدالته (قوله) من قائله أي من قائل الأمر وهو الأمر به من الخلفاء او اكابر الصحابة

ويجوز ان يطلق الراوي امرأ أو نهياً على ما ليس بأمر ولا نهى تسامحا اه من شرح المحلى على الجمع (١) فلا يجوز الاستدلال به الا اذا انضم اليه قوله حكى على الواحد حكى على الجماعة اه شرح فصول (٢) وعبارة غاية الوصول لان الظاهر من الصحابي العدل انه لا يطلق الامر والنهي الا مع تحققهما في موضع الوفاق وذلك يقتضى كونه حجة اه (٣) على البناء للمفعول والمختار قبوله كما هو مختار ائمتنا اه من شرح جفاف (٤) او أبيض كذا وبالجملة يعين شيئاً من الاحكام بصيغة مالم يسم فاعله اه قسطاس (٥) ابو بكر الاسماعيلي والكرخي والصيرفي اه (٦) في الدارمي من حديث عائشة ان امرأة استحيضت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تأمرت قال قلت لعبد الرحمن آلنبي صلى الله عليه وآله وسلم امرها قال لا احدنك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً قال تأمرت ان تؤخر الظهر وتجل العصر وتغتسل لهما غسلا وتؤخر المغرب وتغسل لهما غسلا وتغتسل لهما غسلا وتغتسل للصباح غسلا اه (٧) في شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه وعن الكرخي انه اى قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا متردد بين امره هو خاصة او امر كل الامة او امر بعض الولاة اه والله اعلم (٨) في عقد القرشي ما لفظه وقال الكرخي يحتمل ان يضاف الامر الى الكتاب او الى الائمة او الامة او الاستنباط قيل وفيه بعد اما الكتاب فوامر ظاهرة ولا استفاد من جم الصحابي واما الصحابة فلما ذكر في حجة الجمهور واما الامة فلان اله حاجي من جماتهم وهو لا يأمر نفسه واما الاستنباط فلان اطلاق لفظ الامر على ما استفيد بالاجتهاد فيه بعد وتلبس فلا يليق منه وهو يجوز ان يكون اجتهاد غيره بخلاف اجتهاده اه والله اعلم (٩) ورد بأن قول الصحابي اوجب علينا يفيد ان هناك من صدر عنه الايجاب غير الموجب عليه هكذا ذكره القاضي فخر الدين وعندي ان فيه نظراً لان المجتهد بعد ان يجتهد ويظن الحادثة قد اوجب الله عليه ذلك فقد صدر الايجاب من الله فلو اجيب بأنه احتمال بعيد فلا يدفع الظهور

بعد قوله اذ يكون مقولاً له والله اعلم اه حسن هذا بناء على ان المراد بقوله قول الماتن واما على ان المراد قول الصحابي فما ذكره المحشى وارد لكن يستبعد ارادة ذلك بدليل صمنه في المسئلة الثانية اه حسن عن خط العلامة السبائي (قوله) وهو الامر به الخ، شكل عليه وفي حاشية ما لفظه بل المراد امره لله أي قائل هذا اللفظ وهو الراوي وتأمل في كلام المؤلف اه ح تن خط شيخه

والجمهور (١) علي أنه حجة مطلقاً لأن الظاهر في من تابع أميراً وقال امرنا بكذا أن الأمر هو المتبوع (٢) ولأن الصحابي بصدد بيان الشرع وتعليمه فتعين بحسب الظاهر أن الأمر من يصدر عنه الشرع وهو (٣) الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكلام الإمام يحيى عليه السلام في المعيار موافق للجمهور وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلاً فينظر في تصحيحه (٤) المرتبة الخامسة قوله (ثم من السنة) كذا (٥) والاكثر على أنها سنة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأنه مرفوع لأنه المتبادر عند الإطلاق وقد نقل عن سالم التابعي أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة عن الصحابة أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بها السنة النبي ﷺ وكانت هذه دون ما قبلها إذ فيها احتمال التوسط واعتقاد ما ليس بسنة سنة مع احتمال آخر قوي (٦) وهو قوله (قليل) (٧) يحتمل سنة الخلفاء وقوته لكثرة استعمال السنة في مطلق الطريقة (٨) ، المرتبة السادسة قوله (ثم عنه عليه السلام) والمختار وعليه الأكثر أنها حجة لكونها ظاهرة في السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وإن كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط ولذلك (قليل يقوى احتمال التوسط) (٩) فلا يكون حجة إن لم يقبل (١٠) المرسل ، المرتبة السابعة قوله (ثم كذا) نقبل وكذا يقولون وهو حجة على الصحيح (لظهور فعله في زمانه عليه السلام وعلمه) به وفرق أبو طالب عليه السلام بين كذا

(قوله) مطلقاً ، يعني من غير تخصيص لفظ دون لفظ (قوله) وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلاً ، حاصله أنه إن كان بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم قبل أن كان الراوي من أكابر الصحابة وإن كان من غيرهم فحتمل وإن كان في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فهو الأمر (قوله) عن سالم ، بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (قوله) أحد الفقهاء السبعة قد سبق تعدادهم في بيت من الشعر (قوله) لظهور فعله في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم وعلمه به) فتكون حجته لكونه سنة تقريراً فيكون مما نحن فيه ، أما ما ذكره في شرح المختصر من أنه حجة لأن الظاهر أن الضمير للجميع فيرد عليه ما ذكره السمد من أن الكلام ليس في عمل الجماعة بل في مراتب رواية الصحابة (قوله) وفرق أبو طالب عليه السلام ، يعني أنهما جميعاً عنده حجة إلا أنه فرق بينهما في وجه الحجية فالأول لكونه تقريراً والثاني لكونه إجماعاً

لكن أقيس والله أعلم اه شرح فصول (١) أهل الحديث وقاضى القضاة اه وأبو عبد الله البصري والشيخ الحسن وحفيده والنصوري لله في امرنا (٢) قال بعضهم ومنه قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه ، أمرت أن أقاتل الناس كثرين وناسطين والمارقين اه شرح فصول (٣) ولأن الصحابة اجتمع على الاحتجاج بذلك فلو لا أنه مضاف إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما اجتمعوا على ذلك وإنما قلنا إن الصحابة اجتمعوا على الاحتجاج بذلك لأن من عرف الأخبار وبحث عن السير والآثار علم أن الصحابة كانت تورد ذلك مورد الاحتجاج والقطع للخصوم على وجه لا يسوغون إراحته وترك العمل به ولا يوردونه مورد الحكاية التي لا يتعلق بها الاتقياد والامتنال وهذا ظاهر من عاداتهم معروف فيما بينهم اه من تحرير العنمي رحمه الله (٤) هذا التفصيل مذکور في الحاوي وقد نسب إليه في حاشية على الأصول اه (٥) كقول علي عليه السلام من السنة وضع الكف على الكف الخبر أخرجه أبو داود اه (٦) في نسخة أقوى اه (٧) الكرخي والصيري اه (٨) وذلك غير مختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم «من سن سنة» الخبر فاطلق السنة على غير ما صدر منه وقال صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى فيحتمل إرادة ذلك فلا يكون حجة اه قسطاس (٩) سيأتي في شرح قوله على أن الظاهر الإسناد في الصحابة ما يدل على أن ذلك مع عدم العلم بملاقاة من أضيفت إليه العننة اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (١٠) قال المهدي عليه السلام أما لو قال الصحابي روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو قال عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا فهو موضع اتفاق أنه إرسال لا أرى أحداً

(قوله) وانا قلنا ذلك ، قديتوم

يقضي به الكلام السابق اذ مقتضى انه حجة اما للاجماع كما في كانوا او لا تقر كما في كذا (قوله) فعل من يكون فعله حجة اما النبي صلى الله عليه وآله وسلم او اهل الاجماع اه (قوله) انما يذكر ذلك ، أي كذا او كانوا (قوله) ليفيد ما يقتضيه من الحكم ، يعني لا مجرد الحكاية وان كان كذلك حمل على فعل من يكون فعله حجة (قوله) يحتل خلافيها ، أي خلاف فعله في زمانه وعلمه (قوله) بعيد ان يقول ذلك ولم يكن حجة أي لم يكن قول الصحابي حكاية لما هو حجة بان يظهر فعله في زمانه ويعلم به (قوله) لسقوط الاحتمال الاول وهو جواز ان لا يكون في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) وفي دعوى الاجماع ، اي من ابن الصلاح حيث قال لا خلاف (قوله) واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طريق الاجتهاد عليه ظاهرة ، يعني ظاهرة من لفظ الصحابي بان لا يذكر الحكم على جهة الاطلاق والحزم بل يذكره بلفظ يشير بالاجتهاد كأن يقول الاولى كذا او الرأي كذا او نحو ذلك ومن الصيغ الظاهرة في أن الحكم عن اجتهاد وقديتوم ان المراد مما يكون طريق الاجتهاد عليه ظاهرة ان يكون مما للاجتهاد فيه مسرح فاعترض على قول المؤلف عليه السلام فلا خلاف في انه محمول على الاجتهاد بانه سيأتي نقل الخلاف وهو مدفوع بما ذكرنا في بيان مراد المؤلف عليه السلام والله اعلم

﴿٨٦﴾ له تعليل للفرق المذكور وليس كذلك اذ لا يظهر له اثر في ذلك الفرق بل الظاهر انه علة

نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول على تقريره عليه السلام والناسي على الاجماع (١) قال وانا قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يقصد به فعل من يكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا تتعلق بها حكم مستفاد منه والمعلوم من حال الراوي انه انما يذكر ذلك ليفيد الغير ما يقتضيه من الحكم (قيل يحتل خلافيها) لجواز ان لا يكون في زمانه عليه السلام او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه (٢) وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذي هو بصدد تعليم الثرائع يبعد ان يقول ذلك ولم يكن حجة فان قال الصحابي كذا نفعل في عهده او كانوا يفعلون في عهده فهو اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام البيضاوي والسبكي يقتضي بانه لا يكون حجة الامنع التقييد بعهد الرسول عليه السلام وجزم به ابن الصلاح (٣) وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كذا نفعل ولم يصفه (٤) بعهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في انه موقوف وفي دعوى الاجماع (٥) نظر فان مقتضى كلام ابي طالب والرازي والامدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده صلى الله عليه وآله وسلم وبه صرح ابو عبد الله الحاكم وحكاية النووي عن كثير من الفهاء وقال انه قوى من حيث المعنى ، والوجه في كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها قوة الاحتمال فيها وقوله (والكل خلاف الظاهر) راجع الى جميع ما ذكره المانعون لحجية ما عدى المرتبة الاولى من الاحتمالات ، واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طريق الاجتهاد عليه ظاهرة (٦) فلا خلاف في انه محمول على

يخالف في ذلك لانه كالصرح في انه رواه غيره اه من شرح الفصول للسيد صلاح رحمه الله (١) وفي تحرير العنبري رحمه الله تعالى ما نفقه فان ذلك اي قول الصحابي كانوا يفعلون كذا ولا يفعلون كذا يقتضي انه كان يفعله جماعة اما ان يكون إجماعهم حجة وليس الاجماع الامنة او يفعلونه بنحضة من تقريره وامره حجة وليس الا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيجب انه يحمل على احد العنبرين من غير تعيين لأن الصحابة كانت تورد ذلك مورد الاحتجاج وهي لا تحتاج الا بحجة لما ثبت من ان إجماعهم حجة يجب اتباعها اه (٢) ولانه قد يقال مثل ذلك لما يمتناه اكثر المسلمين والعلماء بل الجماعة منهم سيما من له منصب الاقتداء فلا حجة اه قسطاس (٣) لفظ ابن الصلاح ، تزيقات ، احدها قول الصحابي كذا نفعل وكذا نقول ان لم يصفه الى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو من قبيل الموقوف وان اضاف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالتى قطع به ابو عبد الله ابن البيع الحافظ وغيره من أهل الحديث وغيرهم ان ذلك من قبيل المرفوع وبلغني عن ابي بكر البرقاني انه سأل ابا بكر الاسماعيلي الامام عن ذلك فانكر كونه من المرفوع والاول هو الذي عليه الاعتماد لأن ظاهر ذلك مشر بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اطلع على ذلك وقرره عليه وتقريره احد وجوه السنن المرفوعة اه ذكره في اوائل كتابه في النوع الثامن في معرفة المقطوع (٤) في نسخة ولم يصفه اه (٥) من ابن الصلاح اه (*) الذي يوافق ماسياني للمؤلف عادت بركاته في تعارض الخاص والعام ان قول الصحابي كذا نفعل ظاهر في الاجماع فهو موافق لمقتضى كلام البيضاوي والسبكي وجزم ابن الصلاح هنا فتأمل اه والله اعلم (٦) قلت وذلك بأن لا يورد الحكم على جهة الحزم

(قوله) وقد اختلف في ذكر الصحابي حكم الخ هذا البحث ذكره أصحابنا لبيان مرتبة في رواية الصحابي لأحدث غير ما تقدم من المراتب ولم يذكر ما بين الحاجب وغيره (قوله) طريق اثباته التوقيف من الشارع ، من جهة الكتاب أو السنة كذا في شرح الجوهرة وقد جعل المؤلف عليه السلام المقادير ونحوها مما طريقه التوقيف وقيماً أي مما للاجتهاد فيه مسرح وقد صرح بذلك الدوايري فإنه قال إذا ذكر الصحابي مذهباً لا يعرف إلا بالتوقيف كالمقدرات والحدود والابدال ثم قال والمقدرات والحدود والابدال مما للاجتهاد فيه مسرح «قلت» وقد يتوهم من ذلك المناقضة وليس كذلك فإن التوقيف هاهنا شامل لما للاجتهاد فيه مسرح ولما ليس كذلك إذ المراد بالتوقيف هاهنا استناد الحكم إلى السمع إما بأن يكون منصوفاً عليه من الكتاب أو السنة فيكون حجة أو بأن يكون ﴿ ٨٧ ﴾ الحكم مأخوذاً باجتهاد الصحابي واستنباطه مما سمعه من الكتاب

والاجتهاد سواء كان الصحابي من اهل الاجتهاد أم لا وأنه لا يكون حجة إلا شتد من يقول بأن قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم (وقد اختلف في ذكر الصحابي حكماً طريق اثباته التوقيف) (١) من الشارع من جهة الكتاب أو السنة ، كالمقادير وذلك نحو أن يقول صحابي نصاب الخضروات في الزكاة ما قيمته ما تئادرم ، ونحوها كالحدود والابدال وذلك نحو أن يقول يحد الاياط مائة جلدة ومن لم يجد ماءً ولا تراباً فليقيم بماء صعد على الارض ، فقيل يجب حمله على أنه توقيف من الشارع وليس من الاجتهاد في شيء فيكون حجة وهذا رأي بعض اصحاب أبي حنيفة (٢) ، وقيل يحمل على التوقيف ، أن لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول الشيخ أبي الحسن الكرخي وحمل على هذا الاصل ماروي عن انس بن مالك أنه قال في الحيض أنه ثبت ثلاث اربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر قال فدل ذلك على أنه عرف (٣) من جهة التوقيف أن اقله ثلاث وأكثره عشر لأنه لم يكن من اهل الاجتهاد فيحمل على أنه قال ذلك من طريقه قال ولا يلزم على هذا ماروي عن عطاء أنه قال في اقل الحيض أنه يوم وليلة على

به بل يقول فيه الذي يرجح كذا والرأي كذا أو عندي ونحو ذلك اه (١) أي لا يعلم من جهة العقل اه منهاج المهدي وفي حاشية الاولى ان يقال طريقة الاجتهاد غير ظاهرة عليه لأن عبارة المتن تنيد القصر فلا يستقيم ما ذكر من الاقوال اه وعبارة تحرير العنمي مما يجوز كونه توقيفاً اه (*) أي من جهة الظاهر فلا يرد أنه سياتي له ما ينافيه في قوله أن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه فتوقيف اه (٢) ورواه المهدي في معياره وفي شرحه القسطنطاس ما نقله احتج أبو حنيفة بأن المعلوم من استقراء كتب السير أن الصحابة إذا اطلقوا حكماً شرعياً وجزموا به فإنه يكون عن توقيف بخلاف ما إذا كان رأياً لهم فأنهم يصرحون به فيحمل حينئذ على التوقيف وهذا قوي ان صح ما ادعاه اه والله اعلم اه (٣) أي أنس اه

كلامه صادر عن نظره واجتهاده منها لم يتمذر الاجتهاد فيه فإن تمذر بأن لا يكون للاجتهاد فيه مسرح فتوقيف وقد دفع الامام المهدي عليه السلام هذا الجواب وايد ما ذكره صاحب هذا القول فخذ من محله (قوله) وقيل أن لم يكن من اهل الاجتهاد قال في شرح الجوهرة ولا بد مع ذلك من أن تكون المسئلة اجتهادية ومثله في المنهاج فيكون الفرق بين هذا وما ذكره اثنتان إذا كانت المسئلة اجتهادية والقاتل غير مجتهد فالكرخي يحمل قول الصحابي على التوقيف وأثنتان يحمله على الاجتهاد من قبله (قوله) فيحمل ، منصوب ببناء السببية أي حتى يحمل (قوله) من طريقه ، أي الاجتهاد (قوله) قال ، أي الكرخي ولا يلزم أي لا يرد ماروي عن هذا الكلام

المعروف من حال الصحابة أنهم إذا اطلقوا حكماً شرعياً وجزموا به ظنهم لا يفعلون ذلك الا عن توقيف بخلاف ما إذا كان رأياً لهم فأنهم يضيفونه إلى رأيهم ويرفعون وهم من يتوهم أنه عن نص والجواب أن لا نسلم إجماعهم على ذلك ولا الاستعانة عليه في كل حكم مجتهد فيه فيكون الظاهر فيمن اطلق الكلام في شيء أن

ما يذهب اليه الشافعي لان عدما كان من اهل الاجتهاد ، (والصحيح) الذي عليه ائمتنا والقاضي عبد الجبار و ابو الحسين البصري انه (ان لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه) (١) من الوجوه (فتوقيف) (٢) محمول على نص سمعه (٣) وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله كذا ثواباً او عليه كذا عقاباً (٤) كما روي عن ابن مسعود انه قال ذواللسانين في الدنيا له لسانان من نار يوم القيامة أخرجه ابن عساكر (والا) يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد كالمقادير (٥) والحدود والابدال (٦) (فالظاهر الاجتهاد) اما ان كان الصحابي القائل من اهل الاجتهاد فلو جه ظاهره، وأما ان لم يكن من اهلها فغير ممتنع ان يكون قد اخذه عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في اطلاقه دلالة على انه

قاله من جهة التوقيف (٧) **مسألة** (ورواية غير الصحابي) من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في القوة أيضاً ولكل مرتبة منها انقضاء وقد وضعها على الترتيب فكل مرتبة أقوى مما بعدها، فالمرتبة الاولى قوله (اما السماع من الشيخ) يعني ان الرواية من غير الصحابي اما لانه سمعه من شيخه بقراءة عليه او غيرها (٨) وهذه المرتبة التي هي السماع من الشيخ أقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذؤيب وغيرهم ترجيح القراءة على السماع من لفظه (٩) وروي ذلك عن مالك أيضاً وعنه وعن غيره انها سواء وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه وأشياخه من علماء

(قوله) لان عطاء الخ، يقال عطا من التابعين وليس من الصحابة (قوله) والا فالظاهر الاجتهاد استدلالا امام المهدي عليه السلام للتفصيل الذي ذكره ائمتنا عليهم السلام ومن معهم بأن الظاهر فيما لم يصفه الصحابي الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم او غيره انه انما صدر عن اجتهاده او اجتهاد من قبله ان لم يقل تجزى الاجتهاد بالامانة نحو ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه فيحمل حينئذ على التوقيف اذ لا يمكن منا حمله على انه قاله تبخيتاً حملاً له على السلامة (قوله) بقراءة اي بقراءة الشيخ على الراوي عنه وقصد من الشيخ لتحديثه به (قوله) او غيرها اي غير قراءته عليه وقصد بحديثه بأن قصد تحديث غيره والراوي يسمع قرائته

(١) واعلم انه لا فرق بين هذا القول وقول الكرخي الا حيث المسئلة اجتهادية والقائل غير مجتهد فهو يحتمل قوله حينئذ على التوقيف واهل هذا القول على الاجتهاد ايضاً اما من امام له او منه ان قلنا تجزى الاجتهاد اهـ (٢) يعني انه لا يعرف الا بيقاف الشارع اهـ (٣) منه صلى الله عليه وآله وسلم او من واسطة او نقله عن اهل الكتاب فقد تال صلى الله عليه وآله وسلم حدوا عن اهل الكتاب ولا يخرج اذ لا مجال للعقل ولا للاجتهاد في ذلك وهو دليل مريض فلا يحسن حمله على انه قاله تبخيتاً لأن هذا ينافي حسن الظن بالصحابة اهـ قسطاس قال السيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير في تنقيح الانظار يجعل كل مرفوع حملاً للصحابي على السلامة ولأن الظن يقضي برجحان رقبه وخالف ابن حزم وشنع في ذلك قل يحتمل انه عن اهل الكتاب فقد صح حدوا الخ اهـ (٤) ونحو ما رواه الامير الحسين في الانقضاء عن علي عليه السلام ان الحيف ينقطع عن الحبل لانه جعل رزقاً للجنين اهـ قسطاس (٥) يعني ان قياس الصحابي نصاباً على نصاب آخر اجتهاد واما تعيين المقدار فتوقيف اهـ (٦) اذ المقادير والابدال والحدود مما للاجتهاد فيه مسرح صرح بذلك في شرح الجوهرة للدوايري قلت وهي مما طريقه التوقيف فلا تنافي اهـ (٧) فيحتمل انه قاله لنص سمعه وانه اعتد عليه لتأدية اجتهاده او اجتهاد من قبله اليه فلا حاجة فيه اهـ قسطاس (٨) وسواء كان ذلك املاء اي على الشيخ ما يقوله والسماع بكتبته حالة الاملاء او بتحديثاً مجرداً عن الاملاء وسواء كان ذلك من حفظ الشيخ او كتابه اهـ من شرح ابي زرعة (٩) لأن الراوي لانه الحديث بفيه وعضه بنواجده اهـ شرح ابن حابس

(قوله) يقال عطاء الخ، لامناقشة في المثال اهـ حسن بن يحيى

المدينة ومذهب البخاري والوجه في ترجيح السماع انه كثير ما يذهل (١) الشيخ عما يعرض عليه بخلاف ما يمليه ويحدث به (فيقول) السامع (حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا) وقال لي اولنا وذكر لي اولنا (ان قصده) الشيخ بالحديث سواء قصده وحده او مع غيره الا ان الاحسن ان يقول ان لم يكن معه غيره (٢) حدثني واخبرني وان كان معه غيره حدثنا واخبرنا (والا) يقصده بالحديث (فاخبر) يعبر به (وحدث وسمعت) وهذه الالفاظ بعضها أرفع من بعض ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان أرفعها سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا لانه لا يكاد احد يقول في احاديث اجازة ولا تدليس سمعت وكان بعض العلماء يقول فيما اجيز له حدثنا وروي عن الحسن انه كان يقول حدثنا ابو هريرة ولم يسمع عنه (٣) شيئاً ولانه قد شاع تخصيص اخبرنا بما قريء على الشيخ فكان حدثنا أرفع منه ولقوة اشعار حدث بالنطق والمشافهة قال ابن الصلاح وحدثنا واخبرنا أرفع من سمعت من جهة اخرى وهي انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ رواه الحديث (٤) وخاطبه به بخلاف حدثنا واخبرنا واما قال وذكر لي اولنا فقد شاع التعبير به عما يجري بينهم في المذكرات والمناظرات واوضح العبارات (٥) في ذلك ان يقول قال فلان او ذكر فلان من دون لفظ لي اولنا لما عرفت من الاحتمالات، والمرتبة الثانية قوله (او قرأته عليه) واكثر المحدثين يسمي هذا عرساً لان القاري يعرض على الشيخ ما يقرؤه (قائلاً) لشيخه (هل سمعت فقال) الشيخ (نعم) سمعت ما قرأت علي او الامر كما قري علي او نحو ذلك (او اشار) الشيخ برأسه او اصبعه (اوسكت) الشيخ حين قل له القاري هل سمعت فلم يشر بشيء أصلاً (فظن) القاري (الاجابة) من شيخه يعني انه ما سكت الا لان الامر كما

(١) قال صاحب غاية الوصول لاحتمال الغفلة والسهو يعني في قراءة التلميذ وهذا الاحتمال وان تطرق في قراءة الشيخ الا انه ابعد اه (٢) يمتنى في حال اخذها اه (٣) ويتأول على انه حدث اهل المدينة وكان الحسن اذذاك بها الا انه لم يسمع منه شيئاً قلت ومنهم من اثبت له سماعاً عن ابي هريرة والله أعلم اهمن كتاب ابن الصلاح رحمه الله تعالى (٤) وجدت في بعض حواشي كتاب قديم في ضبط روينا ما لفظه قال شيخنا نفيس الدين العلوي رحمه الله سماعنا بالتخفيف والتشديد وذكر شيخنا مجد الدين ان فتح الرء هو المعروف وتخفيف الواو من روى يروى اذا قل عن غيره ثم قال والاجود روينا بضم الرء وكسر الواو مشددة اي روانا مشائخنا ونقلوا لنا وسمعتنا اه من خط السيد العلامة صفى الاسلام احمد بن اسحق رحمه الله وهو الواجد لهذا النقل عن العلوي قلت وذكر هاتين القراءتين في روينا القاضي عبدالله بن حسن الدوازي في آخر كتاب الصلاة من الديباج ثم قال بعد ذلك ومعنى القراءتين اما الضم والتشديد فهو يذكر اذا قل سند الحديث وتقوت الطريق اليه واما الفتح والتخفيف فاذا لم يكن كذلك وان كانت الطريق في الرواية صحيحة اه (٥) اي القصص وكان اوضح لما سبق من الشيعاء اه

(قوله) كثيراً ما يذهل
الشيخ الخ، في هذا دفع ما يقال
والتلميذ قد يذهل ووجه
الدفع ان ذهول التلميذ اقل (قوله)
ان ارفعها سمعت الخ، فيكون
تأخيرها للتري من الاضعف الى
الاقوى (قوله) في احاديث اجازة
اضافة احاديث الى اجازة للملاسة
وتدليس عطف على اجازته (قوله)
وكان بعض العلماء مقابل لقوله
لا يكاد الخ، وقوله وروي عن
الحسن مقابل لقوله ولا تدليس
يعني انها قد وجدت الرواية بحدثنا
في الاجازة كما في الاول او التدليس
كما في الثاني ولم يقل فيها سمعت
(قوله) فيكون حدثنا ارفع منه
لان قراءة الشيخ على التلميذ ارفع
(قوله) رواه، أي اذن له بروايته
وسلطه عليها (قوله) بخلاف حدثنا،
هذا يخالف ما روي عن الحسن
(قوله) في المذكرات والمناظرات،
يعني لاني رواية الحديث (قوله)
واوضح العبارات يعني انزلها
واضعها

(قوله) اي اذن له بروايته، هذا
غير ظاهر وفي حاشية ان خاطبه
عطف تفسير لرواه اه حسن

قري عليه والا لانكره (١) (او لم يقل) القاري لشيخه هل سمعت مع ظن التقرير والاجابة لقريته (٢) فالقاري في هذه كلها ان يروي عند عامة المحدثين والفقهاء وشرط بعض الظاهرية (٣) اقرار الشيخ عند تمام السماع بأن يقول نعم جواباً لقول القاري هل سمعت او هل هو كما قرأته عليك فيقول حدثنا واخبرنا مقيداً بلفظ قراءة عليه واجود العبارات واسلمها ان يقول قرأت على فلان، وفي الاطلاق خلاف فمنهم من منع منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والآمدي تبعاً للمتكلمين ومنهم من اجازه على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والزهرى ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري (٤) صاحب الصحيح، ومنهم من قال بالمنع من اطلاق حدثنا وتجويز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه ونقل عن مسلم صاحب الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف (٥) ان هذا مذهب الاكثر من اصحاب الحديث الذين لا يخصصهم أحد وانهم جعلوا اخبرنا عاماً يقوم مقام قرأت عليه لانه (٦) لفظ به قال ومن كان يقول به من اهل زماننا ابو عبد الرحمن (٧) النسائي وغيره وقال ابن الصلاح الفرق بينهما هو الشايخ الغالب على اهل الحديث والاحتجاج لذلك من اللغة عناء وتكلف وخير ما يقال فيه اصطلاح منهم ارادوا به التمييز بين النوعين وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والله أعلم، ومن الناس من يفصل تفصيلاً آخر فيجوز للقاري ان قال لشيخه هل سمعت فيقول نعم ان يقول سمعته مع اخبرني وحدثني من دون (٧) تقييد وان اشار الشيخ قال القاري حدثني قراءة عليه ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ شيئاً وان لم يشر بشيء اصلاً قال القاري اخبرني

(١) من غير امر مانع من الانكار من اكره او غفلة او نحوها لانه يفهم منه عرفاً من سكوته بعد سماعه تقريره وتصديقه والا كان ايهاماً لصحة ذلك وتقريراً منه وهو بعيد من العدل كما روى ان ضمام بن ثعلبة عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شعائر الاسلام التي سمعها منه وهو يصدقها على ذلك وكان الناس يذكرون للصحابية الاحكام فيقرون الحق وينكرون الباطل اذ غلبت جفاف وشرط امام الحرمين في صحة التحمل بها بحيث لو فرض من القاري لحن او تصحيف انكره الشيخ اه من شرح ابى زرعة (٢) فيكفي قرأته على الشيخ مع سكوته عن الانكار من غير ما يوجب السكوت من اكره او غفلة او غير ذلك اه من مختصر المنتهى وغاية الوصول معنى (٣) في نسخة وبعض الظاهرية يشترطون اه (٤) وفي مختصر المنتهى فيقول حدثنا أو اخبرنا مقيداً ومطلقاً على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة اه (٥) محمد بن الحسن التميمي الجوهري المصري اه ابن الصلاح (٦) اى الشيخ نطقه به اى بالحديث وضبط لفظه في نسخ القاضي محمد بن صالح بصيغة المجهول اه (٧) قد سبق له القول بأن النسائي يمنع الاطلاق فيجعل حينئذ ذلك المنع على اطلاق حدثنا لا اخبرنا فانظر اه والله اعلم (٨) في نسخة من غير اه

قراءة عليه دون حدثي لما زفرت من كون حدث أقوى من خبر (أو قراءة غيره) أي قراءة غير الراوي على الشيخ المروي عنه، وهي في القوة والتعبير والخلاف فيها كقراءته أي كقراءة الراوي لا فرق بينهما في ذلك إلا أنه يقول بدل قوله قرأت على فلان قرئ على فلان وأنا اسمع فاقربه (١) ولجل الاستواء في القوة لم تجعل هذه مرتبة برأسها وإن كانت العبارة محتملة، والمرتبة الثالثة قوله (أو كتابة الشيخ) (٢) إليه) سواء كان حاضراً أو غائباً وهي إما أن تقتن بالاجازة أولاً إن لم تقتن بالصحيح المشهور بين أهل الحديث والذي عليه أكثر الأصوليين أنها أقوى من الاجازة وذهب آخرون منهم القاضي المسوردي والشافعي (٣) إلى أن الاجازة أقوى منها وإن اقتن بالاجازة فاهل المذهب الثاني ينزلونها منزلة المناولة المقرونة بالاجازة (فيقول) المكتوب إليه في عبارته (اخبرني) وحدثني واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا رأي الأكثر من علماء المحدثين واكبرهم، وقال ابن الصلاح المختار فيها كتب إلى فلان واخبرني بكذا مكتوبة أو كتابة أو نحو ذلك قال وهذا هو اللائق عذهب (٤) أهل التحري والنزاهة، المرتبة الرابعة قوله (أو اجازته) (٥) أي اجازة الشيخ وهي أنواع في كل نوع منها خلاف وسنين ذلك قريباً إن شاء الله تعالى وقد اختلف في الرواية بها والذي عليه جماهير أهل العلم من المحدثين وغيرهم القول بإباحة الرواية بها وعند أبي حنيفة وأبي يوسف وفي إحدى الروايتين عن الشافعي المنع من جواز الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والأصوليين والشافعيين حتى قال بعضهم إن قول المحدث قد اجزت لك أن تروي عن تقديره قد اجزت لك ما لا يجوز في الشرع لأن الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال بعضهم من قال لغيره اجزت لك أن تروي عني ما لم

(قوله) وهي في القوة والتعبير والخلاف فيها أي في القوة والتعبير فالخلاف في أن قراءة الشيخ هل هي أقوى أو قراءة التلميذ يأتي هنا وكذا الخلاف في التعبير وهو أنه لابد من التقييد أو يكفي الإطلاق إلى آخر ما تقدم

(١) أي حصل منه الإقرار بالسماع لما قرئ عليه، اه (٢) كان يخبره أنه اتفق لسماع كتاب فلان اه من خط لي (*) أو بأمر غيره بكتابتها عنه أما لحاضر عنده أو غائب عنه اه من شرح الجمع لأبي زرعة (**) ومنع الرواية بها قوم وقال بعضهم لا يجوز أن يروي عن الكاتب إلا أن يسلط على ذلك فيقول أروعن كما كتبت إليك أو كتب إليه ذلك وحجة من إجازها أنها من أقسام الأعلام الحاصل بالإخبار فهي مثله في الفائدة المعقولة وهي حصول الظن بخبر الواحد ولهذا استعمل العقلاء الكتاب إلى الغائب ونزله منزلة المشافهة في جميع ما يقصدون فيه طلب المنافع ودفع المضار وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وكذلك الخلفاء من بعدهم وكفي في ذلك معرفة خط الغائب على الأصح وفيه خلاف اه من تنقيح الانظار والله أعلم (٣) شكل عليه وفي حاشية ما لفظه وجه التشكيل أن هذا غير معروف عن الشافعي إنما ذهب إليه من ذهب من أصحابه كالماوردي وغيره كما ذكره ابن الصلاح اه (٤) في نسخة بمذهبه اه (٥) قال الأسبوعي في الاتقان ولا يجوز ذلك إلا إذا علم أهلية المجاز له ذم وجوبها مع حصول الأهلية قال فيجب أيضاً قال وفي فتاوى الجزري ما يقتضيه أنه لا يجب الاجازة على

تسمع فكانه يقول اجزت لك ان تكذب علي ، ووجه ما قاله الجمهور انه اذا اجاز
 الشيخ للمتصدي للرواية ان يروي عنه جميع مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كالمخبر
 بها تفصيلاً واخبره بها غير متوقف على التصريح نطقاً كما في القراءة على الشيخ (١)
 وانما الغرض حصول الافهام والفهم (٢) وذلك يحصل بالاجازة (٣) المفهومة ، ثم انه
 كما تجوز الرواية بها يجب العمل المروي بها خلافاً لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم
 في اجراءه مجرى المرسل (ومنها المناولة في الاصح) لان من شرطها ان تقتزن بها
 الاجازة على الصحيح وصورتها ان يدفع (٤) اليه اصل سماعه او فرعاً مقابلاً به ويقول
 هذا سمعني اورايتي عن فلان اجزت لك روايته ثم يقيه في يده تليكاً او الى ان
 ينسخه ، او يحبي الطالب الى الشيخ بكتاب من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ ثم
 يعيده ويقول اجزت لك روايته عني او اروه عني ويسمى هذا عرض المناولة واذا قلنا
 ان المناولة نوع من الاجازة فهذا اقوى انواعها على الاطلاق (٥) ولذا اخبرها مالك وغيره
 من أئمة الحديث محل السماع (٦) ، وقال بعض الناس انها مرتبة من مراتب الرواية
 برأسها وانها تجوز الرواية بها سواء انتزعت بالاجازة او لا وذلك لانها لا تخلو

(قوله) حصول الافهام

يعني من الخبر (قوله) والفهم
 يعني من المجاز له (قوله) على
 الاطلاق اشارة الى صور المناولة
 السابقة ومع الاجازة وغيرها

(قوله) اشارة الى صور المناولة ،

الاولى اشارة الى صورة الاجازة

السابقة اهـ حـ بن خط شيخه

الشيخ ولا يسقط الرجوع عنها اذا انكشف المجاز له غير اهل قال واما ما يعتاد كثير من
 مشايخ القراء ان من امتناعهم من الاجازة الابتدائية مال في مقابلها فلا يجوز إجماعاً اهـ (١) فان
 الشيخ لم يحدثه نطقاً بل ضمناً كذلك هنا فساغ له الرواية بالاجازة كما ساغ له الرواية بالقراءة
 عليه لأشترأ كما في الاخبار على سبيل التضمن اهـ غاية الوصول (٢) ولأنه كان صلى الله عليه
 وآله وسلم يرسل كتبه مع الآحاد وان لم يعلموا ما فيها ليعمل من رآها بتوجيهها وما ذاك الا
 للاجازة اهـ قسطاس (٣) قال ابن الصلاح في كتابه في بحث الاجازة ينبغي للخبير اذا كتب
 لإجازته ان يلتفت بها فان اقتصر على الكتابة كان ذلك اجازة جائزة اذا اقرن بقصد الاجازة غير
 انها نقص مرتبة من الاجازة الملقوظ بها وغير مستبعد تصحيح ذلك بمجرد هذه الكتابة كما في باب
 الرواية التي جمعت فيها القراءة على الشيخ مع انه لم يلتفت بقراءته اخباراً منه بتأثيره عليه على ما تقدم
 بيانه اهـ (٤) اي الشيخ اهـ (٥) وهذا عند الحديثين وخالف في ذلك الأصوليون ورأوا انها لا تفيد
 تأكيداً صريحاً به امام الحرمين والغزالي وابن القشيري وقالوا المناولة ليست شرطاً ولا تفيد
 تأكيداً وانما هي زيادة تكلف احده بعض الحديثين اهـ من البحر المحيط لازكشي (٦) قال
 ابو زرعة في شرح الجمع ذهب بعضهم الى انها في رتبة السماع حكاه ابو عبد الله الحاكم عن ابن
 شهاب وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري ومالك في آخرين وقال الذي رحمه الله انه يخط عرض
 المناولة بعرض السماع حكاه الخطيب عن ابن خزيمة لكن الصحيح انحطاط المناولة عن السماع اهـ
 قال السيد محمد بن ابراهيم في التقيح ما لفظه واما ان لم تقتزن بالاجازة ولا قال المناول للطالب
 بروعي ما في هذا الكتاب ولا نحو ذلك فان اهل العلم اختلفوا في جواز الرواية بها واختلافهم
 مبني على ان الرواية هل من شرطها الاذوقيل غيره مشترك في الاخبار فكذلك هنا اذا اخبرنا
 الكتاب بسماعه وان انسخه صحيحة وناولها الطالب لينسخها او ينقل منها فان ذلك يكفي
 والوجه في ذلك انه خبر جملي فينقل مترلة كتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانما يخبرون
 خبراً جملياً انها كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانما فيها منسوب اليه اهـ بحر روفه

من (١) اشعار بالاذن في الرواية (فيقول) الراوى بطريق المناولة والاجازة على الصحيح الذي عليه اهل التحرى والورع (حدثني واخبرني) وحدثنا واخبرنا (مقيداً) بقوله مناولة او اجازة او اذناً او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجاز لي او اجازني او ناولني او ما اشبه ذلك وقوله (علي خلاف فيه) يعني في وجوب التقييد فان بعض المحدثين منهم الزهري ومالك (٢) اجازوا اطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية بالاجازة (و) يجوز ان يقال في الرواية بالاجازة (انبأني باتفاق) بين المتأخرين من المحدثين وامامهم موم فكان انبأنا عندهم بمثابة اخبرنا والوجه عند المتأخرين ان العرف اطلاق الانباء على مطلق الايدان بالشيء والاعلام به يقال هذا الفعل ينبي عن العداوة والمحبة وقال (٣)

تنبئك العيان ما القلب كاتم من الغل والبغضاء بالنظر الشذر (٤)

(و) الاجازة (تجوز للموجودين) وهي على انواع (٥) اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان يقول اجزت لك ان تروى عني كذا كالكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف في جواز الرواية بهذا النوع وانما الخلاف (٦) في غيره والظاهر الاطلاق، وثانيها الاجازة (٧) لمعين في غير معين نحو ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتي او مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور على الجواز واجاب العمل، وثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين او لكل احد (٨) اولن ادرك زماني (٩) والخلاف في هذا النوع اقوى مما قبله وكثير من العلماء يميلون الى جواز اجازة العموم (١٠) وان لم يستعملها احد من الذين يقتدى بهم، ورابعها اجازة المعلوم واليهما اشار بقوله (لا لنسل فلان او من يوجد من بني فلان (١١) على الاصح)

(قوله) وهي على انواع اي الاجازة من حيث هي (قوله) فهرستي الفهرسة بكسر الفاء بيان ما اشتمل عليه الكتاب من الابواب والمقاصد ونحوها

(١) في نسخة عن اه (٢) وربيعة الرأي ويحيى بن سعيد الانصاري (٣) سويد بن الصامت اه (٤) في نسخة والنظر الشذر اه (٥) في حاشية، صور الاجازة سبع القبول منها ما اشار اليه ابن الامام عليه السلام بقوله وتجوز للموجودين وأعلها ان تكون لخاص في خاص كما اشار اليه في الفرح بقوله لمعين في معين اه (٦) خلاف ابى حنيفة وابى يوسف والشافعي في إحدى الروايتين اه (٧) في غاية الوصول الاجازة للموجود او للمعلوم والاولى اما ان تكون منحصرة في شخص بعينه او غير منحصرة فالاولى وهي الاجازة لشخص معين بأن يقول الشيخ اجزت لك ان تروى عني الكتاب المعين هل هي جائزة ام لا اتفق الاكثر على جوازها خلافاً لابى حنيفة وابى يوسف اه (٨) في نسخة واحد اه (٩) ان يروى عني الكتاب الفلاني ثم لعلم في عام كاجزت للمسلمين ان يروا عني جميع مسموعاتي اه شرح لابن جعاف قال الحاكم رحمه الله الذي اختاره وعهدت عليه اكثر مشايخي وائمة عصرى ان يقول فيأعرض على الحديث فاجاز له شفاهاً روايته انبأني فلان وكان البيهقي يقول انبأنا اجازة اه تقيص والله اعلم (١٠) في حاشية ائى في خاص اه (*) فعلم الخطيب وابن منده وحكما الخطيب عن انماضى ابى الطيب وتعلم الحازمي عن ادرکه من الحفاظ ورجح جوازها ابن الحاجب والنووي اه من شرح الجمع لابي زرعة والله اعلم (١١) هذه للمعلوم ابتداء ولو كان له نوع معين كتمقيده

من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة على ما قدمناه فلا يصح المعدوم كما لا يصح اخباره وذهب بعض المحدثين (١) والاصوليين الى جوازها بناء على ان الاجازة اذن لا محادثة ويلزم عليه جوازها لمن لم يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم تصح للمعدوم كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حال لا يصح فيها المأذون فيه (٢) من المأذون له ومن (٣) الناس من يذهب الى جواز اجازة المعدوم معطوفاً على الموجود (٤) كاجزت لك ولولدك او عقبك ما تناسلوا ومن الناس من يذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير اعتبار سن التحمل وهو مبنى على انها اذن (ولا تجوز الاجازة لمن يوجد) من المسامين (مطلقاً) (٥) اجماعاً (٦) المرتبة الخامسة قوله (او عن خط وتسمى الوجادة) وهي ان يقف على كتاب بخط شيخ فيه احاديث يرويهها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها (فيقول) الواقف على الخط (وجدت وقرأت بخط فلان) ويسوق الاسناد والتن وقد استمر عليه العمل قديماً وحديثاً وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوباً من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان

(مسئلة) اختلف الناس في قبول المرسل (٦) من الاحاديث

على اقوال (وهو ما اسقط فيه راو أو أكثر) (٨) كقول التابعي فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقاً (٩) وان كان غيره او معه غيره فكذلك عند الفقهاء والاصوليين وبعض المحدثين وبعضهم يسمى مسقط فيه راو واحد غير

بكونه من ورثة فلان اه من شرح الغاية لابن جفاف (١) هو الخطيب اه (٢) كالبيع مثلاً اه (٣) واستقر به ابن الصلاح اه (٤) وقد فعل ذلك ابو بكر بن ابي داود فقال اجزت لك ولولدك ولحبل الحبله يعني الذين لم يولدوا بعد اه شرح ابي زرعة في الجمع (٥) اي من غير تقييد بنسل فلان أو من يوجد من بني فلان اه (٦) ينظر في دعوى الاجماع فقد حكمي الخلاف في شرح النخبة اه (٧) الاولى حذف لفظ قبول فيكون الكلام مسئلة في المرسل القبول اذ لا معنى لقوله في قبول المرسل القبول وعدمه اه (٨) عرف ابن الحاجب المرسل بأنه قول غير الصحابي قاله صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال الملاحيب انما خص المرسل بذلك ولم يجعله متناولاً لما قال فيه الصحابي قال كذا ولم يسمع منه بل من صحابي آخر او تابعي وذلك لان حديث المرسل من الصحابي لم يقع خلاف في قبوله وذلك ان الصحابي لم يحزم بالاسناد اليه، مالم يكن الروي عنه عدلاً بالاتفاق ولما كان جل غرضه تحرير المذاهب وبيان الخلاف لم يجعل الكلام متناولاً له وقد جعل المرسل اخص من ذلك وهو ان يكون الراوي تابعياً ولم يفسر في هذا الموضع بذلك لان الخلاف وقع في اعم من ذلك ثم لو جعل المرسل بالمعنى الاعم الشامل للصحابي يحتاج في توجيه التعريف الى تكلف وهو ان يقال ان الصحابي اذا نقل عن غيره عليه السلام كان بهذا الاعتبار غير صحابي فتأمل اه (٩) يعني بين المحدثين وغيرهم لكن في تبيين الانظار ما نطقه المرسل عند الأكثر من المحدثين قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(قوله) لا يصح فيها المأذون فيه وهو البيع مثلاً (قوله) الوجادة هي مصدر مولد لم تنطق به العرب فرعه المولدون لما وجدوا العرب فرقوا بين مصادر وجد لاختلاف معانيها كذا في شرح الجمع (قوله) كقول التابعي، يعني قوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولو صرح به لكن اظهر كما ذلك عبارة غير كالسعد قوله) وان كان غيره، أي كان الساقط غير الصحابي (قوله) او معه غيره، أي كان مع الصحابي ساقط آخر غير صحابي بان يروي التابعي عن تابعي وصحابي ويسقطها

(قوله) لما وجدوا العرب فرقوا الخ، فقالوا فيه بمعنى الاصابة وجد الضالة يجدها وجداناً، وبمعنى الحزن وجد يحيد وجداء، وبمعنى الغناء والثروة وجد يجدجدة، ولما كان هذا المعنى رابعاً اخترع المرسلون مصدراً رابعاً فقالوا وجد بخط فلان وجادة وهي ان تجد حديثاً بخط رجل سواء عاصرت أم لا ثم تحدث به ولم يزل ذلك فتقول وجدت بخط فلان او قرأت بخطه وليس لك روايته عنه بصيغة حدثنا او اخبرنا او غيرها مما يوم السماع ويجوز لك العمل بما تضمنه ذلك الحديث عند اتقنا عليهم السلام والشافعي واكثر الاولين اذا غلب على ظنك صحته اه من شرح ابن جفاف على الغاية

صحابي منقطعاً وماسقط فيه أكثر من واحد معضلاً ولا يسمى شيئاً من هذين النوعين مراسلاً، ومن المراسيل (١) ما يرويه أحداث الصحابة عن رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه (٢)، القول الأول (القبول) له مطلقاً وهو رأي جمهور أئمتنا عليهم السلام (٣) والمعتزلة والحنفية والمالكية وأحمد في أشهر الروايتين عنه والامدي وبعض أهل الحديث (و) الثاني من الأقوال (عدمه) أي عدم القبول (مطلقاً) (٤) وهو رأي جمهور أهل الحديث والثالث قوله (أو من غير الصحابي فقط) يعني أنه لا يقبل المرسى من غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين (٥) وذلك لأن الجهالة بالصحابي غير قاذحة بناءً على القول بعد التهم على الإطلاق ولهذا لم يعده بعضهم من أقسام (٦) المرسل وهذا التعليل معلول لأنها لو كانت غير قاذحة للزم قبول مراسيل أكبر التابعين لأن الظاهر أن لا واسطة فيها غير الصحابي (٧) وقد صرح الجسائري من أهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه المرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة (٨) الرابع قوله (أو مع التابعين وأئمة (٩) النقل) (١٠) معنى هذا القول هو عدم قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين

وبه قطع الحاكم وغيره من أهل الحديث وقيل أنه يختم بما أرسله كبار التابعين الذين أكثر حديثهم عن الصحابة كابن المسيب وقيس بن أبي حازم وعبيد الله بن عدي بن الحيار دون صفارم الذين لم يلقوا إلا الواحد والاثنين من الصحابة وأكثر أحاديثهم عن التابعين فأحاديث هؤلاء منقطعة حكماء بن عبد البر عن قوم من أهل الحديث (١) في نسخة المرسل (٢) والطريق إلى عدم سماعهم الأخبار بعدم السماع (٣) فالمعتبر عندهم صحته عند المؤلف العدل (٤) إشارة إلى مذهب المؤيد بالله ورواه عن الناصر في خطبة شرح التجريد أنه لا يقبل المراسيل (٥) ذكر في تنقيح الأنظار في سياق الرد من جانب المحدثين على من قال بقبول المراسيل ما لفظه أحدهما أن قبول مراسيل الصحابة يجمع على جوازهم ممن روى الإجماع عليه ابن عبد البر في تمهيد ذكره في حديث ابن عمر في الموافقة (٦) لكنه حكى فيه أيضاً في موضع آخر عن الزين أن بعض الحنفية ادعى الإجماع على ذلك وأنه غير جيد لأنه قد خالف في ذلك أبو إسحق الأسفرائيني (٧) قال السيد محمد بن إبراهيم الوزير في تنقيح الأنظار بعد إيراد سؤالين على المحدثين ما لفظه فثبت بهذا أن المتأخرين من المحدثين قد وافقوا على قبول بعض المراسيل وهو مانع على صحته ثقة عارف بهذا الشأن لارتفاع العلل المؤهية للمراسيل عن هذا النوع كما وافقوا على مراسيل الصحابة لمثل ذلك (٨) هذا هو المذكور في النصول وغيرها (٩) وفي العقد القرشي في سياق شروط الأخذ بخبر الآحاد ما لفظه واشترطت الظاهرية وبعض المحدثين ألا يكون الخبر مراسلاً أي محذوف الأسناد سواء كان رواه صحابياً أو تابعياً أو غيرهما (١٠) الظاهر أن يقال ولهذا خصص البحث به (١١) كما أن الظاهر أن لا واسطة في مرسل الصحابي غير الصحابي مع احتمال أن يكون فيه واسطة غير صحابي لأن احتمال ذلك في مراسيل التابعين أكثر (١٢) له منقولة (١٣) للجهل بعدالة الساقط وإن كان صحابياً لاحتمال أن يكون من طرء له قاذح (١٤) على (١٥) يعني ممن اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا بصحة الرواية كسعيد ابن المسيب والشامي (١٦) لسعد (١٧) للحديث (١٨) عضد

(قوله) ولم يسمعه منه صلى الله عليه وآله وسلم بهذا الاعتبار، لافرق بين الأحداث وغيرهم ولعل ذكر الأحداث للاحتراز بل لأنهم مظنة عدم السماع (قوله) قول الجمهور من المحدثين، صوابه جمهور العلماء لأنه سيأتي أن جمهور أهل الحديث على عدم قبوله في غير الصحابي لا مطلقاً (قوله) لأن الجهالة بالصحابي يعني الذي اسقط (قوله) لأنها أي الجهالة (قوله) بعدم قبولها، أي مراسيل أكبر التابعين (قوله) في أصل قولنا الخ، أي أهل الحديث وفي زيادة لفظ أصل دفع لقول من زعم أن الشافعي أول من اخترع رد المرسل، ووجه الدفع أن الرد إذا كان أصل قول أهل العلم بالأخبار فكيف يقال أن الشافعي اخترعه بعد دهور متطاولة ومع أن الرد من أصولهم المقررة عندهم ذكر معناه في شرح الجمع

(قوله) صوابه جمهور العلماء، نسبة في المعيار إلى بعض أصحاب الحديث فتصويب المحشي غير ظاهر باعتبار الأقوال (١) ح عن خط شيخه

وأئمة النقل وأما مرسل هؤلاء فقبول وهذا مذهب عيسى بن إبان وفي رواية عنه أنه يقبل أيضاً مرسل تابعي التابعين ، الخامس قوله (والشافعي) رضي الله عنه (يقبل) المرسل إذا تأكد بما يظن معه صدقه وذلك بامور : منها أنه يقبل من الرواة (من) يعرف أنه (لا يرسل الا عن عدل) (١) ومثل مراسيل سعيد بن المسيب ، ومنها من أشار إليه بقوله (أو عضد) بشيء من المرجحات (٢) وذلك إما (بقول صحابي أو فعله أو فعل الأكثر) (٣) من الأئمة أو قولهم ومنها قوله (أو اسنده) غيره ، ومنها قوله (أو ارسله غيره) إذا كان المحتج بمرسله وغيره مسنداً أو مراسلاً (مختلفي الشيوخ) (٤) فإنه يجب العمل بالمرسل وإن لم يقم المسند والمرسل الآخر حجة لضعف في سندهم (٥) السادس قوله (والمختار قبول من) غلب على الظن أنه (لا يرسل الا عن عدل لا غير) فإذا قلنا ان المرسل مقصور على قول التابعي قال رسول الله ﷺ ثم عرفنا عدالتهم وضبطه قبلنا ما ارسله وإن قلنا أنه غير مقصور على قول التابعي فرسلات الأئمة المعروفين بالأمانة والحفظ كالهادي عليه السلام ومن في طبقة من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبولة (٦) وذلك لأن من ظاهر أحواله الثقة والدين والأمانة يبعد أن يروي الأخبار الواردة في العبادات والأحكام الشرعية عن من لا يثق به من

(١) أي استقر امره فكان إذا ارسل لا يرسل الا عن ثقة اه من شرح أبي زرعة (*) فيه إشارة إلى أن الشافعي لا يخص مراسيل ابن المسيب بالقبول قال الموزعي في كتابه الاستعداد إلى رتبة الاجتهاد في أثناء كلام ثم أن الشافعي قبل المراسيل من كبار التابعين خاصة ورده من هودونهم في العلم أو بعدهم وإن ساوهم في العلم لكثرة الوسائط والأحوال اه (٢) يفهم من هذا أن الشافعي قولاً في كون هذه المقويات حجة والا فانضمام ما ليس بحجة لا يوجب الحجية كما في انضمام ضعيف إلى ضعيف اه في هذه الحاشية نظر لأنه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة لا ظن ومن الشائع فضعيفان يغلبان قوياً مع أن للاجتماع قوة ليس للانفراد كما في التواتر على ما مر اه (٣) ليس يفهم صحابياً اه محلي (٤) خبر كان اه (٥) في شرح أبي زرعة على الجمع بعد ذكر السند الذي يعضد المرسل ما لفظه قال في الحصول وهذا في مسند لم تقم الحجة بأسناده وقال غيره بل هو في مسند صحيح فعلى الأول يحصل له قوة بالاجتماع ويتقوى كل منهما بالآخر وعلى الثاني يتبين بجي المسند صحة المرسل ويصيران دليلين يرجعان إذا عارضهما دليل آخر اه (٦) قال الملا ميرزا جان ، ومختار ابن الحاجب أنه أن كان الراوى من أئمة نقل الحديث قبله والا لم يقبل واحتج له بأن إرسال الأئمة كان مشهوراً مقبولاً فيما بينهم لم ينكره أحد فكان إجماعاً وبأنه لو لم يكن المروي عنه عدلاً لكان الجزم بالاسناد بروايته الوهم لأنه سمع من عدل تدليساً في الحديث وهو بعيد من أئمة النقل وإن لم يكن بعيداً عن هو عدل من غيرهم لعدم معرفته بقوانين نقل الحديث إلى أن قال وظاهر أن الأئمة وإن كان الظاهر من حالهم أن تحصل لهم المعرفة المذكورة لكن حصول تلك المعرفة لا يختص بهم بل كثيراً ما تتحقق في غيرهم بل كثيراً ما يوجد من علم من عاداتهم أنهم لا يروون الا عن عدل ، فلا صوب في تقرير المسئلة أن يقال إذا وقع الإرسال من عرف هذه المسئلة وهي أنه لا يجوز الجزم بالاسناد إذا لم يكن المروي

(قوله) والشافعي يقبل من لا يرسل الا عن عدل قال في شرح الجمع هذا قول الشافعي رحمه الله ، اقبل مراسيل ابن المسيب لأن اعتبرتها فوجدته لا يرسل الا عن من يقبل خبره ومن هذا حاله أحببت مراسيله ومنه يعلم أن الشافعي يطرد ذلك فمن كان على صفة ابن المسيب (قوله) أو عضده أي عضد مرسل كبار التابعين كذا في شرح الجمع (قوله) يقول صحابي قول الصحابي فأما هو مرجح للقبول يدل على أن المرسل أصلاً في الشريعة فلا يبتنى على كون قوله حجة (قوله) إذا كان المحتج بمرسله أي مرسل من لا يرسل الا عن عدل وقوله وغيره أي المحتج (قوله) مسنداً ومرسلاً بكسر النون والسين حالان عن غيره (قوله) مختلفي الشيوخ احتراز عن مرسل أبي العباسية في انتقاض الموضوع بالتمسك في الصلاة فإنه روى مراسل من غيره لكن تتبع مرسلاته فوجدت كلها راجعة إلى مرسل أبي العالية ذكره في شرح الجمع (قوله) لضعف في سندهم فيحصل لها قوة بالاجتماع لأن الاجتماع يثير ظناً غالباً فإن من الشائع ، ضعيفان يغلبان قوياً ، ذكره في شرح الجمع ومن ذلك المحشوف بالقرآن في افادته القطع مع أنه لا يهيد ذلك بمجرد ولا القرائن بمجرد

(قوله) أو عضده ، عبارة المتن أو عضد بلا ضمير وتخصيص المرسل بمرسل كبار التابعين لا يناسب إطلاق ابن الإمام أحم عن خط شيخه

دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها (١)،
واما المرسلات التي نجدتها في كتب المتأخرين من اصحابنا وغيرهم فانا اذا فتشنا عن
اسانيدها وجدنا المجروح فيها كثيراً (٢) الا ان يقال بقبول خبر المجهول ولا قائل به على
الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقاً بل الى تابعي التابعين لقوله عليه السلام خير
القرون قزني الحديث ولذا اختلف هو وصاحبه فقضى بظاهر العدالة للحوقه بتابعي

(قوله) وجدنا المجروح

فيها كثيراً، هذا قريب مما ذكره

في حواشي الفصول عن السيد

محمد بن ابراهيم حيث ذكر ان من

اصحابنا من يروي حججنا وحجج

الخصوم وما يصححونه وما يضعفونه

بصفة واحدة ولم يقتصروا على

حذف اسانيد الثقات دون الضعفاء

قال وينبغي كثرة التقاد الحديث

من غير غلو ولا تقصير فانها ينبغي

الخبر الكثير اما ان تقصير فيمنع الخبر

وهو رد الخبر الضعيف وخيار

الأمور او ساطها لا تقريظها ولا

افراطها (قوله) ولا قائل به على

الاطلاق وقد تقدم ان محمد بن منصور

والقاضي وابن زيد وابن فورك

من يقبل المجهول وظاهره الاطلاق

(قوله) لم يقل بقبوله مطلقاً قد تقدم

عن ابي حنيفة الاطلاق وسيأتي في

التقليد مثله (قوله) لا حوقه أي

للحوق أبي حنيفة

عنه عدلاً كان مقبولاً سواء كان من ائمة النقل او من غيرهم والا فلا ثم قال والاظهر ان يقال
اذا عرف المسئلة او علم من طائفة انه لا يرسل الا اذا كان عنده عدلاً اه باختصار (١) يوضحه
انه لم يمكننا من النظر فيما نخرج به بذكر اسمه فيجب ان يسقط عنا المرح وان نقضى بأنه
ما قطع بالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا وهو عنده عدل موثق بروايته اه تحرير
الغنمى (٢) قال السيد العلامة المحدث الحافظ صارم الدين ابراهيم بن محمد الوزير في الفلك
الدوار ما نقطه البحث الاول في اسانيد العترة وانه اصح الاسانيد وهذا امر لا امتراء فيه
عند أهل المذهب وه سنداتهم المتصلة هي التي تسمى سلسلة الذهب، قال مولانا عز الدين محمد
ابن ابراهيم رحمه الله تعالى رواية ائمتنا عليهم السلام اذا تسلسل اسنادها بهم فهي اصح الاسانيد
مطلقاً لكنه يقل وجودها على هذه الصفة ولا أعلم في كتاب الاحكام حديثاً على هذه الصفة
الا حديثاً واحداً الا أن يكون مرسلأ أو مقطوعاً أو مدخلاً فيه غيرهم من الرواة قال وقد قيل
ان اصح اسانيدهم جعفر بن محمد عن ابيه عن جده اذا كان الراوى عن جعفر ثقة وفيه قال أحمد
ابن حنبل هذا اسناد لو مسح به على مريض لشفي رواه المنصور بالله في المجموع المنصوري وما
أحسن قوله في ذلك مجيباً لصاحب الخارقة وغيره من أهل البلادة حين سأله عن الاسناد شعراً .

كم بين قولي عن ابي عن جده

وفي قول حكى لنا اشياخنا

خذ مادني ودع البعيد لشأته

ما أحسن النظر البليغ لمنصف

وابو ابي فهو النبي الهادي

ما ذلك الاسناد من اسنادي

يفنيك دانيه عن الابعاء

في مقتضى الاصدار والاراد

الى ان قال في الفلك الدوار وما منصف في ذلك لأهل مذهبنا الشريف الردي المنيف مجموع
زيد بن علي عليهما السلام والسنة للنفس الزكية ومنها اخذ محمد بن الحسن الشيباني وأحاديث
كتب الامام القاسم بن ابراهيم وهي نحو العشرين ومصنفات علامة الشيعة ومحدثهم وحافظهم
محمد بن منصور بن يزيد المرادي المقرئ الكوفي رضي الله عنه وهي عديدة من أجابها كتاب
علوم آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم بزيادته ويعرف بما لي احمد بن عيسى بن زيد وسماه
الامام المنصور بالله بدائع الانوار في مجاسن الآثار قال مولانا عز الدين محمد بن ابراهيم الوزير هو
أساس علم الزيدية ومنتقى كتبهم ويذكر فيه الاسانيد، ومصنفات الامام الهادي الى الحق عليه
السلام ثمانية وأربعون كتاباً منها تفسير القرآن ستة أجزاء ومعاني القرآن تسعة أجزاء وكتاب
السنة الى أن قال ومصنفات القاسم بن علي العياشي وولده الحسين بن القاسم وقد بلغت مصنفاته
الى السبعين، ثم قال ومن أكثرها جمعاً واجلها تمام كتاب الجامع الكافي المعروف بجامع
آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذي صنعه السيد الامام ابو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرحمن
الحسيني وهو ستة مجلدات ويشتمل من الاحاديث والآثار وأقوال الصحابة والتابعين ومذهب
العترة الطاهرين على ما لم يجمع في غيره، هذا ما أردنا نقله من الفلك الدوار وقد أشبع فيه
المقام وذكر فيه جملة وافرة من مؤلفات ائمتنا عليهم السلام وشيعتهم فايراجعه من احب

التابعين لاهلها لعدم لحوقها لهم وهذا معنى قوله (لان الظن وانف عنده) اي عند مرسل من لا يرسل الا عن عدل لا يعتمداه الى مرسل غيره ، احتج (القائلون) للمراسيل على الاطلاق بقولهم (اطبق الصحابة والتابعون على القبول من غير تكثير) (١) الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا ربا الا في النسبة فلما بوحث في ذلك اخبر بأنه سمعه من اسامة بن زيد وروى انه عليه السلام لم يقطع التلبية حتى رمى جرة العقبة ثم اخبر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه عليه السلام انه قال من اصبغ جنباً فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابن عمر عنه عليه السلام انه قال من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان يدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر من بعد ذلك انه سمعه من ابى هريرة وروى عن البراء انه قال ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله عليه السلام سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي عليه السلام الا القليل (٢) من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه عليه السلام الكثير (٣) ثم انه قد اشتهر واستفاض بالنقل الذي لامرأ فيه انه مازال الارسال من الائمة والتابعين كابن السيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم ممن يطول ذكرهم ويراد مراسيلهم واشهر قبوله من غير انكار منكرو فكان اجماعاً (٤) (فلنا) ما ذكرتموه من الاحتجاج صحيح ولكنه (لا يفيد تعميماً) وشهولاً لكل من وقع عنه الارسال كما هو المدعى وذلك لان من عدتموه من الصحابة

(قوله) ويراد مراسيلهم ، أي
ويطول ايراد مراسيلهم

الوقوف عليه اه (١) وبأن الادلة الدالة على التعبد بخبر الواحد لم تفصل بين السند والارسل اه من القسطاس ورد هذا في تنقيح الاظهار من جانب المحدثين بأنه غير مسلم بل الادلة متناولة لقبول الصدر الاول ومن كان على مثل صفتهم اه (٢) في غاية الوصول ما لفظه فان الصحابة قبلوا خبر عبد الله بن العباس مع انه لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا اربعة أحاديث اه وفي تحرير العنسي رحمه الله ما لفظه قيل هو اى القليل الذي سمعه ابن عباس من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بضعة عشر حديثاً وفي حاشية وقيل خمسة اه (٣) ولا يذكر من حديثه فلم يقل قائل من الصحابة لم تطلق الرواية وأنت مسمعت شيئاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا القليل وهم كانوا يعلمون احواله اه تحرير العنسي (٤) قال البلقيني في علوم الحديث وذكر محمد بن جرير الطبري أن التابعين أجمعوا بأسرهم على قبول المراسيل ولم يأت عنهم انكار ولا عن احد من الائمة بعدهم الى رأس المائة قال ابن عبد البر كأن ابن جرير يعني أن الشافعي اول من ابي قبول المراسيل اه من تنقيح الاظهار (*) والطريق الى الاجماع من الصحابة والتابعين ما عرف من أن بعضهم قد ارسلوا ولم ينكر عليهم بل كان الباقر مابين عامل ومضروب اه من المعيار وشرحه القسطاس بالمعنى اه (*) لا يقال يلزم أن يكون تارك العمل بالمرسل خارقاً للاجماع وهو باطل لكون خارق الاجماع خاصياً لاننا نقول اذا كان ظنياً أو استدلالياً لا يلزم خروج المخالف عن العدالة اه من غاية الوصول تفسير الكلام المختصر للعجلي

ومن بعدهم من التابعين والائمة لا يرسلون الا عن ارتضوه في دينه وضبطه الا ترى
انه اشهر عن ابراهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل (١) عن عبد الله فانما سمعته منه
فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد سمعته من جماعة عنه فأخبر انه لا يطلق القول
عن عبد الله الا اذا قوي له انه قاله ، ولهذا الوجه قال بعض الناس ان المرسل أقوى
من المسند (على ان الظاهر (٢) الاسناد في الصحابة) فاذا قال صحابي قال رسول الله
ﷺ فالظاهر المشافهة ويدل على ذلك ذهب الجماهير من ائمة الحديث وعبرهم الى
ان الاسناد المعنعن اذا ثبت ملاقة من اضيفت اليهم المعنونة بعضهم (٣) لبعض من قبيل
الاسناد المتصل وايراد اهل الصحاح له في تصانيفهم وكاد (٤) ابن عبد البر يدعي
اجماع ائمة الحديث على ذلك وروى ابن الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض
الحفاظ فاذا كان هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فبالحري ان يكون في التعبير بلفظ

(قوله) عن عبد الله اي ابن مسعود

(قوله) وانما سمعته منه اي من

الرجل (قوله) وايراد اهل الصحاح

دعطف على ذهب الجماهير (قوله)

لما سبق من ان الظاهر المشافهة في

قال رسول الله صلى الله عليه وعلى

آله وسلم (قوله) مما ذكرنا اي ممن

لا يرسل الا عن عدل (قوله) وهو

اي الارسال عن غير ثقة (قوله)

ومعتمد الاخرين وم اهل القول

الثالث والرابع والخامس

(١) معين كذا في بعض النسخ اه (٢) يقال لا يسمع هذا الظاهر اذا لا يجزى في نفي
الوقوع بعدما ثبت عن ابن عباس وأبي هريرة غيرهما اه والله أعلم (٣) مع برأتهم عن وصمة
التدليس فيثبت على ظاهر الاتصال الا أن يظهر فيه خلاف ذلك اه من كتاب ابن الصلاح
(٤) كذا ذكره ابن الصلاح قال الزين لا حاجة الى قوله كاد فقد ادناه اه تقييد
(٥) قال القاضي عبد الله بن زيد العنسي رحمه الله تعالى ما لفظه وهذا الوجهان أي الاجماع
وكون ارسال الثقة مجرى تعديله وان دلا على ما ذكرناه مطلقاً فان الاصول في زماننا
هذا ان لا تقبل المراسيل من كل من ظاهره العدالة الا متى اشتهر بالعلم وسماع الحديث او نص
على كونه سماعاً له عن هذه حالته لما عرفناه من جهل كثير ممن ظاهره العدالة المؤدى الى
الرواية لما يجد في السكت من غير سماع اه والله اعلم (٦) في كون التروك من الرواة عدلاً اه من
غاية الوصول (*) والمراعاة بالشك الاحتمال القادح في ذلك الظن وان لم يكن تساوي الطرفين اهميراجان
(٧) في بعض الخواشي وهو الهادي عليه السلام ممن تعلم ثقته وأمانته اه (*) قالوا لوقبل المرسل لم يكن
للاسناد فائدة والتالي باطل فالقدم مثله والجواب منع الشرطية والفائدة العلم بتفاوت الناقلين في
العدالة لترجيح عند التعارض وأيضا رفع الخلاف الجاصل من قبول المرسل وعدم قبوله اه من المختصر
وشرحه الذاية وشرح الفصول (٨) عيسى بن ابلز والشافعي اه

(ما شرطوه) وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان (ومنه) يعنى من المرسل المنقطع (١) وهو ما لم يتصل ٢١ اسناده بأي وجه سواء ترك ذكر الراوى من اول الاسناد او وسطه او آخره الا ان الغالب استعماله في من دون التابعي عن الصحابي كما لك عن ابن عمر (والمعلق) ما حذف من مبدأ اسناده واحد (٣) فأكثر (والمعضل) بفتح الضاد وهو ما سقط من سنده اثنان (٤) فصاعدا كقول مالك قال رسول الله ﷺ وقول الشافعي قال ابن عمر (٥) ، وقد عرفت ان ما ذكر في تعريف المرسل شامل لهذه الانواع وانما خصصت بالذكر لان اهل الحديث يجعلونها أنواعاً متباينة ومباينة للمرسل وقد بينا شيئاً من كلامهم في صدر المسئلة (واختلف) على أصل المانعين لقبول المرسل (في مسند المرسل) يعنى في حديث اسنده من عرف من شأنه الارسال هل يقبل أم لا (والحق) نلى أصلهم (قبوله) لحصول شرطه (قيل) في الاحتجاج للرادين (الاهال) من الراوي لاسماء الرواة (دليل الضعف) فيهم وعلى انه يقول بجواز العمل بمحدثهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم (فالستر اذاً) من الراوي لمن علم ضعفه وتركيبته له (خيابة) منه وغش فلا يكون عدلاً فلا يقبل ما اسنده (قلنا) لانسلم ان الترك لاسماء الرواة لاجل الضعف اذ (قد يترك للنسيان) لاسمه (او) لا يثار (الاختصار) في السند مع ظن العدالة ولما كان بعض التدليس داخلاً في

(قوله) ولما كان بعض التدليس وهو ما كان فيه اسقاط (قوله) كما لك عن ابن عمر فاسقط نافماً (قوله) وقول الشافعي الخ ، رواية الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر (قوله) انواعاً متباينة ولا يحدونها بهذه الحدود بل بما تقدم (قوله) لحصول شرطه وهو الظن بالصحة

(١) والموقوف هو ان يكون الحديث الروى قول الصحابي او من دونه كالتابعي وامره ظاهر فانه مردود اعضاء (٢) وحكى الحاكم وغيره من اهل الحديث انه ما سقط منه قبل الوصول الى التابعي شخص واحد وان كان أكثر من واحد في موضع واحد سمي معضلاً والا فمقطع فكل معضل منقطع وليس كل منقطع معضلاً قال الزين فقول الحاكم قبل الوصول الى التابعي ليس بجيد فانه لو اسقط التابعي لكان منقطعاً وقال ابن عبد البر المنقطع ما لم يتصل اسناده فالمرسل مخصوص بالتابعين والمنقطع أعم والمرسل بعض صور المنقطع قال ابن الصلاح عن بعضهم أن المنقطع مثل المرسل وكلاهما شاملان لما لم يتصل اسناده قال وهذا القول أقرب صواباً طوائف من الفقهاء وهو الذي حكاه الخطيب في كفايته قال ابن الصلاح والمحدثون يقولون معضل بفتح الضاد وهو من حيث الاشتقاق مشكل وقد بحثت عنه فوجدت له قولهم امر عضيل « ولا اتفقت في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى اه تنقيح الانظار » اي متعلق شديد فهو فعيل بمعنى فاعل يدل على الثلاثي اه كلام ابن الصلاح وقد يقال ان أعضل بمعنى استغلق لازم وأما التمدى فهو بمعنى أعني فأشكال التأخذ باق غير مندفع فلاولى ان يقال من اعضله بمعنى اعياه ففي تماموس عضل عليه ضيق وبه الامر اشتد كاعضل واعضله وتعضل الداء للطباء فاعضاهم اه ملا علي قارى من شرح النخبة (٣) نحو أن يروى عن شيخ شيخه (*) كقول البخارى في الصوم قال يحيى بن كثير عن عمر بن الحكم عن ثوبان عن ابى ريرة قال اذا قاء فلا يفطر اه شرح فصول (٤) متعللان ذكره ابن بهران وهو الذى في تنقيح الانظار وذكره ايضاً السيوطي في اتميته في علم الحديث اه (٥) فاسقط ما لك ونافعاً اه

(قوله) وهو الظن بالصحة الظاهر ان حصول الشرط هو الاسناد اه الظاهر ان الشرط في القبول هو الظن باعتبار احتجاج الرادين فتأمل اه ح عن خط شيخه

الارسال على ما سبق من تعريفه حسن اتباعه به فقال (والتدليس) (١) يكون (اما بتسمية) الشيخ المروي عنه (بغير المشهور) من اسم او كنية او لقب او نسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك (٢) وهذا النوع يسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ (او) يكون التدليس بسبب (إسقاط) لبعض رجال السند وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوى اسم شيخه الذى سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه بعن او ان او قال ، والثانى ما يسميه المحدثون تدليس التسوية وهى ان يروى حديثاً عن شيخ ثقة غير مدلس وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الذى سمع من الثقة الاول (٣) الضعيف الذى فى السند (٤) فيكون رجال الاسناد كاه ثقات (٥) وقد اختلف فى قبول من شأنه التدليس فرد بعض اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد او تدليس التسوية وجعلوه بالتدليس مجرراً وسواء جاء بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدث

(قوله) او كنية كآبى

عبد الله ، يعنى الذهبي تشبيهاً

بالحاكم صاحب المستدرک

(قوله) او لقب نحو ان يقول حدثنى

الحاكم ويريد غير صاحب المستدرک

(قوله) او ان ، نحو ان يقول انه

قال كذا (قوله) الذى سمع ، صفة

المدلس والضعيف مفعول يسقط

(١) هو فى اللغة الخدع والخيانة وأرآة أن الامر على خلاف ظاهره على وجه يقبح ليحترز عما يكون على وجه يحسن كآرآة الرجل غيره أنه لا يتصدق ولا يكثر العبادة وهو فى الباطن يخالف لذلك بحجة لأخلاص العمل لله نص عليه القاضي عبد الله بن حسن اه شرح فصول (*) التدليس فعمان أحدهما تدليس الاسناد وهو أن يروى عن ثقه مالم يسمعه منه موثقاً انه سمعه منه أو عن عاصره ولم يلقه موثقاً انه قد لقيه وسمعه منه ثم قد يكون بينهما واحد وقد يكون أكثر ومن شأنه أن لا يقول فى ذلك أخبرنا فلان ولا حدثنا وما اشتهر ما وانا يقول قال فلان أو عن فلان ونحو ذلك ، مثال ذلك مارون بن علي بن خشرم قال كنا عند ابن عيينه فقال قال الزهرى ثقيل له حدثكم الزهرى فسكت ثم قال الزهرى ثقيل له سمعته من الزهرى فقال لا لم أسمعه من الزهرى ولا من سمعه من الزهرى حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى اه المراد من كتاب ابن الصلاح عند ذكر التدليس (*) قال زين الدين التدليس ثلاثة اقسام ذكر ابن الصلاح منها قسمين فأتى فى أقسام التدليس قسم رابع لم يذكره ابن الصلاح ولا زين الدين وهو أن يقول المدلس حدثنا فلان وفلان وينسب السماع الى شيخين فأكثر ويصرح بالسماع وينقص قصر اتصال السماع على اول من ذكر او يوم يعطف الثانى عليه انه سمعه منه وانما سمع من الاول ويجعل الثانى مبتدأ خبره مابعد ، مما يصح فيه ذلك ونحوه من التأويلات المخرجة له عن تعدد الكذب وحكى الحاكم هذا النوع عن هشيم وحكم فاعله حكم الذى قبله يعنى تدليس التسوية اه تنقيح الانظار (٢) كى يورع الطريق الى معرفة السامع له كقول ابى بكر بن مجاهد احد ائمة القراء حدثنا عبد الله بن ابى عبد الله يريد به عبد الله بن ابى داود السجستاني اه من تنقيح الانظار (٣) وهذا شر انواع التدليس لأن شيخه وهو الثقة الاول قد لا يكون معروفاً بالتدليس فلا يحتجز الواقف على السند من عنقه وما مثله من الاقفاض المحتملة التى لا يقبل منها ما من المدلسين ويكون هذا الذى يحتجز من تدليس ، قد أتى بلفظ السماع الصريح من شيخه ، فمن بذلك من تدليس اه تنقيح (٤) ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة بلفظ محتمل اه تنقيح (٥) ولهذا سمي تدليس التسوية اه تنقيح

واخبر او بلفظ محتمل كعن وقال واشبههما وجمهورهم على التفصيل فيقبولون مارواه بلفظ مبين للاتصال ويردوا مارواه بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فتعال ابن الصلاح أمره اخف (١) ويختلف الحال في كراهته بحسب الغرض الحامل عليه ، والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله (فان كانا) اي التدليس بالتسمية بغير المشهور والاسقاط (لضعف) في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط من السند وغرض المدلس بذلك قبول حديثه (فغش) منه يجرح به فلا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره (والا) يكن ذلك لاجل الضعف بل لغرض اخر مثل كون الشيخ اصغر سناً من الراوى او شاركه في الرواية عن ذلك الشيخ جماعة من الاصاغر (٢) او غير ذلك (فكالارسل) (٣) في عدم الجرح به والخلاف (٤) في قبوله

(مسألة) ذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان (النقل)

للحديث بالمعنى جاز للعارف بمواقع (٥) الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه

(قوله) اصغر سناً من الراوى ولم يرد بذلك الدفع بل لئلا يحصل عدم قبول الغير له (قوله) او شاركه أي الراوى

(١) قلت انما كان اخف لانه قد زال الغرر فان شيخه الذي دلر اسمه اما ان يعرف فيزول الغرر او لا يعرف فيكون الاسناد مجهول كما قال زين الدين اه تنقيح (٢) وقد يكون الحامل على ذلك ايهام كثرة الشيوخ قلت وهو مقصود بلوح على صاحبه بحجة الثناء وعدم ثبوت الاخلاص مع ان له محملاً صالحاً اذا تأملت وهو ان يكون كثير الضمخ أجعل قدرأ مع من لا يميز وهم الأكثرون فيكون ذلك داعياً لهم الى الأخذ عن الراوى وذلك مشتمل على قرينة عظيمة وهي اشاعة الاخبار النبوية اه تنقيح (٣) فان علم أنه لا يرسل الا عن عدل قبل والا لم يقبل لجهل عدالة الساقط اه شرح غاية لجفاف (٤) قلت بل هو اولى بالقبول من المرسل لانه ان كان في الاسناد من لا يقبل فالحديث مردود وان كان عن ثقات عنده فقد اوهم المدلس انه صحيح وقصد ايهام ذلك بخلاف المرسل فانه وان اوهم الصحة فلا تظهر قرينة تدل على انه قصد الايهام ولكنه يحتمل صحته عنده اه تنقيح (٥) قال في التنقيح وشرحه التوضيح مانقظه ، وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله صلى الله عليه وآله وسلم نضر الله امرءاً أى ذم سمع منا مقالة فوطاها وادها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكر وهو في ذلك أنواع أى الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكماً يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهراً محتمل الغير كعام محتمل الخصوص او حقيقة محتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركاً او مجملاً او متشابهاً او من جوامع الكلم لا يجوز أصلاً لأن في الاول أى المشترك ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث أى الجميل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير أى ما كان من جوامع الكلم لا بد من اللفظ فيه لاحاطة بهمان تقصر عنها حقول غيره اه (*) بأن يأتي بلفظ بدل آخر مسأوله في المراد منه وفهمه لأن المقصود المعنى واللفظ آلة له اه محلى (*) يقال ذلك حيث لم يكن

بالاتفاق (وقيل) لا يجوز نقله بالمعنى على الإطلاق بل إذا كان (بلفظ مرادف) أي
 تبديل كل لفظة بغير ادفعها (١) كبديل الاستطاعة بالقدره والخطر بالتحريم وهو مذهب
 الخطيب (وقيل لا) يجوز مطلقاً واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره
 أبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة وأما ما نقل عن مالك من أنه كان يمنع من
 إبدال الباء بالياء في بالله وتالله فهو محمول على مبالغة في الأولى لجواز النقل بالمعنى
 عنده بالشرط (٢) المذكور، وأعلم أن هذا الخلاف ليس جارياً فيما تضمنته بطون
 الكتب إذ لا قائل بأن لا أحد أن يغير لفظاً من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظاً آخر
 بمعناه وإنما رخص في الرواية بالمعنى من رخص ما كان عليهم في ضبط الالفاظ حفظاً
 والجمود عليها من الجرح والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق
 (لنا) في الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف أنا قطعاً عنها (نقلت عنه) عليه السلام
 (احاديث في وقايح متعددة بالفاظ متعددة) مختلفة (٣) وتكررت ذلك وشاع وذاع (من
 غير تكبير) فكان اجماعاً على الجواز، ولنا أيضاً أنه روى عن ابن مسعود وأبي الدرداء
 وأنس رضي الله عنهم أنهم كانوا يقولون قال رسول الله ﷺ كذا أو كذا قال وذلك تصريح
 بعدم تذكر اللفظ بعينه وإن المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم أحد فكان اجماعاً (٤)
 احتج القائلون (٥) بالذهب (الثاني) بأنه (لا خطأ) يقدر (مع) الاتيان باللفظ (للمرادف)
 وأما غيره فأن قطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على ما لا
 يتنبه له الآخر فلو جوز (٦) وقدر وقوعه (٧) مرتين أو ثلاثاً ووقع في كل مرة أدنى تغيير
 حصل بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكيفية، (قلنا) ما ذكرتموه صحيح

(قوله) لما كان عليهم، أي لما ثبت
 (قوله) من الجرح، متعلق بكان

(قوله) أي لما ثبت عليهم، الظاهر
 أنها بيانية لما في قوله لما كان الخ
 قتأمل اه من خط شيخه المغربي
 عافاه الله ح

لفظ محمل غير معناه الشارع أما لو كان مشتركاً فلا يرويه بالمعنى وإن كان هو المقصود من
 الشارع بالقرينة لأنه سد لباب الاجتهاد إذا حصره في معنى اه (١) مع بقاء الترتيب وموقع
 الكلام بحاله اه شرح فصول ومحلي (٢) في غاية الوصول ما لفظه فهو محمول على مبالغة في
 الأولى لوقوع الاتفاق بين الناس على أن الأولى الاتيان بلفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
 مهما أمكن لا على المبالغة في وجوب الاتيان بلفظ الرسول وأنه كان يجوز النقل بالمعنى بشرط
 الاتيان بالمرادف اه (٣) والذي قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم واحد قطعاً والباقي نقل
 بالمعنى اه شرح فصول (٤) سكوتياً اه (٥) ولنا أيضاً أنه أجمع على جواز تفسيره بالعجمة
 « تفسيره بالعربية أولى بالجواز لأنه أقرب نظاماً وأولى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى
 ولنا أيضاً أنا نعلم أن المقصود في التخاطب إنما هو المعنى ولا عبرة باللفظ وذلك حاصل سواء
 نقل بذلك اللفظ أو بغيره والصغرى ظاهرة والكبرى مفروضة اه عضد وغاية الوصول
 « ولأجل ذلك كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ينفذ الرسل إلى غير ألسانهم اه غاية الوصول
 (٦) أي الاتيان بغير المرادف (٧) فإنه إذا جاز للراوى نقل الحديث عن الرسول صلى الله عليه
 وآله وسلم بالمعنى جاز ذلك للراوى عن الراوى بل هو أولى إذ تبديل لفظ الراوى أولى من
 تبديل لفظ الرسول عليه السلام وعلى هذا التقدير يلزم الاختلال لأن الراوى الأول قد ينقل

في غير العارف بمعاني الالفاظ المعلم على دقايقها واسرارها وليس بمتنازع فيه (و) اما محل النزاع فكما انه لا يقدر خطأ مع الاثبات باللفظ المرادف (لا) يقدر خطأ يقع (من العارف) الذي لا يخفى عليه مقاصد الالفاظ، احتج (المانع) على الاطلاق (١) بقوله (نضر الله امرأاً) (٢) الحديث المتقدم (قلنا) هذا الحديث ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه لا مأخذ فيه للوجوب وانما فيه الدعاء لمن حفظه الى ان يبلغه غيره فهو (ح) له (على الاولى (٣) و) لسا (ايضاً) في الجواب القول بالوجوب فان (ناقل المعنى) الذي سمعه يصدق عليه انه (مؤد) له (يُسمع) ولذلك يقول المترجم أدبته كما سمعته (٤) (قيل) في الاحتجاج للمانع ثانياً (لا يؤمن الخطأ) والاخلاق بمقتضود الحديث اذا جوز النقل بالمعنى المقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ كما تقدم، (قلنا) (٥) ما ذكرتموه صحيح (في غير المتنازع) فيه فان الكلام في الذكي العارف الذي ينقل بالمعنى سواء من غير تغيير اصلاً . **مسئلة** اذا روى احد عن الشيخ حديثاً لم

(قوله) المترجم، بكسر الجيم أي
عن اللفظ المعجمي

يتذكره الشيخ فلما ان ينكره اولاً، ان انكره وقال لم ارو له هذا الحديث فلا اتفاق على انه لا يعمل به لان احدها كاذب قطعاً من غير تعيين ولا يقدر في عدالتهما لان واحد منهما بعينه لم يعلم (٦) كذبه والمفروض انها قد علمت عدالته فلا ترتفع بالشك، وان لم ينكره بل قال لا ادري ارويته ام لا فلا اكثر على انه يعمل به وقد احتج به من اهل الحديث مسلم في صحيحه خلافاً للسكرخي من الحنفية (٧) واحدى الروايتين عن

عن بعض فوائد اللفظ والراوى الثاني قد يغفل عن بعض آخر الى أن يحتل المعنى بالكلية اه غاية الوصول (١) بالنص والمعقول اه (٢) سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما تسمعها قرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداء ما سمعه كما سمعه انما هو ينقل اللفظ بعينه وقوله قرب حامل فقه الى من هو افقه منه اشار بذلك الى أن السامع قد يكون أعلم من الراوى فيستفيد بذلك اللفظ المنقول ما لا يستفيده الراوى فوجب على الراوى نقل اللفظ بعينه اه غاية الوصول (٣) سواء كان دعاء، اى جملة وزينه أو خبراً عن انه من اهل نضرة النعيم، قيل هو بتخفيف الضاد والمحدثون يتقانونها وفي الغريبين رواه الاصمعي بالتشديد وأبو عبيد بالتخفيف وقيل معناه حسن الله وجهه في خلقه اى جاهه وقدره وعن فضيل بن عياض ما من احد من اهل الحديث الا وفي وجهه نضرة لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم نضر الله الحديث اه شرح التحرير (٤) قال ابن جفاف في شرحه للغاية هكذا ذكره في العبد ولكن قوله قرب حامل فقه الى من هو افقه منه يأباه لظهوره في أنه اذا سمع لفظاً لم يفهمه وحمله الى من فهمه وبين معناه أو فهم منه غير المراد فحمله الى من أوصى اه (٥) وفي شرح المحلى على الجمع مالم يظن وأجيب بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه كما أنه ليس الكلام فيما تعبدنا باللفظ كالأذان والتشهد والتكبير والتسليم اه (٦) واذا اجتمع في شهادة لم يرد اتفاقاً اه فصول اما عند من يقبل فظاهر وأما عند من يرد فلان احدهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرتفع اليقين بالشك اه شرح فصول (٧) في غاية الوصول خلافاً للسكرخي وغيره من الحنفية اه

ابن حنبل وهذا معنى قوله (نسيان الاصل رواية الفرع بلا تكذيب) (١) غير قادح
فالاصل الشيخ والفرع الراوى عن الشيخ وقوله بلا تكذيب يعنى من الاصل قيد
يتبين به القسمان ، التكذيب من الشيخ وعدمه وقد علمت حكمهما وقوله غير قادح
يعنى فى ذلك الحديث فيعمل به على المختار وذلك لان الراوى عدل غير مكذب
فوجب العمل بروايته وغاية عدم تذكر الاصل الراواه ان يكون (كوتة وجنونه) قالوا
لو جاز فى الرواية لجاز مثله فى الشهادة واللازم باطل للاجماع على انها لا تقبل شهادة
الفرع مع نسيان الاصل (و) الجواب انه (لا يلزم) ان يقبل (فى الشهادة) ما يقبل
فى الرواية (لان بابها ضيق) (٢) من باب الرواية ولذلك اشترط فيها المذكورة والعدد وعدم
العنة والحجاب ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط شئ من ذلك فى الرواية

مسئلة (زيادة (٣) احد الرواة) العدول اما ان يتعدد مجلس سماع
صاحبها وسائر الرواة او يتحد وحكمها انها (مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقاً) (٤)
لاحتمال ان يكون النبي ﷺ قد ذكر الزيادة فى احد المجلسين دون الاخر واما ان
اتحد المجلس فان كان غيره من الرواة فى الكثرة بحيث لا تتصور غفلة منهم عن

(١) فى جمع الجوامع ما نظمه المختار وفقاً للسماعى وخلافاً للمتأخرين أن تكذيب الاصل الفرع
لا يسقط المروى ومن ثمة لواجتماعاً فى شهادة لم ترد وان شك او ظن والعدل جازم فأولى بالقبول
وعليه الاكثر اه قال ابو زرعة فى شرحه عليه ما نظمه اذا كذب الاصل الفرع وقال لم احدثك
بهذا أو ليس هذا من حديثي فهل يسقط ذلك المروى فيه قولان احدهما نعم والثاني لا وهو
الذى اختاره المصنف تبعاً لابن السمعاني وحزم به الماوردى والرويانى فى الاقضية وقال لا يقدح
ذلك فى صحة الحديث الا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل ومما استدلل به على عدم إسقاط
المروى ان ذلك لا يقدح فى الراوى ولهذا لواجتماعاً على شهادة اى الفرع والاصل لم ترد مقتضى
كلام المصنف الاتفاق على هذا لكن قال الصفي الهندي لا يصير واحداً منهما وبينه مجروحاً
بذلك وان كان لابد من جرح احدهما لا يعينه كالبينتين المتكاذبتين قال ويظهر فائدته فى قبول
رواية كل منهما وشهادته اذا انفرد وعدم قبول شهادته وروايته مهما اجتمعا ولو كان فى غير
ذلك الحديث اه (٢) فان قيل ينبغي أن يكون الامر بالعكس لانه يثبت بالرواية حكم كافي يعم
الكافين الى يوم القيامة وبالشهادة قضية جزئية قلنا نعم الا أن الرواية ابعد عن التهمة فلذا
كانت الشهادة اجدر بالاحتياط اه سعد (٣) قال الحافظ ابن حجر فى النخبة وشرحها وازيادة
راوهمما اى الصحيح والحسن مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو اوثق ممن لم يذكر تلك
ازيادة فان ناقها بحيث يلزم من قبولها رد الاخرى عدل الى الترجيح وقبل الجمع واشتهر
عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل ولا يأتى ذلك على طريق الحديثين
الذين يشترطون فى الصحيح أن لا يكون شاذاً ثم يفسرون الشذوذ بتخالف الثقة من هو اوثق
منه اه باختصار يسير (٤) نحو أن يروى انه صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت ويروى انه
دخل وصلى اه (٥) وحكى فى شرح الخلاف مع التعداد عن الحنفية وعزاه ابن السمعاني

مثل تلك الزيادة لم تقبل (١) وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقهاء على انها مقبولة وهذا معنى قوله (وكذا ان اتحد) يعني مجلس السماع (وجاز ذهول الآخرين عند الاكثرين) (٢) وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول (لانه عدل جازم) بالرواية في حكم ظني فوجب قبول قوله (وامساكمهم) (٣) عن نقل مانقله (لا يمنع) من قبوله ولا يقدح في روايته (لجواز) وقوع (الغفلة) منهم عن سماعها فانها قد تقع لطرو شغل عن سماعها وفهمها من ألم او جوع او عطش مفرط او سعال او تناب او نكاس او فكري في مهم او اشتغال بمحادثة مع الغير او نسيان بعد السماع او غير ذلك (قيل) في الاحتجاج للرايين (سهوا اكثر) (٤) فالظاهر نسبة الوم اليه لوحدة وتعدد (قلنا) لان سلم ظهور ما ذكرتموه من ظهور نسبة الوم اليه فان (الذهول عن السماع كثير) الوقوع لما يقع من الاشتغال عنه بغيره واما ذهول الانسان (في انه سمع ما لم يسمع) بحيث يجزم بأنه سمعه ولا يتردد فيه فانه (بعيد) جداً، واعلم ان هذا الكلام والخلاف فيما اذا كانت الزيادة لاتصادم (٥) مارواه النفاة بحيث يتعذر الجمع بينهما (٦) لان حكم الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلة محل النزاع قوله ﷺ جعلت لنا الارض مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك سعد بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجداً وطهوراً هذا كله اذا تعدد الرواة (وكذلك) حكم الراوي الواحد العدل (ان زاد مرة او مرات) وحذف (الزيادة مرة) (٧) (اخرى) او مرات وقد فرق بعض اهل الحديث فرد الزيادة ان كان راويها راوي الحديث ناقصاً وقبلها

(قوله) وجعلت تربتها لنا طهوراً ، فلا يجزي التيميم بغير التراب على هذا بخلاف ما يأتي

لبعض اهل الحديث وقال الابهرى تحمل الزيادة على الغلط اه والله أعلم (١) هذه الزيادة وحملت رواية الراوي العدل على أنه سمعها من غير الرسول وسهى في نسبتها اليه اه من غاية الوصول (٢) وأما اذا جهل الحال في أن الرواية هل وقعت مع الرواية الاخرى في مجلس واحد فأكثر فالحكم فيه كما مضى فيها اذا اتحد المجلس وقبول الزيادة ههنا أولى لاحتمال اختلاف المجلس اه غاية الوصول تفسيراً لما في المختصر (٣) فان جزم راوي الاصل بنقي الزيادة مثل أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو سكنت ثم انتظرت فلم يقل شيئاً تعارض هو والراوى للزيادة فيرجع الى الترجيح اه غاية الوصول (٤) قيل الاولى في العبارة اظهر اه (٥) وقد تكون مخصصة للزيد عليه ان عارضته وامكن الجمع وناسخة مع تراخيها بقدر يمكن فيه العمل ان لم يمكن الجمع اه من الفصول وشرحه (٦) قال سعد الدين في حاشيته وفي الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم يقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته للزيادة اقل لم تقبل الا ان يقول سهوت عن تلك المرات وان لم تكن اقل قبلت اه (٧) قال صاحب المحصول العبرة بما وقع منه اكثر فان استوت

إذا كان غيره ولا وجه للفرق إلا البناء على القول بمنع حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما ينبغي أن شاء الله تعالى (وكالزيادة ما أسنده) الواحد العدل (و) الباقيون (أرسلوه) بأي وجوه الأرسال (أورفعه) إلى رسول الله ﷺ (و) الباقيون (وقفوه) على الصحابي (١) وكذلك ما أسنده واحد تارة وأرسله أخرى أو رفعه تارة ووقفه أخرى وهذا كحديث أبي الزبير (٢) عن جابر قال قال رسول الله ﷺ ما أتى البحر أو جزر عنه (٣) فكله فلا بأس به وما وجدته طافياً فلا تأكله وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفاً عن جابر (و) قد اختلف في (حذف بعض) من الخبر (لا يتعلق بالذكر) (٤) من ذلك الخبر وذلك حيث يكون المتروك متميزاً (٥) عما نقله غير متعلق به بحيث لا يحتل البيان ولا يختلف الدلالة فيما نقله بترك ما تركه (٦) والصحيح أنه (جائز) (٧) من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لأن المنقول والمتروك والحال مذكور بمنزلة خبرين منفصلين في أمرين لا تعلق لاحدهما بالآخر وهذا مذهب الأكثر من الحديث وغيرهم وروى عن مجاهد أنه قال انقص من الحديث ما شئت ولا ترد فيه، (وأما الثالث) من شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجع منها إلى مدلول الحديث (ففيه مسائل) أربع ﴿مسئلة﴾ اتفق العلماء على أنه (يرد) من أخبار الأحاد (مخالف) الدليل (القطعي) من الكتاب أو السنة المتواترة

(قوله) أو السنة المتواترة، ترك المؤلف عليه السلام بقية أقسام القطعي فينظر

قبلت أيضاً اه شرح جمع لأبي زرعة (١) فيقبل الرفع اه معيار وكذلك الاسناد منه أيضاً لأن الصحابي ربما يسند الخبر مرة فيسمع سامع فيضله أي يرفعه وربما يفتي به مرة فيسمع سامع فيقنه عليه اه من عقد القرشي (٢) ضبط في نسخة بفتح الزاي والصحيح الضم كما هو معروف عند أهل الحديث واسم محمد بن مسلم اه (٣) أي ما انكشف عنه الماء اه نهاية (٤) وأما إذا تعلق بالمذكور تعلقاً يميز المعنى كافي الغاية نحو لا تباع النخلة حتى ترهى «أو الاستثناء نحو لا يباع مطعوم يطعموم الأسواء لم يجز حذفه لاختلال المعنى المقصود به اه عضد يقال ازهى النخل زهواً إذا ظهرت ثمرته وازهى زهياً إذا أحرأ واصفر اه نهاية «فلو نقل الراوى الحكم من غير ذكر الغاية لاختل مراد الشارع اه غاية الوصول (٥) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الزعم غارم والغارية مؤداة فيجوز نقل أحد الحكمين وترك الآخر أما لو كان المحذوف تعلقاً بالمذكور كان يكون غاية له نحو لا يباع التمر حتى زهى أو مستثنى منه نحو لا يباع البر إلا سواء بسواء فلا يجوز حذفه وهذا قول الأكثر ذكره في الفصول وقد حكى عن الجويني وغيره قولان الجواز والمنع والتجوز مع تعلق المحذوف بالمذكور بعيد وقد حكى عن الصفي الهندي أنه لا خلاف في منه اه ح غ جفاف (٦) فيجوز أن يأتي بأحد الشطرين من قوله صلى الله عليه وآله وسلم في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اه قسطاس لانهما كخبرين لاستقلال كل منهما فيجوز حذف بعضه اه (٧) ومقابله فيما حكاه امام الحرمين وغيره قولان الجواز مطلقاً والمنع والتجوز مع تعلق المحذوف بالمذكور بعيد وقد صرح الانباري والصفي الهندي

او العقل (١) ونقطع بوضعه وهذا (ان) كان ما نقله الاحاد (لم يقبل التأويل) اما ان
 امكن تأويله على وجه لا يصادم الدليل القطعي فهو الواجب صيانة لمن ظاهره العدالة
 عن التكذيب (واما مخالفة الصحابي (٢) للنص) الذي يرويه (فمنسوخ (٣) عنده ولا تقدرح)
 مخالفة الصحابي لسبب ما اعتقده ناسخاً (فيه) (٤) اي فيما رواه وذلك (كحمله للظاهر)
 الذي يرويه (على خلافه) اي على خلاف ظاهره (٥) فانه لا يقدرح فيه ايضاً (على
 الاصح فيهما) يعني في النص والظاهر وذلك لانه ربما يترك الظاهر لاجتهاد ولا
 يلزمنا اجتهاده وربما يظن غير الناسخ ناسخاً فيترك النص مع ان الواجب اتباعه ولهذا
 قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث لا قول قوم (٦) لو اصررتهم لحاجتهم بالحديث
 وذهب بعض الخنفية الى وجوب العمل بتأويل الراوي وتخصيصه (٧) ولذلك حملوا رواية
 ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً على التذب لان ابا هريرة كان يقتصر
 على الثلاث، قالوا لالك اما ان تحسن الظن بالراوي اولا وعلى الاول يجب الحمل على
 ما حمله وعلى الثاني يمتنع العمل بروايته، والجواب انهم ان ارادوا باحسان الظن به باعتقاد
 ان ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا امتنع للعمل لانه يحسن
 الظن به لغير ذلك بان يقال حاله مترددة بين خطأ في الاجتهاد والاخذ من الدليل
 وبين ان يكون مأخذه من دليل يراه حجة دون غيره من المجتهدين كما عرف من
 مخالفة مالك لخبر خيار المجلس (٨) بما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه وبين نسيان (٩)
 لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدرح في عدالته وان ارادوا ان احسان الظن به تجوز كون
 المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه، قالوا ثانياً الصحابي لمشاهدته عليه السلام اعرف
 بمقامه، قلنا الاجتهاد فيهم شائع والخطأ عليهم جائز فلا تخالف باقوالهم واقوالهم
 ظاهر السنة وذهب القاضي (١٠) عبد الجبار وابو الحسين البصري الى انه ان امكن

بأنه لا خلاف في منعه وهو الحق اه من شرح ابي زرعة على الجمع (١) ينظر في عدم استيفاء
 أقسام القطعي كالاجماع القطعي والتلقي بالقبول اه (٢) أي عمل الصحابي بخلافه اه شرح
 فصول (٣) أي عند الصحابي بناسخ اطلع عليه هو ورأه ناسخاً لانه يستحيل من العدل العارف
 ترك العمل بنص لا ناسخ له اه شرح فصول (٤) قال صاحب الفصول غالباً، قال الشارح
 احتراز عن فعله وقوله حجة كامير المؤمنين عليه السلام فانه يتعارض قوله وفعله فيعمد الى
 الترجيح اه والله اعلم (٥) كحمله له على المعنى المجازي اه غاية الوصول (٦) يعني العجاجة اه
 (٧) ونسخته اه (٨) في البيع اه (٩) عطف على قوله بين خطأ وبين أن يكون مأخذه الخ
 (١٠) في شرح ابي زرعة للجمع في سياق حكاية الاقوال في هذه المسئلة مألوفة الثالث وبه قال
 ابو الحسين البصري انه يحمل على تأويله ان صار اليه لعنه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 من مشاهدة قرآن تقتضي ذلك فان جعل وجوز ان يكون لظهور نص أو قياس او غيرهما واجب
 النظر في الدليل فان اقتضى مذهب اليه عمل به والا فلا اه ونحو هذا في غاية الوصول ونقطة

(قوله) او العقل، يستقيم فيما قضى
 فيه قضية مبتوتة واما المشروطة
 فينظر هل يكفي الظن في نقله عن
 حكم العقل كحل لحم الارنب مثلاً
 ام لا (قوله) ولا يلزمنا اجتهاده؛ الا
 علماء كرم الله وجهه ذكره في حواشي
 الفصول (قوله) لحاجتهم بالحديث
 يعني الذي طرحوه في شرح المختصر
 لحجته اي الصحابي لان قوله
 ليس بحجة (قوله) ولم يحسن الظن
 هكذا أي بان يعتقد ان ما حمل عليه
 هو المراد (قوله) امتنع العمل
 بروايته للقدح فيه (قوله) لغير
 ذلك، أي لغير الاعتقاد (قوله)
 بان يقال حالة مترددة الخ اي ومع
 التردد بين ما ذكره المؤلف عليه
 السلام يتم تحسين الظن به لغير ذلك
 الاعتقاد الاول من تلك الامور
 (قوله) بين خطأ في الاجتهاد
 وقوله الاخذ من الدليل يعني الذي
 تأوله وهذا كالتفسير لقوله الاجتهاد
 (قوله) من اجماع اهل المدينة لانه
 ينعقد الاجماع عنده كاسبق (قوله)
 وان ارادوا عطف على قوله ان ارادوا
 (قوله) تجوز كون المراد يعني
 بغير اعتقاد لذلك ولا جزم به كما
 في الطرف الاول (قوله) فذلك أي
 التجوز لا يقتضي وجوبه اي
 وجوب كون المراد ما حمل عليه

(قوله) هل يكفي الظن في نقله
 أي المتحصل من خبر الاحاد اه
 (قوله) كحل لحم الارنب، ينظر
 كيف التمثيل بهذا هذا القمم وهو
 ما حكم به العقل مشروطاً اه
 عن خط شيخه

معرفة وجه لمذهب الصحابي فالاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه وذلك لانه لا يخالف
الظاهر الا لوجه لانه الظاهر من دينه فاذا لم يكن فيما نعرفه من النصوص ووجوه
الاجتهاد ما يقتضى ذلك التأويل علمنا انه علم بالضرورة قصد النبي ﷺ واطلع على
نص جلي لا مسامح للاجتهاد فيه ولا يجوز ان يجوز عليه كون تأويله عن ظاهر محتمل
لان الظاهر من دينه يمنع من ان لا ينقل الحديث المحتمل لانه لا يأمن ان يكون
اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده وهذا الاستدلال واه لما عرفت من الاحتمالات
ولو سلم لزوم مثله في اكابر التابعين (١) والفقهاء ولا قائل به (٢) (و) اذا روى الصحابي
حديثاً بمحتمل لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه المحتملة (٣) فنقول (الظاهر حمله للمحمل
على احد محتمليه لقريئة) معينة له (٤) قال بعض الاصوليين ولا نعرف خلافاً في
وجوب حمل الخبر المحمل على ما حمله عليه اذ اوى وذلك انه ﷺ لا ينطق بالمحمل
ويخفيه عن البيان بقول او فعل والصحابي المشاهد اعرف بذلك (٥) من غيره فوجب
الحمل عليه اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال
فانه يجب عليه اتباعه . **مسئلة** اختلف في حكم (خبر الواحد) اذا ورد (فيما

تعم (٦) به البلوى) اى فيما تمس اليه الحاجة في عموم الاحوال وذلك (كلو ضوع من
مس الذكر) فانه روي عن بسرة (٧) بن صفوان ان النبي ﷺ قال من مس ذكره
فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابوداود واثرمذى والنسائي وابن ماجه والحاكم،

وقال عبد الجبار ان لم يكن لذلك التأويل وجه سرى أنه علمه من قصد الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم وجب اتباعه والا وجب النظر وهو قول ابى الحسين البصرى وهو عندي قوى اه
ونحوه ايضا في شرح التحرير لابن الهمام ولفظه وقال عبد الجبار وابو الحسين البصرى ان علم
أن الصحابي انما صار الى تأويله لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجب العمل به
وان جهل ذلك وجاز كونه لدليل ظهر له من نص أو قياس أو غيرها وجب النظر في ذلك الدليل
فان اقتضى ما صار اليه صير اليه والا وجب العمل بالظاهر اه (١) يقال الفرق بين الصحابي
والتابعي ظاهر اذا سمع ما شاع مشافهة فهو اعرف بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومراده
بخلاف التابعي واذا لا يأمن أن يرويه الصحابي للتابعي بالمعنى فتأمل وستأتى قريباً إشارة اليه
فيما حمل عليه المحمل اه والله اعلم (٢) قد نقل الخلاف في البحر المحيط للزركشى عن امام
الخرمين اه (٣) كالقرء يحمله على احد محتمليه اه عضد (٤) فلو لم يعلم ارادة الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم لذلك المعنى لا تمتنع عمله عليه اه غاية الوصول (٥) في جمع الجوامع وشرحه للمحلي
مالفظه وتوقف الشيخ ابواسحق اشيرازى حيث قال فقد قيل يقبل وعندى فيه نظر لاحتمال
ان يكون حمله عليه لموافقة رأيه لا لقريئة اه (٦) قال في تحرير ابن الهام
مالفظه مسألة خبر الواحد فيما تعم به البلوى اى يحتاج الشكل اليه حاجة متأكدة مع كثرة
تكرره اه المراد (٧) روى حديث بسرة عن جماعة من الصحابة عن ام حبيبة عند ابن ماجه
والاثرم وصححه احمد وابو زرعة وعن ابى هريرة بلفظ من افضى بيده الى ذكره ليس دونه

(قوله) فالاجتهاد أي يحمل على
الاجتهاد من الصحابي فلا يجب
العمل به (قوله) عن ظاهر اي لا عن
نص جلي (قوله) لما عرفت من
الاحتمالات يبنى الثلاثة المتقدمة
المتعدد حاله بينها كما عرفت لكن
قولهم لان الظاهر من دينه ينبغي بعض
تلك الاحتمالات (قوله) قال بعض
الاصوليين صرح بنسبته الى هذا
البعض لانه حكى في الفصول
الخلاف فيه (قوله) فيما تعم به البلوى
قد مر تفسيره

والصحيح أنه (مقبول) (١) وهو قول الاكثر (خلافاً لبعض الحنفية) كالشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري (لنا عموم الدليل) الدال على وجوب العمل بأخبار الآحاد (و) لنا أيضاً (قبول الامة له في تفاصيل الصلوة) وغيرها من سائر التكليف، احتج المخالفون بأن العادة تقضى في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه (و) الجواب (لانسلم قضاء العادة بتواتره) (٢) لما علم من عمل الامة بها (٣) في جميع الاحكام الشرعية، قالوا لو صح العمل بها (٤) لوجب عليه (٥) ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس، قلنا لا نسلم الوجوب وابطال (٦) الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله كل شرط يفسد الصلوة (٧) وهو ركن فيها يجب ظهور نقله كالقبلة التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلاة وما يعرض فيها وليس بشرط كتحريم الكلام في الصلاة لا يجب نقله عاماً (٨) ولا يجب شياع نقل صفة المنقول تواتراً كوجوب الوتر

ستر فقد وجب عليه الوضوء عند احمد وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده بزيادة وإنا امرأة مست فرجها فلتتوضأ رواه احمد أيضاً وعن جابر عند الترمذي وابن ماجه والأثرم وعن زيد ابن خاله عند الترمذي أيضاً واحمد والبخاري وعن سعد بن أبي وقاص عند الحاكم وعن ابن عباس عند البيهقي وعن ابن عمر عند الدارقطني والبيهقي وعن طلق بن علي عند الطبراني وصححه وعن الثعمان بن بشير وانس وابي بن كعب ومعاوية بن حيدة وقبيصة عند ابن مندة وعن اروي بنت انيس عند الترمذي اه (١) قال في الفصول فان قلت إذا كان ذلك رأى أثمتنا فيما بالهم لا يتوضئون من مس الذكر قلت لأنه طارؤه حديث طلق بن علي قال قال رجل سمعت ذكرى أو قال الرجل يس ذكره عليه وضوء فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا إنما هو بضعة منك أخرجه احمد والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان قال ابن المديني وهو أحسن من حديث بسره وتعضده روايات أخر عن علي عليه السلام وأيضاً فأجمعت الآل على ان مسه لا ينقض الوضوء اه منه ومثله في شرح النسائية لجفاف اه (٢) قال انعمت مامعناه كيف ساغ للحنفية ان يعملوا بالقياس ولم يعملوا بأصله وهو خير الاحاد وأيضاً قد عملوا بحديث تنقض الوضوء بالقهقهة والقصد والحجامة فتقوم عليهم الحجة اه (٣) أي بأخبار الآحاد اه (٤) قال القرشي في العقد قالوا لو كان حقاً لأشاعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيمنقل متواتر أخفاة الا يبلغ من كلفه قلنا يجوز الا يشيعه عليه السلام ولا يكلف به الا من بلغه ويرد السؤال فيما لا نعلم به البلى اه قال أبو الحسين في المعتمد ما نعلمه ولو وجب ما ذكره فيما نعلم به البلى لوجب فيما لا نعلم به البلى لأن ما لا نعلم به البلى يعلم وقوعه وان كان وقوعه نادراً في احاد الناس كارتطاف في الصلاة فيجب في الحكمة اشاعة حكمه خوفاً من الا يصل الى من اتبلى به فيضيع النرض اه (٥) أي الشارع اه (٦) قال أبو الحسين في المعتمد وقولهم اذا عم البلى بالحكم وجب في الحكمة اشاعته باطل لأنه إنما يجب ذلك لو لم يكن للكتفين العلم مع العمل اولزمهم العمل على كل حال فاما اذا لم يعلم بالشرط ان يبلغهم الخبر والالم يلزمهم فليس في ذلك تكليف مالا طريق اليه اه (٧) أي تركه وقوله كالقبلة، في حاشية ليست بركن لأنها غير داخلة في الصلاة اه (٨) اذ لا يعم به البلى اه

(قوله) مقبول وانما لم يعمل اصحابنا بحديث مس الذكر لمعارضته بحديث طلق الا انه هو بضعة منك أخرجه احمد والترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان وتعضده روايات أخر عن علي كرم الله وجهه (قوله) فيمن بلغه والتبليغ قد حصل بخبر واحد (قوله) وما يعرض فيها عطف على شرط ويحتمل عطفه على كل شرط (قوله) كتحريم الكلام في الصلاة لعل هذا عندهم فان عدم الكلام عندنا شرط في صحة الصلاة (قوله) كوجوب الوتر، فان ثبوت الوتر قد نقل تواتراً وإما

(قوله) الا انه هو، في شرح الفصول لا انه هو الخ أخرجه احمد الخ اه ح عن خط شيخه

ولا شياع نقل الوضوء من الرعاف ولا التوضؤ من القمبة لأن ذلك ليس مما تعم به البلوى لندرتها ويرد عليه أن وجوب الوتر مما تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه وتواتر نقل الوتر غير مفيد لأن عموم البلوى بوجوبه وهو لم يتواتر وإن القى الرعاف في الصلاة مما تعم به البلوى وكون مس الذكر اعم منهما لا يطل عمومهما .

مسئلة

اختلف في اخبار الاحاد اذا وردت فيما يوجب حداً او قصاصاً او مقداراً كابتداء النصب (١) والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله وأكثر الحنفية الى انه لا يقبل فيها خبر الواحد (وهو) عند الاكثر (مقبول في الحدود والمقادير) (٢) ونحوها وذلك لما تقدم (٣) من عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الاحاد (قيل) في الاحتجاج المذهب للماتنين خبر الواحد محتمل للكذب ولو على جهة السهو (٤) والغلط وحيث لا يكون (الاحتمال شبهة) (٥) وقد جاء من رسول الله ﷺ انه قال ادروا الحدود (٦) بالشبهات اخرجها ابن عدي عن ابن عباس مرفوعاً وقدرى عن ابن مسعود موقوفاً وعن عمر بن عبد العزيز مرسلاً فوجب ان لا يثبت بها حد اصلاً وايضاً في شرع الحدود والمقادير تقدير لا يعقل عنه فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات (٧) (قلنا) في الجواب عن الاول كون الاحتمال شبهة (ممنوع) بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال (كالشهادة وظاهر الكتاب) فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب

صفته كالوجوب فلا (قوله) كابتداء النصب بخلاف ما قد ثبت منها فان الحنفية يقبلون خبر الواحد في النصاب الرائد على خمسة اوسق لانه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل فاذا ماتت الامهات في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على اولادها فلا زكاة عندهم في الادلاء مع شمول الحديث لما ذكره في شرح الجمع

(١) وكذا في المعيار قال صاحب القسطاس هذا لفظ الجوهرة قال بعض شراحها يعنى بذلك لوورد خطاب بخبر احادى ان نصاب الخفراوات مائتا درهم وكذلك نصاب اموال التجارة ثم قال ويلحق بذلك كل شيء ورد الخبر بتقديره كتقدير الدية وتقدير الحدود وغير ذلك من الاعداد اه بلفظه (٢) فلو ورد خبر احادى بأن من قبل امرأة او اتاها في دبرها حد قبل اه قسطاس (٣) من انه عدل جازم في حكم ظنى فوجب قبوله اه عضد (٤) الاولى اسقاط لو لان خبر الواحد لا يقبل الا من عدل فلا يجوز عليه الكذب الاسهوا او غلطاً لا محذوراً واقتراء اه وهي احتمال الكذب فلا يقام الحد بخبره ، فلنا المراد بالشبهة التي بها تدرى الحدود ما كانت (٥) في نفس السبب لافي المثبت للحكم السبب والاى وان لم يكن كذلك بأن يراد ما في المثبت وغيره او في المثبت فقط انتفت الشهادة اذ احتمال الكذب فيها موجود والتقى ظاهر الكتاب أى الاستدلال به اذ احتمال التخصيص والاضمار والجناس قائم واللازم باطل اه من التحرير وشرحه والله أعلم (٦) واجيب بأن المراد درء فعل الحد لادراء الحكم فان الاحكام متساوية الاقدام في خطاب الله لان سبب نسبتها اليه واحد اه جلال (٧) قال في القصول في بحث القياس فلا يقاس على ما عدل به عن سنن القياس نحو كون الصلوات خمساً وتعيين عدد ركعاتها وسجوداتها ووقت الصوم وصفات مناسك الحج ووقته وموضعه وتفصيل نصب الزكاة وانحصار حل السكاح في اربع والطلاق في ثلاث ، ويسمى الخارج عن القياس ، والسؤال عن علة محظور وفيه قال القاسم عليه السلام السؤال بالعميات في الشرعيات زندقة اه

(قوله) فلقوة احتمال الخطأ فيه، أي ﴿١١٢﴾ في القياس جمل المؤلف عليه السلام قوة احتمال الخطأ هنا بياناً بطلان اللازم

ليتم استدلال المخالف ومقتضى ذلك تمام الملازمة وفي الجواب جعلها رداً على هذا الاستدلال بياناً للفرق بين الخبر والقياس ومقتضى ذلك عدم تمام الملازمة قالوا بين بطلان اللازم بغير ذلك لكان احسن (قوله) محل اجتهاد، أي الخبر ظني والقياس ظني والظن يختلف باختلاف الامارة فتدقوى الظن بالخبر لعدالة الراوي وشدة ضبطه وقرب عهده وقد يقوى الظن بالقياس بعكس ذلك (قوله) لا قطع بالحكم، يعني الذي في الفرع لاحتمال ان يكون خصوص الاصل جزءاً من العلة (قوله) ولذلك اي ولاجل ان النص على العلة لا يستلزم القطع بحكم الفرع (قوله) انكره أي انكر هذا القياس المنصوص على علته منكر القياس ولو كان حكم الفرع منصوصاً عليه لم ينكره

(قوله) بياناً للفرق بين الخبر والحكم بين الفرق بزيادة القوة لانهما مشتركة بين القياس وخبر الواحد فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) لاحتمال ان يكون خصوص الاصل الحكم، شكل عليه وعليه ما نقله ما جعله القاضي سنداً للمنع ينافي قول ابني الحسين من كون العلة منصوصاً عليها لان النص على العلة يفيد بانها بسيطة فتأمل ولعل سند المنع ما يأتي في قوله مسألة النص على العلة غير كاف في التعبد به فتأمل من قوله الجواز كونه مجرد الاتقياس والقبول الحكم اهـ عن خط شيخه (قوله) أي انكره هذا

قائم ولم يعد شبهة، قالوا انما لم تعتبر الشبهة في الشهادات لدلالة النص القطعي على العمل بها، قلنا كذلك ايضاً لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية (قيل) في الاحتجاج لمذهب المذاهب ايضاً (لو ثبتت به المقادير) كالحسود وابتداء النصب والكفارات (لثبتت بالقياس) واللازم باطل اما الملازمة فلان اثباتها مع قيام الاحتمال اثبات بالظن وهو يحصل بالقياس واما بطلان اللازم فلقوة احتمال الخطأ فيه (قلنا) لزوم ثبوتها بالقياس (ملتزم) (١) كما يجي في القياس ان شاء الله تعالى ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة لا يمكن الفرق بان احتمال الخطأ في القياس اقوى كما يجي ان شاء الله تعالى او بان المقادير لا يعقل معناها والقياس مفتقر الى تعقل المعنى **مسألة** اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن

تخصيص احدهما بالآخر او تأويل احدهما دون الآخر وجب التخصيص والتأويل جمعاً بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء في المقدم منهما فقال (الاكثر) من الناس كاستننا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر اصحابه وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري واكثر الحنفية ان (مخالف القياس من كل وجه مقدم) على القياس فلا يسلم بالقياس معه (وقيل) المقدم عند التعارض (القياس) وهو مذهب مالك (٢) واصحابه (وقيل محل اجتهاد) فان غلب على ظن المجتهد ان الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا حكمه ابو الحسين عن بعض الاصوليين واعتمده بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزة عليه السلام (وقيل) وهو اختيار ابني الحسين البصري (ان ثبتت العلة بقطعي) اي ان كانت العلة الجامعة في القياس منصوصاً عليها بنص قطعي (فالقياس) مقدم مصيراً منه الى ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون مقطوعاً والخبر مظنوناً وقد يمنع استلزام القطع بالعلية للقطع بالحكم ولذلك انكره منكر القياس ولو سلم فأنما يتم اذا كان وجودها في الفرع مقطوعاً به (٣) وظاهر الدعوى العموم فلم يطابقها الدليل (والا) تكن علة القياس

(١) سيجي له انها أعنى المقادير لا تثبت به اتفاقاً فلهذا يادر الى التيسام أه سيدى العلامة محمد بن اسمعيل الامير (٢) عند غير الحنفية وعندهم غير ملتزم والفرق لهم بين خبر الواحد والقياس في هذا بأنه أي الحد بلزوم كمية خاصة لا بدخاها الرأي بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه تعيين الكميات وغيرها اهـ تحرير وشرحه (٢) الا انه أستثنى أربعة احاديث فقدمها على القياس حديث غسيل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصرة وحديث العرايا وحديث القرعة اهـ شرح التحرير لابن الهمام والله أعلم (٣) في الفصول، ابو الحسين ان كان اصل القياس وعلة وجودها في الفرع معلومة فهو الاولى اهـ وهذا تصريح بان أبا الحسين يشترط قطعية وجدانها في الفرع قال السيد صلاح في شرح الفصول بعد اراد هذا الكلام

منصوصاً عليها بقطعي فلما ان تكون منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين حكم
الاصل اما ان يكون ثابتاً بدليل قطعي اولا (فان كان الاصل قطعياً) اى ثابت الحكم بدليل
قطعي (فالاكتفاء) يجب الرجوع اليه فان قوي عند المجتهد امارة القياس وكانت تزيد
عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير اليه وان كان ضبط الراوي وعدالته
تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير الى الخبر (والا) يثبت حكم الاصل
بقطعي بل بظني (فالخبر) مقدم على القياس نظراً منه في المنصوصة بظني الى استواء النصين
في الظن واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف
النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلما
يجب من ان احتمال الخطأ في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد
(وقيل) (١) وهو اختيار ابن الحاجب (ان ثبتت العلة) الجامعة في القياس (لا بنص راجح
على الخبر) سواء ثبتت بنص مساوٍ لخبر في القوة او بنص مرجوح او بالاستنباط
(فالخبر) مقدم على القياس (والا) يكن الامر كذلك بل ثبتت بنص راجح على
الخبر سواء كان ذلك القياس قطعياً او ظنياً فلما ان يكون وجودها في الفرع قطعياً اولا
(فان وجدت في الفرع قطعاً فالقياس) مقدم (والا) توجد فيه قطعاً بل ظناً (فالوقف) (٢)
احتج (الاولون) وهم القائلون بتقديم الخبر على الاطلاق بانه (شاع في الصحابة) (٣) ترك

(قوله) الى استواء النصين،
هذا حاصل في الاول وهو
حيث كان الاصل ثابتاً بقطعي

القياس، الضمير في انكره الى
الاستلزام لا الى القياس فتأمل امح
عن خط شيعه قد شكل على قوله
الضمير الخ فتأمل

(قوله) هذا حاصل في الاول الخ،
يحقق قاييسها مستويان في الظن
مع ثبوته بقطعي والخبر أحادي ظني
فأراد هنا بالاستواء حيث كان
الحكم والعلة ظنيين اذ لا استواء
مع قطعية الحكم اهـ حسن بن يحيى

ما لفظه وهذا ما لا ينبغي ان يخالف فيه لان هذا القياس يقتضي القطع وخبر الواحد يقتضي
الظن ومقتضى القطع مقدم على مقتضى الظن اهـ ولا اعتبار بخلاف منكر القياس اهـ
(١) قال في تحرير ابن الهمام وشرحه ما لفظه والختار عند الآمدي وابن الحاجب والمصنف ان
كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ثبوتاً اذا استويا في الدلالة او دلالة اذا
استويا ثبوتاً وقطع بها أى العلة في الفرع قدم القياس قال السبكي لا يلزم من ثبوت
العلة راجح والقطع بوجودها ان يكون ظن الحكم المستفاد منها في الفرع أقوى
من الظن المستفاد من الخبر لأن العلة عندكم لا يلزمها الاطراد فربما يخاف الحكم عنها
لما نفع الخبر المختص بهذا الفرع خصوصاً اذا كانت العلة تشمل فروعاً كثيرة قال الشارح هذا
ذهول عن موضع الخلاف فانه ما اذا تساوى في العموم والخصوص كما سيصرح به فتأمل اهـ
وجه التأمل ان اعتبار المساواة فيما سيصرح ليس بين العلة والحكم بل الخبر والقياس فكان
الاولى على الاعتراض، وان ظنت العلة في الفرع فالوقف متعين بمعنى اذا لم يكن هناك ما يرجح
احدهما والا تكن العلة ثابتة راجح بان تكون مستنبطة او ثابتة بنص مرجوح عن الخبر او مساوٍ
له فالخبر مقدم ولا بعد في كون هذا التفصيل اظهار مراد لاختلاف المذكور في هذا المختار
لا ينبغي ان يقع فيه اختلاف وقال فخر الاسلام اذا كان الراوي من المجتهدين كالحقلاء الراشدين
قدم خبره على القياس وقال ابن ابان ان كان ضابطاً غير متساهل فيما يرويه قدم خبره والا فهو
موضع اجتهاد اهـ (٢) عن القول بقبول الخبر او عدمه لتساوى القياس والخبر حيثئذ اهـ محلى
(٣) لكن يقال المدعى بقبول الخبر المخالف للقياس والاستدلال بأنه شاع في الصحابة ترك
الاجتهاد بالخبر وانت خبير بأن المدعى لا يوافق الدليل فينظر قال الدوايري المذكور في ذلك

الاجتهاد) والعمل (بالخبر) فن ذلك ترك عمر القياس لخبر حمل بن مالك في إيجاب الغرة في الجنين لقوله فيه لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه برأينا أي بالقياس وترك القياس أيضاً في تفريق دية الإصابع على قدر منافعها إلى خبر عمرو بن حزم كما تقدم، وما كان براه من عدم توريث الزوجة (١) من دية زوجها إلى خبر الضحاك وقد سبق أيضاً، وترك أبو بكر رأيه في حرمان الجدة إلى خبر المغيرة ومحمد بن مسامة، وروى أن عمر لما جاءه قاضي دمشق قال له كيف تقضى قال أقضى بكتاب الله قال فإذا جاء ما ليس في كتاب الله قال أقضى بسنة رسول الله ﷺ قال فإذا جاء ما ليس في سنة رسول الله ﷺ قال اجتهد رأيي وأمر جلسائي فقال له عمر أحسنت، وروى عن عمر أيضاً أنه لما بحث شريحاً على قضاء الكوفة قال انظر ما تبين لك في كتاب الله تعالى فلا تسأل عنه أحداً وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب الله فإن أتاه أمر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى رسول الله ﷺ فإن أتاه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله ﷺ فليقض فيه بما قضى به الصالحون فإن أتاه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله ﷺ ولم يقض فيه الصالحون فإن أتاه أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله ﷺ ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيه، والأنا في هذا كثيرة تشهد بها كتب السير ثم إنه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن الاجتهاد إلى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس (٢) وتكرر (من غير تكبير) من أحد فكان إجماعاً وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس فن ذلك رد ابن عباس خبر أبي هريرة وهو قوله ﷺ توضع أمانا مست النار وقوله لا تتوضأ بماء الحميم (٣) فكيف تتوضأ بماء غيره تتوضأ ورد هو أيضاً وعائشة خبر أبي هريرة إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها فإنه لا يدري إن باتت يده منه ويسمى قبل أن يدخلها فقال لا كيف نصنع (٤) بالمهراس إذا كنت فيه ماء ولم ندخل فيه

(قوله) بما قضى به الصالحون لعل المراد بهم أهل الإجماع (قوله) ثم إنه شاع الخ، قال الدواري المذكور في ذلك مسائل اجتهادية لا قياسية إلا أن الحكم والخلاف واحد فن قدم الخبر على القياس قدمه على الاجتهاد ومن قدم القياس على الخبر قدم الاجتهاد عليه (قوله) وقوله له عطف على رد ابن عباس (قوله) ولم ندخل فيه

مسائل اجتهادية لا قياسية إلا أن الحكم والخلاف واحد فن قدم الخبر على القياس قدمه على الاجتهاد ومن قدم القياس على الخبر قدم الاجتهاد عليه أه والله أعلم (١) في نسخ المرأة أه (٢) ولم يعلم أن أحداً منهم رجع عن الأخذ بموجب الخبر لأجل قياس هدى إليه أو دل عليه أه تحرير العنسي وذكر فيه معنى ما ههنا من أن رد بعضهم الخبر لأجل القياس بل اتهمه الراوي أو الأمر رجع إلى متن الخبر بأن يعارضه ما هو أقوى منه أه (٣) من إضافة الموصوف إلى الصفة وقيل بل الحميم الحما والمهراس حجر عظيم منقور يصبون فيه الماء للوضوء أه وفي منتهى السؤل والامل وهو حجر منقور يدق فيه ويتوضأ منه أه (٤) قال القرشي في العقد ليس في هذا أنه ترك الخبر وأما وصف عظم المشقة بالعمل عليه وإن سلمنا أنه تركه لكن لا للقياس بل لأنه لا يمكن الأخذ به من حيث لا يمكن

اليده (١) (و) الجواب ان (رد بعضهم الخبر) كما ذكره (لامرير جمع الى الراوى) (٢) لارتياب فيه اما لعدم ضبط او غيره فقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما سبق على ان الحديث الاول قد روى خلافه واعل ابن عباس علم انه (٣) مذبذب ، (و) احتج الاولون ثانياً بأنه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي ﷺ احداً عليه لكنه اقر عليه فكان واجباً وذلك (لحديث معاذ) (٤) المتلقى بالقبول وسيجي ان شاء الله تعالى (و) احتجوا ثالثاً بقوله (لانه) أى خبر الواحد (أصل) للقياس ومستقل بنفسه في افادة الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بها (والقياس فرع) للخبر الاحادى كما هو فرع لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه في افادة حكم فلو قدم القياس على الخبر لكان تقديم الفرع على الاصل وهو باطل ، (و) احتجوا رابعاً بقوله (لقلة مقدماته) أى الخبر لانه مجتهد فيه في أمرين (٥) في عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس مجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل (٦) ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبراً آحادياً والاوجب الاجتهاد في الامور الستة مع الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعاً وذلك لان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطأ فيه أقوى والظن الحاصل به اضعف ، وعورض بأن الاحتمال في القياس اقل فكان اولي وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار

اليده، يعنى لتنجاستها على مقتضى خبر ابى هريرة

قلب المهراس وان سلمنا انه تركه للقياس لكن قول الواحد ليس بحجة سيما وقد انكر عليه ابو هريرة فقال يا ابن اخي اذا حدثتكَ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحديث فلا تضرب له الامثال اهـ (*) في غاية الوصول حكاية لقول ابن عباس السنا نتوضاً بقاء الجماع اهـ (١) اى ونحن ممنوعون من دخول اليد فيه اهـ (٢) في منتهى السؤل والامل ، واذا ثبت ان رد خبر ابى هريرة لم يكن لسكونه خبر الواحد بل كان لظهور فساده فلا تنتهض مخالفتهم بقصاً على ما دعيناها من انعقاد الاجماع فيثبت المطلوب اهـ (٣) قال القاضى عبدالله بن زيد العنسى في تحريره انما رد ابن عباس خبر ابى هريرة لانه وجد الاخبار المتظاهرة بخالفه له من حيث روى هو وغيره ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اكل كنف شاة ولم يتوضأ وقام الى الصلاة اهـ (٤) في تلخيص ابن حجر ما يدل على ضعفه ، وقال عن بعضهم ان امام الحرمين قد سهى فيه سهواً بليغاً وقول امام الحرمين انه صرح به في الصحاح غير صحيح وفيه كلام كثير وقع عن بعضهم انه لم يثبت الا من طريقين فقط ضعيفتين ايضاً اهـ والله اعلم (٥) يقال ان كان الراوى واحداً فليجتهد فيه امران وان كان اكثر فهو اكثر اذ يحتاج كل واحد الى تحشم نظر رائد على ما يحتاج اليه الاول قطعاً وكون العدالة نوعاً مما يجتهد فيه لا يفيد اهـ (٦) عبارة مختصر المنتهى ونفي المعارض فيهما اعنى الاصل والفرع والمراد بالمعارض هنا المبين فلا يناقض قوله في كتاب القياس ولا يشترط نفي

العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار الدلالة التجوز والاضمار والاشراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ، والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك (و) اجيبه بأن الاحتمالات باعتبار العدالة والدلالة والحكم بعيدة جداً فلا تمنع الظهور على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك مبني على ما سيجي من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وتفصيل ستعرفه ان شاء الله تعالى وايضاً فيأتي مثله في القياس اذا كان أصله خبراً أحادي ومالك لا يفصل فيقدم القياس مطلقاً و ابو الحسين وابن الحاجب يقدمان القياس اذا ثبتت علته بنص قاطع أو راجح على الخبر وان كان حكم أصله ظنيّاً ثابتاً بخبر أحادي، هذا ما تمسك به القائلون بتقديم الخبر على القياس على الاطلاق وما يرد عليه (وتؤخذ متمسكات باقى الاقوال بما ذكرناه) استدلالاً واعتراضاً اما القائلون بتقديم القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول (١) والدليل الرابع فتكون المعارضة دليلاً والدليل معارضة واما القائلين بأنها اجتهادية فيسدي استظهار المعارض من الجانبين (٢) واما المفسلون فيأخذون فيما يقدم فيه الخبر بما احتج به الاولين (٣) وفيما يقدم فيه القياس بما احتج به لمالك (٤) وفيما يجهلونه محل اجتهاد أو توقف بما ذكرناه (٥) لمن يقول بأنها اجتهادية على الاطلاق على أن لابي الحسين توجيهاً قد أشرنا اليه في أثناء تقرير مذهبه ولابن الحاجب توجيهاً حاصله الاخذ بأدلة الاولين فيما تقدم فيه الخبر وأما تقديم ما يقدم فيه القياس وهو حيث تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعياً فوجه الرجوع الى تعارض الخبرين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فيما يتوقف فيه وهو حيث ثبتت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني فوجه الرجوع الى تعارض الترجيعين، ترجيح خبر القياس كما هو المفروض وترجيح الخبر المعارض لقلة المقدمات فيه.

(قوله) بنص ناطع، عند ابى الحسين أو راجح عند ابن الحاجب (قوله) والدليل معارضة وهو رد الأحاد وقلة احتمال الخطأ في القياس (قوله) من الجانبين فيبطل الدليلان فيرجع الى الاجتهاد (قوله) بما احتج به لمالك ينظر في هذا الطرف الآخر (قوله) لمن يقول انها اجتهادية من استظهار المعارض من الجانبين (قوله) قد اشرنا اليه من قوله مصيراً منه الخ، وبقوله نظراً منه الخ وبقوله واما في المستنبطة فلما يجي الخ (قوله) كما هو المفروض ان العلة تثبت براجح

المعارض في الاصل والفرع اذ مراده بالمعارض ثمة وصف صالح لاعلمية لا تنافي الوصف المدعى علة كما سأحرره عند الانتهاء اليه ان شاء الله تعالى اه سبكي (١) وهو قوله وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخ، وقوله والرابع وهو قوله وعورض بأن الاحتمال في القياس أقل فكان أولى اه (٢) أى دليل كل ظاهر اه (*) في شرح الفصول ما لفظه القائلون بأنه محل اجتهاد قالوا القياس ظني والخبر ظني والظن يختلف باختلاف الامارات في القوة والضعف وقد يقوى الظن بخبر الواحد بعد التثبت وشدة ضبطه وقرب عهده ونحوه وقد يقوى الظن للقياس (بكس ذلك فيجب أن يكون بحسب ما رجح للمجهدين قلنا هذا لا يقاوم ما قدمنا اه وهو قريب مما اشار اليه المؤلف عليه السلام (٣) هو قوله سابقاً احتج الاولون بأنه شاع في الصحابة الخ، وقوله لولم يجب تقديم الخبر لما أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقوله ولأنه اصل الخ، وقوله وقلنا مقدماته اه (٤) وهو قوله وعورض بأن الاحتمال في القياس أقل فكان أولى الخ بل وقوله وعورض هذا الاستدلال بأنه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس اه (٥) وعبارة جحاف على الغاية اما متمسك القدمين

(قوله) والدليل معارضة، الاولى في العبارة وقوله فتكون المعارضة دليلاً اه عن خط شخية

(الباب الثاني) من ابواب المقصد الرابع

(قوله) وهو افعل ، فيجمع أمر على أمر بألف مقسوبة عن همزة أمر التي هي فاء الكلمة فلما جمع قلبت واواً فقبيل اوامر (قوله) ذن النون فاء الكلمة فليست همزة زائدة كهمزة افاعل فوزن نواه فواعل لا افاعل بخلاف اكلب فوزنه افاعل (قوله) للمجانسة أي لمجانسة أوامر (قوله) وهي ، أي المجانسة بمعنى مخالفة القياس لاجلها في اللغة كثير من ذلك انه يبدى ويعيد وقولهم لا دريت ولا تليت والقياس تلوت (قوله) كالجنس وليس جنساً حقيقة اذا الجنس ذاتي مقوم للماهية

(قوله) فليست همزة زائدة ، الظاهر أن الخبر محذوف والتقدير وجوده فتأمل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) من ذلك انه يبدى ويعيد ، بدأه من بدأ الثلاثي فمضارعه يبدأ اهـ ح عن خط شيخه (قوله) اذ الجنس ذاتي مقوم للماهية بل الظاهر أنه جنس كما ذكروا في تعريف القضية أنها قوله الخ فقلوا فالتقول جنس وأما قول المحشي اذ الجنس ذاتي مقوم للماهية فغير مسلم اذ المقوم انما هو الفصل كما هو المعروف في مظانه فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

وهو اول ابواب النوع الثاني منه (في الاوامر والنواهي) الامر والنهي وزنها فعل وغالب جمعه على افعال وفعول لكنه جاء جمعها على هذه الصيغة على خلاف القياس قال الجوهرى امرته بكذا امرأ واجمع الاوامر فقبيل جمع الامر على خلاف القياس فرقاً بينه وبين الامر بمعنى الحال فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي فجمع كجمعه وقيل في تأويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعال ثم جمع على افعال كما قيل في اكلب وهذا لا يتأتى في نواه فان النون فاء الكلمة لكنه جمع هذا الجمع للمجانسة (١) وهي في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انما أمره ونأهيه فيكونان جمعاً لهما جرياً على القياس ، وهو

﴿فصل﴾ عقده للاوامر فقال (لفظ الامر) الذي هو ألف (٢) ميم راء مختلف في معناه فالتخار انه (حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعماله للتبادر) عند الاطلاق (٣) والتبادر علامة الحقيقة فالتقول كالجنس (٤) لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب بالاشارة والقرائن لانها لا يسميان قولاً ، وقوله الانشائي يخرج الاخبار كقولك انا طالب منك كذا او موجب عليك كذا والمفردات لانها تسمى قولاً عند غير المنطقيين ، وقوله الدال على طلب الفعل يخرج

للقياس فهو المعارضة المذكورة وأما القائلون بالاجتهاد فلما عرف ان شيئاً من الأدلة المذكورة ليس قاطعاً وما لا قاطع فيه فهو محل اجتهاد وأما المفصلون فدليلهم في تقديم الخبر حيث يقدم ما ذكرناه وفي تقديم القياس حيث يقدم كونه في قوة خبر راجح قدم على معارضة الرجوح وفي الوقف حيث يجب تعارض الدليلين اهـ من شرحها (١) كقولهم الغدا يا والعشا يا فان جمع العشية عليه مقيس كسرية ورزية وأما الغدا يا فلهجانسة اهـ اسنوى (٢) أي اللفظ المنتظم من هذه الاحرف المسماة بألف ميم راء اهـ محلي على الجمع قال ابن ابي شريف في حاشيته اعلم أن الغالب في إطلاق اللفظ ان يراد به مما هو قد يطلق اللفظ والمراد به اللفظ نفسه كقولك زيد مبتداء وزيد زى ومقصود المصنف بقوله ام راء التنبيه على ان كلامه في الامر مراداً به لفظه لا معناه فلذا فسر به الشارح اهـ (٣) اذ المعلوم الجلى عند أهل اللغة العربية أنهم متى سمعوا قول القائل أمر في الاسم او امر في الفعل فانه لا يسبق الى افهامهم سوى ان التكلم اراد بذلك لفظة افعال على شرائطها بحيث لا يسبق الى افهامهم غير ذلك الا باقتراح قرينة نحو ان يقول لا بد من أمر لاجله تحرك الجسم فان قرينة الحال الدالة على انه لا يتحرك بقول القائل افعال على شرائطها ولا يؤثر فيه ذلك ذات على انه اراد بها غير القول المخصوص اهـ تحرير العنسى (٤) انما قال كالجنس لانه لم يذكر على طريقة التحديد بان يحمل على المحدود فلو قال الامر هو القول الخ لكان جنساً فيأمل والله اعلم اهـ من خط سيدنا الحسن بن محمد المغربي رحمه الله تعالى وفي حاشية اشارة

(قوله) ماذا تأمرون ، تقرير

الاستعلاء لوقوعه حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون لعنه الله وتقرير الجواب انه نزلهم منزلة من هو اعلى منه رتبة ونزل نفسه منزلة المتدلل المستعلي عليه فخطابهم بما يجسط به المستعلي كما يقول من اظهر لغيره امتثال امره وان لم يكن ذلك الغير مستعلياً عليه صرن بما شئت فاني متمثل بقوله تأمرون عباد عن تريدون من قبيل التجوز بالمسبب عن السبب ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول (قوله) وثبت عطف على قوله سابقاً فبطل (قوله) صاحب الملخص هو عبد الوهاب المالكي (قوله) واشترط بعض اصحابنا هو صاحب الفصول قد تقدم في مسئلة هل المندوب مأمور به ما يوضح به هذا المقام وقد ذكرنا في ما سبق ان المؤلف عليه السلام بنى هنا على خلاف ما سبق له هناك وان المؤلف عليه السلام بنى على ان امر الندب ثبت فيه قيد الاستعلاء وهو خلاف ما ذكره غيره

(قوله) هو صاحب الفصول ،

حيث قال وحد الصيغة طلب بقول إنشائي على جهة الاستعلاء والتختم وكلامه مبني على اتحاد الأمر ومدلوله فما فعله فهو صواب فلا وجه لاسقاطه فكلام شارح الغاية على القيود المذكورة من قوله فالقول كالجس الى اعتراضه على صاحب الفصول بزيادة قيد التختم مبني على الفرق بين مسمى الامر ولفظه كما لا يخفى وقد رجح ابن الامام اتحاد مدلول الامر

النهي (١) فانه دال على طلب الترك لا الفعل ، والترك غير فعل على الاصح ، وقوله استعلاء يخرج الالتباس والدعاء فانها لا يسميان امراً لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه والتدلل او الالتماس لا يسمى امراً له وان كان أعلى رتبة من مخاطب ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه يسمى امراً له وان كان ادنى رتبة منه ، ولهذا يصفون (٢) من هذه سبيله بالجهل والحق من حيث انه أمر من هو أعلى رتبة منه فبطل (٣) اشتراط العلو كما هو رأي جمهور المعتزلة وغيرهم واشترطه مع الاستعلاء كما هو رأي بعضهم وعدم اشتراطها كما هو رأي الاشعري واكثر اتباعه ، واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلاء (٤) بقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون مدفوع بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امراً (٥) ولا يوصف فاعله بكونه امراً وثبت اشتراط الاستعلاء وحده كما هو رأي ائمتنا عليهم السلام وابي الحسين البصري وابي اسحق الشيرازي وابن الحاجب واكثر المتأخرين ونقله صاحب الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره واشترط بعض اصحابنا (٦) مع الاستعلاء التحتم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي سيأتي انه حقيقة في الوجوب انما هو مسمى (٧) الامر الذي هو صيغة افعل

الى ان الماهية ليست بحقيقية بل اعتبارية اه (١) وتخرج سائر الانشاءات الالنداء وهو ظاهر اه (٢) قال صاحب جواهر التحقيق ما لفظه والتحقيق ان قوله اي العضد لندمهم الأدنى بأمر الاعلى تعليل اشتراط الاستعلاء وتعليل عدم اشتراط العلو اما انه تعليل عدم اشتراط العلو فلان العلاء يذمون الأدنى لسبب انه امر الاعلى فلو كان العلو شرطاً لما كان هذا امر أعندهم لوجوب استلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط لكنه امر عندهم قطعاً فعمل ان العلو ليس بشرط في الأمر واما انه تعليل اشتراط الاستعلاء فلان امر الأدنى للأعلى لو لم يكن فيه الاستعلاء لما استحق الذم فعمل ان الاستعلاء شرط في الامراه (٣) حاصله ان العلو هيئة في التكلم والاستعلاء هيئة في الكلام اه اسنوى (٤) في شرح الفصول ما لفظه احتج لاشعيرون بقوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون فأطلق الامر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء فيه اما العلو فواضح واما الاستعلاء فلو وقع في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون قلنا هذا يدل على ان الأمر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء اما في لغة العرب فلو سلمنا فهو مستشير لهم لامستأمر والتسمية مجاز من حيث كان المشير يأتي بصيغة افعل ومثله قوله امرتهم اسراً بمنعرج اللوى فلم يستبينوا النصح الاضحي الغد

أي اشرت عليهم برأيي فلم يعملوا إصابته الاضحي الغد (٥) وفيه ان لأصل في الاطلاق الحقيقة ولا نسلم القطع فيما ذكر ان اراد التسمية اللغوية وان اراد العرفية فسلم لكن لا ينبغي كونه حقيقة في الطلب بدون الاستعلاء اه الشيخ لطف الله (٦) الرصاص صاحب الجوهره (٧) فلا يلزم من كون المسمى الذي هو صيغة افعل مثلاً حقيقة في الوجوب ان يكون الاسم الموضوع له وهو لفظ الامر الذي هو امر حقيقة في الوجوب لجواز ان يكون امراً

وكلامنا الآن في لفظ الامر لاني مسماه فيها مسئلتان مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف النهي وهو بناء على ان الترك (١) فعل والمختار خلافة كما سبق (٢) الاشارة اليه ، اذا عرفت ذلك فما ذكرناه من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه (٣) وانما الخلاف في أنه هل له معنى آخر غير ما ذكرناه يطلق عليه حقيقة أم لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه (٤) لما ذكرناه من التبادر عند الاطلاق ولان حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى (وقيل) بأنه (مشترك بين ذلك) (الغنى) (٥) الذي عرفته (و) بين (الشأن) نحو ان وراء الموت أمراً عظيماً (٦) والغرض (والداعي) نحو الامر ما جند قصير أنفه اي لغرض وداع (وجهة التأثير) كقولهم لا بد من أمر لاجله كان الجسم متحركاً اي معنى مؤثر فيه وهذا قول الامام يحيى بن حمزة وابي الحسين البصري (٧) والشيخ الحسن الرضا قالوا وانما كان حقيقة (التردد فيها) أي

(قوله) من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه لعله اراد ان كون الامر حقيقة في القول متفق عليه وهذا كما في الفصول ويرد عليه ما ذكره في شرح الجوهرية من ان بعض المجبرة من ثبت الكلام النفسي يجعله حقيقة في الكلام النفسي مجازاً في القول وقد ذكره أيضاً في الفصول واجاب في حواشي الفصول بان ما ذكره هذا البعض قول مردود وحادث فلم يعتد به

موضوعاً للمسمى الذي هو صيغة افعال المستعمل في حقيقة كالوجوب ومجازه كالندب اه والله اعلم (١) وزاد في الحد من بني على ذلك فعلا غير كف ورد عليه كف نفسك فانه أمر بالكف وأجيب عنه بان المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق فيدخل الكف فان في نحو الكف طاب فعل غير كف عن الكف الذي هو مأخذ الاشتقاق ويخرج لا تكف فان المطاوب فيه الكف عن الكف لكن رد عليه نحو كف عن الكف الا أن يراد غير كف عن مأخذ الاشتقاق من حيث هو مأخذ الاشتقاق اه منقولة (٢) قد تقدم أن المكف به في النهي فعل هو الكف وهو مخالف لما هنا كما ترى اه منقولة هذا غير مخالف لما تقدم لانه انما حكى قوله فيما تقدم قيل المكف به في النهي فعل هو الكف عن جمهور الاشعرية وابي على الجبائي وابي القاسم الباخي ومن مهم كما تقدم ولم يجهز به بل صرح بعدم اختياره حيث قال ولا نسلم أنه ليس اثران استمراره يصلح لذلك اه (٣) وههنا بحث وهو أنه ان اريد بالقول النفسي واللفظي كلاهما لم يكن ذلك اتفاقاً لخلاف المعتزلة في النفسي وان أريد به اللفظي فقط فاللفظ مخصوص انما هو صيغة افعال ونحوها مما يؤدي معناها ولا اتفاق على كونه حقيقة فيها مطلقاً ولا مقيدة بوجوب الخلاف من يرى انها حقيقة في الندب مجاز في الوجوب ولا ندب لخلاف من يرى انها حقيقة في الوجوب اه شرح مختصر للجلال (٤) فان قيل ما العلاقة قلت الظاهر أنه لما كان الشأن العظيم باعثاً على الفعل فان العاقل اذا علم أن بعد الموت شيئاً عظيماً حمل ما بعده شأبه افعال مثلاً في البعث عليه فاستعمل فيه ما دل عليه بحسب الوضع وهو لفظ الامر مجازاً فهو فيه استعارة وقس عليه الغرض وجهة التأثير والله اعلم اه من انظار سيد محمد بن زيد بن الحسن رحمه الله تعالى (٥) اشتراكاً لفظياً اه (٦) وامر فلان عظيم أي حاله وشأنه فيدخل فيه افعاله وغير افعاله لما علم أن لفظة الامر لا تفيد ذلك الا من قبيل دخولها تحت ما يفيد من الشأن اه من تحرير العنسى رحمه الله (٧) قال ابو الحسين في المعتمد بعد أن حكى الخلاف مالم يذهب الى ان قول القائل امر مشترك بين الشيء والصفة والطريق وبين القول بخصوص يبين ذلك أن القائل اذا قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور اراد كما أنه اذا قال ادرك لم يدر ما الذي اراد من الرؤية والحقوق فاذا قال هذا امر بالفعل أو امر فلان مستقيم أو قال قد تحرك هذا الجسم لامر من الامور عقل السامع من الاول القول بخصوص ومن

والصيغة في مسألة هل المندوب مأمورة بما هنا مناض لما سبق وقد نبه على ذلك ميلان رحمه الله وقد حاول المحقق الايهري الفرق بين المسئلتين بما لا يصفو مشربه عن الكدر كما حققناه في القواصل فليرجع اليه اه سيدى استماعيل بن محمد اسحق رحمه الله

في هذه المعاني الاربعة (عند الاطلاق) للفظ الامر فلا يسبق شيء منها الى الفهم (١)
(ورد بالمنع) لما ذكره اذ لا شك في تبادل المعنى المتفق عليه (٢) كما حققناه (وقيل) انه
مشارك (بين الثلاثة الاول) من المعاني الاربعة وهو قول صاحب الجوهرية ونسبه
الى الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام اخذه من كلامه عليه السلام
في صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام من يقول بانه حقيقة في الاربعة
المعاني وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم وامام من لا يعلم (٣) ذلك
فهو لا يخطر بباله عند اطلاق اللفظ فضلاً عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك، وحجة
هؤلاء، اما على كونه حقيقة في الثلاثة المعاني فلما ذكرناه من حجة اهل القول الثاني
واما على كونه غير موضوع للمعنى الرابع فذلك (لاختصاص الرابع بالعلماء) كما ذكره
الامام المنصور عبد الله بن حمزة عليه السلام (وقيل) انه مشترك (بين القول (٤))

(قوله) في تبادل المعنى المتفق عليه
يعني دون غيره ليتم المطلوب (قوله)
لاختصاص الرابع بالعلماء لان
اهل اللغة لا يعقلون هذه الجهة للتأثير
التي ذكرها المتكلمون فيضعوا لها
عبارة وقد اعترض هذا في شرح
الجوهرية بان ليس مراد أبي الحسين
بما ذكره من جهة التأثير ما يذكره
المتكلمون وانما المقصود انه لا بد
من امر لاجله تحرك الجسم كائناً
ما كان من فاعل او معنى او غير
ذلك فلا بد من امر حمله اذ لولا
ذلك الامر لم يحترك الجسم وهذا
شيء يعقله اهل اللغة بل يقرب انه
يعلم بالضرورة

الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم متحرك بصفة من الصفات وشيء من الاشياء وان زيد آجاء
لشيء من الاشياء وغرض من الاغراض اهـ (١) قالوا لانه متى اطلق لفظ الامر لم يفهم منه
بعضها بخصوصه الا بقرينة فاذا قلت سمعت امر فلان فهم أنه القول واذا قلت جاء فلان لأمر
فهم أنه جاء لغرض وان قيل تحرك الجسم لأمر فهم أن المراد أنه لا بد من شيء يتعلق به الحركة
واذا قيل أمر فلان مستقيم فالمراد به شأنه وطريقته والاصل في الاطلاق الحقيقة ورد بالمنع اهـ
الشيخ لطف الله (*) قلنا لم يتجاوز هذا الدليل دائرة الدعوى فمن حقه أيها المستدل ان
أردت تصحيح ما ذكرت أن تنقل عن أهل اللغة انهم قالوا أن لفظ الامر مشترك بين هذه
الداني وأن الفهم يبقى متردداً بينها وأما غير أهل اللغة فلا يعول على ما سبق الى افهامهم
لأن كلامنا بالنظر الى القضية اهـ شرح فصول ومثله في التقطاس (٢) وهو القول من غير
قرينة اهـ (٣) قال القرشي في العقد المألفه قال الامام المنصور بالله عليه السلام انما يكون
مشاركاً بينا كان من هذه معقولاً لاهل اللغة فتخرج جهة التأثير والصفة لأن أهل اللغة
لا يعقلون المعنى الذي لاجله احترك الجسم ولا الالفه التي أوجبها هذا المعنى للجسم ويمكن الجواب
عن ذلك بأنهم يعقلون ذلك على جهة الجملة فان كل طاق يعلم بكمال عقده انه لا بد من أمر لاجله
أحترك الجسم بعد أن كان ساكناً وأن التفرقة بين الحي والميت لا بد أن يرجعها الى أمر وأما
أن ذلك الامر هل هو فاعل أو موجب او ذات أو صفة فلا واذا عقلا ذلك على سبيل الجملة كان
كافياً في أن يضعوا له لفظاً يدل عليه او يشركوا بينه وبين غيره في لفظ اهـ (٤) لم يذكر
المصنف القول بأنه للقدر المشترك بين القول والفعل كما في المختصر وجميع الجوامع وغيرهما وكأنه
لما ذكر من أنه لا قائل بهذه المقالة قال ابن ابي شريف في حاشية شرح المحلى على الجمع هذا
انقول لا يعرف في كتب الاصول التصريح بنسبته الى أحد وانما جوزه الأمدى في معرض المنع
لقول باشتراك الامر بين القول والفعل فقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركاً
لأنه لا يمكن أن يكون بعض الصفات المشتركة بين القول والمفعل هو مسمى الامر فيكون
متواطئاً معقولاً على كل منهما بحسب الحقيقة لا بخصوص ثم أورد الأمدى على ذلك إرادات
وأجاب عنها فاشعر ذلك بأنه يرتضيه اهـ نقلاً من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى

(قوله) ولا فائز به ، قد

ذكر في حواشي الفصول انه يطلق عليه حقيقة عند آمدي (قوله) اختلف في الامر اراء الصيغة اعني افعال (قوله) زائدة يعني على مجرد حروفه اعني افعال مثلاً (قوله) اولاً ، اي لا صفة له زائدة يتميز بها وانما يتميز بامر غير صفة وهو اداة المأمور به او الوضع فالخاصل انهم متفقون على انه لا بد من مميز وانما اختلفوا في المميز هل هو صفة للامر او لا (قوله) باحد ثلاثة أشياء ، وهذه القسمة باعتبار التمييز قد اشار المؤلف عليه السلام الى كل واحد منها بلفظ إما وأما عند نشر الاقوال فالاقسام خمسة باعتبار ان المؤثر في الصفة احد ثلاثة أشياء فكانت الاقسام خمسة أشار الى كل واحد منها بقوله قيل بالاول الخ الا الخامس فاشار اليه بقوله والحق ان الوضع كف (قوله) واما بالوضع اختاره المؤلف عليه السلام فيما يأتي قال الامام الحسن في القسطاس اعلم ان الرازي ذهب الى ان الصيغة تكون امراً بالوضع من غير اعتبار ارادة كاسد وجل ، وحمل قول ابى القاسم على ذلك وليس بعيد عن المقصد واحتج لما ادعاه

بانه قد ثبت ان ماهية الامر والنهي واخباره وقر ذلك من اقسام الكلام ماهيات مطلوبة ضرورة لكل العقلاء من ارباب اللغات اجمع بل للصبيان وتعلم تفرقة ضرورية بين طلب الفعل وطلب الترك والاخبار والاستفهام وذلك معلوم بالوضع الغوى من غير التفات الى غير ذلك

الانشائي المتفق عليه (والفعل) (١) نحو قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله على بعض التفاسير وهذا قول أكثر الشافعية وذلك (للاطلاق) للفظ الامر فيهما والاصل فيه الحقيقة (قلنا) إطلاقه على الفعل (عجاء) لان المجاز أقرب من الاشتراك كما تقدم فقد منع من المصير الى الاصل الدليل على أنه لو كان حقيقة في الفعل لوجب أن يشتق للفاعل منه اسم فاعل وأن يطرد (٢) في كل فعل فيقال لمن خصف نعله وحلب شاة انه فعل امراً ولا فائز به

مسئلة اختلف في الامر هل له بكونه امراً صفة (٣) زائدة يتميز بها

عن غيره من التهديد وغيره اولاً وهكذا سائر انحاء الكلام من النهي واخبار والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك (٤) مع الاتفاق على انه لا بد من مميز (و) حيث (٥) (يتميز عن غيره) باحد ثلاثة أشياء (أما ارادة المأمور به) لان التهديد مثلاً لا يريد ما تناولته الصيغة بخلاف الأمر (وأما بكونه امراً) يعني يتميز الامر عن غيره بصفة هي كونه امراً (٦) لاستواء الصيغة فيه وفي التهديد فلا بد من أمر زائد عليها واذا كان المميز صفة فلا بد من مؤثر فيها فهو احد ثلاثة اشياء اما نفس الامر وهو المراد بقوله (لذاته) أي لذات الامر الذي هو الصيغة (أو ارادة كونه امراً أو ارادة المأمور به) وما عدا هذه الاحتمالات الثلاثة لم يقل به أحد والثالث مما يحتمل ان يكون مميزاً للامر من غيره قوله (واما بالوضع) (٧) الخاصل من

(١) زعمنا منهم أنه يتردد الذهن بينهما عند الاطلاق اه (٢) قال ابو الحسين في العتمد باللفظ والدلالة على ان قولنا امر ليس حقيقة في الفعل انه لو كان حقيقة فيه لا طرد فكان يسمى الاكل امراً والشرب امراً فان قالوا ليس قد يقال في الاكل الكثير امر عظيم قيل انما يقال فيه ذلك من حيث هو شيء لا ترى انه لا يقال في الفعل القليل انه امر ويعني به الفعل وانما يعني به شيء من الاشياء لا ترى انه يقال فيه امر من الامور على حد ما يقال ذلك فيما ليس بفعل اه (٣) صفة مصدر متعلق به قوله بكونه والتقدير هل للامر وصف بكونه امراً وهكذا فيما يأتي اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٤) كالترجي والنداء والتخصيص اه (٥) اي حيث لا بد له من مميز اه (٦) وهي الامرية اي الطلبية اه من خط العلامة عبد القادر بن احمد (٧) عطف على قوله وأما بكونه امراً فهذه خمسة وجوه اه من شرح جعاف (*) اعلم أنه اضرب كلام من عرفت من أهل الاصول في مسألة هل للامر صفة زائدة يتميز بها عن غيره اما ابن الامام في الغاية وشرحها فقال مسألة اختلف في الامر هل له بكونه امراً صفة زائدة يتميز بها عن غيره من التهديد ونحوه ام لا فقوله اختلف في الامر يفيد ان الخلاف في القول الانشائي الدال على طالب الفعل كالفعل مثلاً وقوله هل له بكونه امراً يفيد ان الجواب

للصفة الزائدة هو حصوله إمرأً اذ المعنى هل له بسبب كونه إمرأً ا فكونه إمرأً ا بمعنى حصوله
 ووجوده سبب جالب للصفة فكأنها وجدت الامرية ثم الصفة ثم قال يتميز بها عن غيره وظاهره
 أن الصفة المختلف فيها مميزة لا مقومة له ، ثم أنه ذكر في نشر الاقوال والخلافات في تلك الصفة
 الارادة على الخلاف فيها وذلك يفهم أن محل الخلاف ليس هو التحول الانشائي الخ أعني اخرج
 مثلاً بل ما تضمنه وهو الطلب اذ هو الذي تعلقت به الارادة لا بلفظ افعّل ولعله تناقض بين
 كلامه ، ومما يؤيد أن الخلاف في لفظ افعّل أن من تبعه في عبارته هذه وهو الامام المهدي
 في معياره فسر زائدة بقوله على مجرد حروفه ، وكذا في القسطاس وكذلك قوله والحق ان
 الوضع كاف مما يؤيده ، وفي غضون كلامه في هذه المسئلة ما يفهم ذلك فأنظره ، ثم انه ان اراد
 بالصفة ما يوصف به لفظ افعّل من كونه إمرأً ا او مراداً مثلاً فاعله لا يخالف احد في ان كلا
 من الاقوال التي نشرها يتصف بها الامر اعني كونه مراداً وكونه إمرأً ا وكونه موضوعاً فلا
 يبقى لقوله ام لا المقابل له لعل له صفة زائدة فائدة بل كان حقه ان يقول مسئلة مختلف في
 صفة الامر المؤثرة التي يتميز بها عن غيره فقليل الخ ، وان اراد امرأ ا اخر لم يصح اطلاق الصفة
 الزائدة الا على كونه امرأ ا التي هي في عبارته مدخول اما الثانية المقسمة الى ثلاثة فلم يظهر لي
 ماهو ، على ان قولنا المميز كونه امرأ ا لذاته اي صيغته هو معنى قولنا المميز الوضع فليتنظر
 وهذه الصفة هي المعبر عنها بالحال والحكم في شرح قوله في هذه المسئلة وقيل بالرابع ، وقوله
 زائدة الظاهر انه وصف كاشف اذ الصفة انما هي شيء زائد ثم نشره للاقوال في المتن على
 الصفة التي نشرها علميات فيها الفصول ولم يتبعه في فهرست المسئلة وليست بتطابقة لكلام
 غيره من الأصوليين ككلام الامام يحيى الذي نقله فيما يأتي كما استعرفه ولا لما صدر به المسئلة
 اذ صدر المسئلة بهل له صفة ام لا ثم عاد يتكلم على المميز صفة او غيرها فاختطت الاقسام
 والصفة هي القول الثاني اعني الدبر عنها بقوله واما بكونه امرأ ا لاحد ثلاثة اشياء اما لذاته
 المشار اليه بقوله وقيل بالثاني او لارادة كونه امرأ ا المشار اليه بقوله وقيل بالثالث او ارادة
 المأمور به المشار اليه بقوله وقيل بالرابع هذه اقسام الصفة عنده وقد تداخلت هي وغيرها
 فلم تنضبط الاقسام ولو تبع إما الفصول او النهاج في الاجمال والتفصيل لتناسب الكلام
 واخذ بعضه بحجزة بعض وعبرة النهاج وله بكونه امرأ ا صفة يتميز بها اذ لا يكفي مجرد
 الحروف لاستوائها فيه وفي التهديد ، ابو الحسين لاصفة له بل يتميز بأرادة المأمور به ثم قال
 مسئلة والمؤثر فيها ارادة المأمور به ، الاشعرية بل ارادة كونه امرأ ا ، اقسام قابل لعينه وهذا
 سوق وانجح وانظر حسن السياق للاقوال على الترتيب فيما نقله المولى الحسين عن معيار الامام يحيى
 ابن حمزة ثم ههنا اختلال آخر هو ان المولى الحسين ذكر تميز الامر بأحد ثلاثة اشياء في
 الثاني ، منها القول بتميزه بأرادة واحدة اما ارادة المأمور به او كونه امرأ ا وفي كلام الامام
 يحيى الذي نقله لم يقل احد انه يتميز بأرادة واحدة بل بأرادتين او ثلاث الا على قول من
 ذهب الى ان ليس للامر بكونه امرأ ا حال كما تراه وقد عرفت ان مدخول اما الثانية هو مذهب
 من اثبت الامر صفة على اختلاف الاقوال ولو تكفنا وقلنا ان قوله اما لكونه امرأ ا بمعنى
 ارادة احداث الصيغة لم يكن في الكلام الا ذكر ارادتين هذه الارادة مع ارادة كونه امرأ ا
 او ارادة المأمور به ويسقط القول بأثبات ثالثة مع ان هذا التكميل خلاف الظاهر ، ثم بعد
 هذا ما المراد بالغير في قولهم يتميز عن غيره ان كان كل مغاير للامر من اقسام الكلام
 كالخبر والاستخبار ونحوها فالتمييز انما يكون للاشياء المتببس بعضها ببعض ومثل هذا
 لا التباس فيه لا لفظاً ولا معنى لتمييز الحقائق والالفاظ قطعاً فلا يحتاج الى تميز ومن لا يعرف
 الحقائق لا عبرة به واذا اضطررنا الى اجابة سائل المميز قلنا المميز الوضع للصيغ المتباينة وفي كلام

ابن الامام والامام المهدي والحسن بن عز الدين في شرحي المنهاج عبارات كثيرة تفيد ان
 المراد بالغير هو ما ذكر وغير مرة كمر سائر انحاء الكلام والخبر واقس عليه الامر وهو صريح
 التفصيل وشرحه للجلال واما ادخال الارادات ههنا وجعلها مميزة للفظ عن سائر الانفاظ فامر
 لا يعقل وان كان المراد بالغير ما يشابه الامر في الصفة وليس بامر كالتهديد ونحوه مما تستعمل
 فيه صيغة افعل فيقال ما مرادكم بالتميز هل للمخاطب او للمتكلم الثاني لا يحتاج الى ميز
 قطعاً والاول لا يميز في حقه سوى قرآن الاحوال والمقامات لان الارادة مطلقاً لا دليل
 على وجودها او عدمها اذ لم يصرح كل امر بالارادة ومع صدور الامر من دون ارادة
 في مثال امر السيد لعبد بحضرة السلطان يجوز تخلفه في سائر الاوامر ، ولزوم الصيغة للارادة
 كما ذكره في شرح قوله والحق أن الوضع كاف فيه مع ما عرفت من عدم الازوم الذي هو
 شأن المميز انها تابعة للصيغة وكلامنا فيما يميز الصيغة فيتوقف كل على الآخر ويدور ، والوضع
 مع أنه خفي لا يصلح مبرراً الا عند من يقول أن صيغة الامر مجاز فيما عدا الطلب وفيه الخلاف
 الآتي والمميز يكون عاملاً لا يختلف فيه والا فليس بمميز حقيقي ولو كفى المميز عند من يقول به
 سلمنا النزاع فلم يبق مميز سوى القرينة وقد اشار اليه المؤلف في شرح قوله والحق أن الوضع كاف ،
 ونما يدل على أن المراد بالغير ما ذكر كلام الامام يحيى في الحاوي ولفظه البحث الثالث في الامر
 لما ذا يكون أمراً واعلم أن صيغة قولنا افعل قد تقع من فاعلها ولا تكون أمراً بأن تصدر
 من نائم او ساء او على جهة التهديد وقد تقع على خلاف هذه الوجوه فتكون أمراً فلا بد من
 امر يؤثر في كونها أمراً الى آخر كلامه وكرر المؤلف الكلام مع الامر وانه يهدد من دون
 سائر انحاء الكلام فانظروا في كلام المؤلف في شرح قوله ولا امتصاص فلا يميز مغالطة يدركها التأمل
 تبع فيها الامام المهدي ويستفاد رد شيء منها بما في شرح قوله والحق أن الوضع كاف فتأمل
 هذا كما جرى منا على ظاهر عبارة الفاية وشرحها وقد انكشف لك بما حررناه الاختلاط
 وعدم جدوى التطويل في مثل هذه المباحث ولعله لو صادفت هذه المسئلة من المؤلف الحسين
 فرأى وتأملاً لضرب عنها صفحاً أولاً وسع ما فيها من التخليطات كشفها ، وأما غيره فمبروراني
 صدر المسئلة بلم كان الامر أمراً كما سمعت عن الحاوي وفي الفصول ما لفظه واختلف في الامر
 لما ذا كان أمراً الخ وفي غيره مثله وهو الصواب في تحرير محل النزاع وتقريره على ما يفهم
 من كلام الامام يحيى عليه السلام في الحاوي أن قولك اضرب مثلاً ترد أمراً وتهديداً ونحوها
 فما الذي صيرها في الامر أمراً وأثر فيها معنى الطلب وأما الامر والخبر وكذلك التهديد
 ونحوه فكل واحد متميز عن الآخر بحكم وصفة ولا كلام في ذلك وانما ما هو المؤثر الآمرة
 في الامر فقبل الارادة على الخلاف الذي نقله المؤلف الحسين عن معيار الامام يحيى فارجع اليه
 والحق في مثل هذا هو مذهب الامام يحيى ومن معه ان الامر انما كان أمراً للصيغة مع
 ارادة المأمور به وذلك ان الانسان يجد من نفسه أولاً أنه يريد وقوع شيء ثم يعبر عن
 ارادته بالفظ موضوع لطلب ما أراده فاذا وردت تلك الصيغة فهبت الارادة السابقة على
 الصيغة المؤثرة للامر ، واما لم كانت صيغة الطلب كذا وصيغة الخبر كذا ولم كان الامر على
 العكس فهذا أمر لا تدركه عقولنا فهذا ما لا يعقل الانسان سواء وأما المؤثر في ايجاد الصيغة فهي
 القادرة كما قاله الامام المهدي عليه السلام وهذا أمر غير راجع الى تميز انحاء الكلام بعضها
 عن بعض بل الى المؤثر وأما التميز فلا كلام فيه وان خلط الجلال الامرين في شرح الفصول
 فلا تعتر وأما أثبات الصفة والحال للامر وعدمها على هذا التقرير الذي ذكرته فلم يظهر
 لي سوى أنه زيادة امر لفظي لا ثمرة تحته ولا معنى يخالف من لم يشبهه سوى ذلك ، وبهذا

(قوله) الى الصيغة من كونه خطاباً (قوله) او الى محلاً ، ومخارج حروفها من كونه جمعا (قوله) او الى الامر من كونه مخاطباً بالكسر
 قوله) او الى المأمور من كونه مخاطباً بالفتح (قوله) او الى المأمور به من كونه حدثاً وضرباً مثلاً (قوله) فلا تميز

اذ لابد من اختصاص المميز بالشئ الذي يميزه والام يكن بان يميزه اولي من ان يميز غيره ، واعلم ان ضمير اياه للمأمور به وضمير بينهما للارادة والصيغة وضمير معه للامر وضمير وجودها الامر والتهديد وضمير ان ارادة للمأمور به (قوله) وهكذا ن اراده الخ عبارة المنهاج وان اراده بعد ما تناولته وهي اولى لان مقتضى قول المؤلف عليه السلام وهكذا انه يجري فيه ماسبق وليس كذلك اذ الارادة فيما سبق قبل وجودها وهنا بعد تناولها (قوله) والمفروض تأخرها هذا لا يتم به الدور انما يتم اذا قيل كما في المنهاج لان التميز انما يحصل بها ولا يريد ما تناولته وهو المأمور به الابد مصيرها امراً متعلقاً بذلك المأمور به (قوله) والالزام مقتضى العبارة ان المعنى والا أي وان لم ينتف عدم الاختصاص بل ثبت الاختصاص ثم الخ وليس المعنى كذلك فالاولى

(قوله) وليس كذلك، مراد المؤلف بقوله وهكذا أي لا تميز فلا وجه لما ذكره المحشي فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) هذا لا يتم به الدور ، ينظر اه من خط السيد عبد الله الوزير بل قد تم به الدور فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وليس المعنى كذلك ، يتأمل في هذا ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه وفي حاشية كلام المؤلف مستقيم اذ معناه والانتقل بعدم

واضح اللغات فان من عرف الوضع ميز بين معاني الالفاظ قطعاً اذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات قائل وقد استوفاه في المتن بقوله (قيل بالاول) وهو انه يميز عن غيره بآرادة المأمور به ولا صفة للامر بكونه أمراً ولا الخبر بكونه خبراً وكذا سائر انحاء الكلام وهذا قول (١) الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة والامام يحيى بن حمزة عليهما السلام وابي الحسين البصري وابن الملاهي وغيرهم ، ووجهه (٢) ان كلما يرجع الى الصيغة او الى محلاً (٣) او الى الامر او الى المأمور الى المأمور به ينتقض بالتهديد ما خلا ارادة المأمور به فانغنت في التميز ولا وجه لاثبات حكم لها بكونها أمراً اذ لا طريق اليه ، والجواب ان هذه ارادة اما ان تكون قبل ان تتناول المراد صيغة الامر او معه او بعده (و) على كل تقدير (لا اختصاص) لتلك الارادة (٤) بتلك الصيغة (فلا تميز) بيان ذلك ان الامر اذا اراد المأمور به قبل تناولها (٥) اياه فلا علة تجمع بينهما (٦) لان الارادة معه (٧) ومع التهديد قبل وجودها على سواء فلا تخصيص لها بأيهما فلا تميز وهو ظاهر وهكذا ان اراده بعد تناولها اياه مع لزوم فساد آخر وهو الدور ، بانه ان مصير الصيغة أمراً يتوقف على الارادة لان التميز انما يحصل بها والمفروض تأخرها (٨) وان اراده معها فلا اختصاص ايضاً والالزام ان لو اورد صيغة خبرية

التطويل يتكشف لك جلية الحال وعدم تحقيق المقال في هذا المجال وان المسئلة قليلة الفائدة لانعود عند اعمال الادلة على محققها بعائدة فهي كما قيل من مسائل القصول لا من مسائل الاصول وانما خضنا فيها كشفاً للحقيقة ، هذا ما ظهر للذهن القاصر فان كان خطأ فلتوغل قائله في القصور (وفوق كل ذي علم عليم) اه عن خط العلامة محمد بن عبد الملك رحمه الله (١) المنصور بالله انما وافق في الامر انه لاصفة له بكونه أمراً ويوافقهم في الخبر وغيره وأما الامام يحيى عليه السلام ومن بعده فينفون صفات الكلام اه من خط العلامة الجنداري (٢) في شرح القصول احتج المنصور ومن معه بأن العقول من كون الامر أمراً أن الامر ورد على صيغة فعل على جهة الاستعلاء وغرضه أن يفعل له المقول الفعل فلا حكم للامر بكونه أمراً فيعمل به والدليل على ذلك أن كل ما يرجع الى الصيغة من كونها خطاباً أو الى محلاً من كونه جسماً أو الى الامر من كونه مخاطباً أو الى المأمور من كونه مخاطباً ينتقض بالتهديد ولا يعقل من الامر الا ما ذكرنا اه (٣) في حاشية لعله يريد بالحل اللسان او الزمان الذي وردت فيه الصيغة اه وفي حاشية هو مخارج الحروف (٤) اي ارادة المأمور به ، والشئ لا يوجب الشئ حتى يختص به اه (٥) اي الصيغة اياه يعني المأمور به اه (٦) اي بين الارادة والصيغة اه (٧) اي الامر وقوله قبل وجودها اي الامر والتهديد اه (٨) وعبارة القسطاس وبيانه أنها لاتصير الصيغة أمراً حتى يراد ما تناولته ولا يراد ما تناولته الاوقد صارت أمراً اه

الاختصاص بل قلنا باختصاص الارادة بالامر ثم اينما وجدت وجد الامر ضرورة وجود المزموم ان وجد الالزام وظاهر وجودها في

ان يقال فلا اختصاص ايضاً فيلزم
ان لو اورد الخ كما هو مقتضى ما في
المحتاج (قوله) وان قيل يحتاج الخ
هذا مترتب على شيء مقدر تقديره
هذا أي كون صيغة الامر وسائر
الانفاظ الخبرية مع تلك الارادة
على سواء اذ لم نقل بأنه يحتاج الى ان
يراد بالصيغة الطلب وان قيل يحتاج
الخ (قوله) مع ذلك أي ارادة
المأمور به (قوله) لم تكن تلك أي
ارادة المأمور به (قوله) كافية
في التمييز، لانه يحتاج الى ان ينضم
معها أن يريد بالصيغة الطلب مع
ان الفرض كفايتها وفي المحتاج لانها
قد وضعت أمراً من قبل الارادة
فلا يحتاج اليها في مصيرها أمراً
(قوله) لكانت الصيغة أمراً قبل
الوضع، لان الذات ثابتة في العدم
عند هؤلاء لانهم قائلون بان الذوات
ثابتة في الازل ولذا قل الشيخ
العلامة في شرح الفصول رحمه الله
وان يكرن الكلام أمراً في العدم
قال في شرح الجوهرية ووجوه
الابطال لهذا القول بالنظر الى
ظاهر هذه المقالة كثيرة (قوله)
لا يستلزم ارادته، أي ارادة
الخبر المذكور فيلزم كونه أمراً
فكلام المحشي وهم احسن بن يحيى
الكسبي عن خط العلامة السياني
(قوله) لانها قد وضعت أمراً الخ،
ينظر ان شاء الله تعالى في كلام المحتاج
اذ قوله لانها قد وضعت لا يصح
علة لعدم الكفاية فتأمل اذ الظاهر
انه علة لعدم الاحتياج الى ارادة
الطلب اذ ح عن خط شيخه

عند ارادته لفعل يقع من غيره أن تكون أمراً (١) وإن قيل يحتاج مع ذلك (٢) الى أن يريد
بالصيغة الطلب لم تكن تلك كافية في التمييز مع انه يلزم عليه أن يكون انا طالب
منك كذا صيغة أمر ولا يبي الحسين في المعتمد كلام طويل بالغ فيه في نصرة مذهبه (٣)
(وقيل بالثاني) وهو ان الامر بكونه أمراً صفة لذاته وهكذا الخبر له بكونه
خبراً صفة لذاته وهكذا سائر أنواع الكلام فيجعل لها صفات ذاتية كالجوهرية
لالجوهر وهذا قول ابي القاسم البلخي (٤) واتباعه (ورد) عليه انه لو كان كذلك لم
تخرج الصيغة عن كونها أمراً فيكون (التهديد) أمراً وايضاً لو كان كذلك لكانت
الصيغة أمراً قبل الوضع والكل ظاهر البطلان (وقيل بالثالث) وهو انه يتميز عن
غيره بصفة وهي كونه أمراً والمؤثر فيها ارادة لا بكونه أمراً (٥) وهذا قول الاشعرية
على ما نسبته اليهم الامام المهدي عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد في كتبهم
الاصولية نسبة هذا القول الى احد منهم والاقرب ان الاشاعرة لا يثبتون للامر
بكونه أمراً حالاً ولم يشتهر عنهم الا القول بأن الامر بالشيء لا يستلزم ارادته وقد
صرح بذلك الامام يحيى بن حمزة عليه السلام في معياره لانه جعل المختلفين في هذه
المسئلة فريقين فالفريق الاول ينكرون حاجة الامر الى الارادة ولهم مذهبان احدهما
انه يكون أمراً لذاته وهو قول الكعبي (٦) واصحابه من معتزلة بغداد، وثانيهما انه يكون
أمراً لصيغته الخصوصية وهو قول بعض الفقهاء، والفريق الثاني وهم القائلون باحتياج
الامر الى الارادة لهم مذهبان ايضاً احدهما ان له بكونه أمراً حالاً وحكماً وهو قول
الجمهور من المعتزلة الا ان منهم من يقول بكونه أمراً بارادات (٧) ثلاث ارادة

(١) اذ لم يؤثر في مصير ذلك اللفظ أمراً الامتارته لتلك الارادة فيلزم في كل لفظ قارئها أن يكون
أمراً اذ يحتاج (٢) أي مع المقارنة اهـ (٣) وهو أن الميزارادة المأمور به اهـ (٤) قال الامام المهدي
عليه السلام لكنني اظن أن ابا القاسم يلحظ مذهب ابي الحسين وهو أن الامر لاصفة له بكونه
أمراً لكن يلزمه أن تفصله عن التهديد ارادة المأمور به ولعله يشترط ذلك والله أعلم اهـ
(٥) وهي الامرية اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد وهي حال مؤثرة ومعنى
تأثيرها انها عند البهشية تقتضي صفة أخرى يرجعان الى ذات واحدة وهذه الصفة هي التي
يتميز بها الامر عن غيره قال النجوى والصفة والخال والزية بمعنى واحد في الاصطلاح اهـ
(٦) يعني ابا القاسم البلخي اهـ البلخي نسبة الى بلخ والكعبي نسبة الى قبيلته اهـ عبد القادر
ابن احمد (٧) قوله بارادات ثلاث واحترز بالاولى عن التائم اذ تصدر عنه صيغة اقل من غير
ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن
الصيغة تصدر عن الحاكم والمبلغ فانه لا يريد الامتنال قال السمد الاول ان يقال اقبود
لتحقيق الماهية والا فلا حراز عن الكل حاصل باتقيد الاخير اهـ نقلاً هذا في حاشية السعد
على قوله وقال قوم صيغة اقل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر

حدوث الصيغة وإرادة كونها أمراً وإرادة المأمور به وهذا رأي أبي على الجبائي وإتباعه ومنهم من يقتصر على إرادتين إرادة حدوث الصيغة أمراً وإرادة المأمور به وهذا رأي أبي هاشم (١) وإتباعه ، المذهب الثاني قول من ذهب الى أنه ليس للامر بكونه أمراً حال الا ان منهم من يشترط ارادة كونه (٢) أمراً وهذا هو مذهب الاشعرية كالجويني والفزالي وابن الخطيب الرازي ومنهم من يشترط ارادة المأمور به وهذا مذهب ابى الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي واختيار المنصور بالله عليه السلام واختياره عليه السلام وهذا تصريح بأن الاشاعرة يوافقون أبا الحسين ومن معه في نفي ان يكون له بكونه أمراً حال ، اذا عرفت ذلك فوجه ماذهب اليه الاشاعرة ان صححت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لابد فيه من الصيغة المخصوصة (٣) والاستعلاء والارادة وكونه مريداً (٤) ولا يصح ان يؤثر غير (٥) ذلك لانه مع الامر والتهديد على سواء فلم يبق الا ان يكون راجعاً الى ما لا بد منه في الامر ويتعين ، منها الارادة وكونه مريداً لان ماعداهما من الصيغة وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والتهديد على سواء واذا كان كذلك فالمراد بالارادة ارادة كون الصيغة أمراً لغناء (٦) ذلك في التمييز بين الامر والتهديد ولان الامر كالخبر اذ هما قسمان من اقسام

ذلك لشيء كما سيأتي في توءد السلطان لسيد عبد على ضربه لبعده (قوله) واختياره ، أي اختيار الامام يحيى عليه السلام لانه كلامه (قوله) ان صححت الرواية عنهم الظاهر انه اراد ما نسب اليهم الامام المهدي عليه السلام وغيره من انه يتميز بصفة والمؤثر فيها ارادة الامر بكونه أمراً (قوله) لانه ، اي ذلك الغير (قوله) من الصيغة وغيرها وهو الاستعلاء (قوله) ارادة كون الصيغة أمراً لغناء ذلك في التمييز ، في هذا تسامح لان التمييز ليس للارادة على مقتضى ما نسب الامام المهدي عليه السلام الى الاشاعرة بل التمييز بالصفة وهي كونه أمراً والارادة هي المؤثرة في تلك الصفة ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما سبق والمؤثر فيها ارادة الامر لكونه أمراً

وارادة الامتثال الخ (١) وهو قول اكثر ائمة الزيدية والشيعة منهم المؤيد بالله وابو طالب والمهدي وغيرهم من فوائد العلامة الجنداري رحمه الله (٢) وهذا الاشتراط لا يكون للامر به حال (*) فان قيل ارادة كونه أمراً هي الصفة فيكون مثل رواية الامام فتأمل اه عن خط القاضي ابراهيم السجزي قد تأملت فظهر لي أن الخلاف بين الثقلين اتما هو في كون الصفة للامر بسبب كونه أمراً كما نقله الامام المهدي عليه السلام ام بسبب آخر كما استنبطه المؤلف عليه السلام من كلام الامام يحيى وحينئذ فالرق بين الثقلين واضح لأن نقل الامام المهدي ان للامر بسبب كونه أمراً حال والمستنبط من نقل الامام يحيى أن ليس للامر بسبب كونه أمراً حال بل بسبب سوى كونه أمراً اه من خط قال فيه اه شيخنا ارادة كونه أمراً ليست هي الصفة لأن الصفة كونه أمراً وانما اختلفوا في المؤثر فيها وكلام المتأمل غير صحيح لانهم يفتون الصفة على كلام الامام يحيى وهو اثبتها اسبب آخر والظاهر من مذهب الاشعرية خلاف الثقلين لانهم يثبتون الكلام التام وحدها الامر بأنه طلب غير كف على جهة الاستعلاء او اقتضاء فعل غير كف اه من فوائد العلامة الجنداري رحمه الله (٣) قد قدم المصنف رحمه الله تعالى ان الاشعرى واتباعه لا يشترطون علواً ولا استعلاء فعمل ما هنا مبني على قول الاقل كان الحاجب والشيرازي اه والا لم يستقم فتأمل اه سماعاً (٤) الذي حكى عن الاشاعرة أو لأن المؤثر ارادة الامر في كون الصيغة أمراً لا كونه مريداً اللهم الا ان يريد ان كونه مريداً لازم عن حصول الارادة لكن جعله في له دخلا في التأثير فطرا هو قول المؤلف فينظر اه منقولة قول المؤلف عليه السلام عقيب هذا والمراد من الارادة كون الصيغة أمراً يدفع هذا التوهم فتأمل اه (٥) في الصيغة اه (٦) فمال بفتح الفاء الكفاية وبكسر التاء صوت

(قوله) الظاهر انه اراد ما نسب الخ ، بل لعل المراد بها رواية المعيار انه ليس للامر بكونه أمراً حال مع اشتراط ارادة كونه أمراً وهو المميز يدل على ذلك قوله لغناء ذلك في التمييز الخ ، وقوله ايضاً يكون خبراً لارادة كونه خبراً ولتفرعه بعد قوله اذا عرفت ذلك وعلى هذا لاتسامح في ذلك كما ذكره اه حسن بن يحيى الكسبي عن خط العلامة السيافى رحمه الله

(قوله) والا يمكن المراد :
أي المراد بالارادة ذلك أي كون
الصيغة امرأ (قوله) لتعين
المؤثر في ، أي في كونه امرأ
(قوله) كما حققناه حيث قلنا
ويتعين منها الارادة الخ (قوله) وإذا
كان هو ، أي المؤثر وهو ارادة
المأمور به هو المراد بالارادة (قوله)
لزم القول الرابع وهو ان يكون
المميز كونه امرأ والمؤثر فيه ارادة
المأمور به (قوله) هو ، أي القول
الرابع باطل ابطال القول الرابع
بقوله لان الله تعالى امر الكافر الخ
مبنى على ان القول الثالث منسوب
الى الاشاعة كما ذكره الامام المهدي
عليه السلام وغيره من اصحابنا لان
ابطال القول الرابع بما ذكره المؤلف
عليه السلام مستقيم على اصلهم
(قوله) فضروري في التصديق
والاسلام أي معلوم بالضرورة من
الدين ان التكليف مكلفون به
وقوله ومختار أي تكليف الكافر
بسائر الطاعات مختار كثر العلماء
اذ قد خالف في تكليف الكفار
بالشرعيات اكثر الخنفية (قوله)
ولانه قد يؤمر العبد ، أي عبد
الامر بالمكروه أي بما يكره الامر
انفعل المأمور به اذا أريد أي اذا
أراد الامر تعريف عصيانه أي ان
يعرف السلطان عصيان العبد فلا
ينكر السلطان ضرب المية لعبد
وهذا معنى قوله في الشرح وذلك
حيث انكر السلطان فقوله متوعدا
حال من السلطان وضهير له فمفيد
وضهير انه للعبد

الكلام فمما ان الخبر يكون خبراً لارادة كونه خبراً بالاتفاق (١) كذلك الامر (والا)
يمكن المراد ذلك فلا محالة يكون المراد ارادة المأمور به لتعين المؤثر في الارادة كما
حققناه وإذا كان هو المراد (لزم) القول (الرابع) وهو باطل لان الله تعالى أمر
الكافر بالطاعات ولا يريد هاهنا (٢) أما كونه مأموراً بالطاعات فضروري في التصديق (٣)
والاسلام ومختار في سائر الطاعات وأما كونه لا يريد وقوعها منه فلو جهرين أما الاول
فلانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر
والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى (٤) ويحصل مراد الكافر والعاصي
فيلزم ان يكون الله مغلوباً والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون أكثر
ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى ، والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من
عباده وأما الثاني فلانه تعالى (٥) لما علم منه انه لا يؤمن فلو آمن لزم منه انقلاب عامه
تعالى جهلاً وهو محال والمفضي الى المحال محال فإيمانه محال والله تعالى عالم بكونه محالاً
والعالم بكون الشيء محالاً لا يريد بالاتفاق ثبت ان الله لا يريد الايمان من الكافر
وكذلك سائر الطاعات (ولانه قد يؤمر العبد بالمكروه (٥) اذا أريد تعريف عصيانه)
وذلك حيث انكر السلطان ضرب سيد لعبد متوعداً له بالهلاك ان ظهر انه
لا يخالف امره والسيد يدعى مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه
يأمر عبده بمحضرة السلطان لعصية ويشاهد السلطان عصيانه له فيزول انكاره عليه
ويخلص من الهلاك (٦) (ولقصة ابراهيم عليه السلام) فانه أمر بذبح ولده ولم يرد
منه لنسخه قبل مضي مدة الامتثال (ورد بمنع الثاني) وهي بطلان القول الرابع
(و) ما ذكره من الوجوه تبطلان اللازم غير تام (الاول) وهو امر الكافر بالطاعة

الغنى اه من شمس العلوم (١) قد تقدم له في شرح قوله قيل بالاول ما يدفع دعوى الاتفاق اه
من انظار السيد زيرجه الله الذي تقدم لاهل القول الاول انه ليس للخبر بكونه خبراً صفة وهما
هو ان المميز للخبر بكونه خبراً ارادة كونه خبراً فلا تنافي فتأمل اه والله اعلم
(٢) أي يعلم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومتفق عليه أي التكليف بالايمان
والاسلام وأما في التكليف بسائر الطاعات التي هي فروع الايمان فمختار اكثر العلماء أنه مكلف
بها كما أشار اليه بقوله ومختار في سائر الطاعات أي مختار الاكثرين خالف فيه جمهور الخنفية اه
(٣) وعند أن يسمع للنصف قوله تعالى « والله يريد أن يتوب عليكم » يريد الله ليبين لكم ويهديكم
سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » تذهب هذه الشبهة هباء منثوراً وكما يريد الله تعالى
من أفعال العباد فهو مشروط باختيارهم بخلاف ما يريد من غير أفعالهم فانه واقع لاحالة اه
عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد مع تصرف يسير مفيد في بعض العبارات
(٤) العبارة من قوله فلانه لما علم الخ عبارة الرازي في المحصول اه (٥) أي يفعل وهو يكرهه
منه اه (٦) فهنا قد امره والا لم يظهر عنده وهو مخالفة الامر ولا يريد منه ان يفعل لانه

والمراد منه الكفر فان فيه ارادة القبيح وترك ارادة الحسن وانه (قبيح) عقلاً فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه (و) ماذا كروه من لزوم كونه مغلوباً والكافر والعاصي غالبين (١) انما يتم لو اراد ايقاعها منهم على اية حال طوعاً او كرهاً لسكن المعلوم ضرورة انه لم يرد الا ايقاعها منهم باختيارهم وارادتهم وحينئذ (لامغلووية مع ارادتها باختيارهم) (٢) ورغبتهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان مسقط لله تعالى واقع على خلاف رضاه واذا وقع خلاف رضاه ووفق سخطه كثيراً كما قال تعالى في قوم نوح «وما آمن معه الا قليل» ولا استبعاد فيه فلا استبعاد فيما ذهبنا اليه ، نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر بالتكوين يدل عليه قوله تعالى «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» (٣) وهو غير المتنازع فيه وقولهم انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده جوابه انه لا يحسن من الرئيس أمر غير انزال العقوبة بمن عصاه اذ وزان مانحن فيه ان يريد مثلاً دخول داره رغبة واختياراً لا كرها واضطراً بل لا يمكنه الا ذلك (٤) لان دخولهم كرها واضطراً خلاف مراده والله تعالى قد أعد للعصاة من العقاب ما بعد وماذ كروه من امتناع ايمان الكافر واستحالة ما يقضى اليه من المحال انما يتم لو كان علمه تعالى سائقاً الى متعلقه وموجباً له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان أفعاله تعالى اختيارية فلو كان الامر على ما زعموه لكانت أفعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف ما جمع عليه المسلمون والحق ان العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة له (و) حينئذ (لامتناع مع تبعية العلم) فان قيل كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعاً لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور (٥) فالجواب اننا لانعني بالتابع المتأخر عن الشيء زماناً او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زماناً أو ذاتاً فيلزم الدور بل يزيدان العلم والمعلوم توازناً وتطابقاً

(قوله) والمراد منه الكفر ، يكفي ان يقال ولا يريد الطاعات كما قد سبق للمؤلف عليه السلام (قوله) مع ارادتها ، أي الطاعات (قوله) فيما ذهبنا اليه من وقوع ما لا يريد به تعالى (قوله) اذ وزان مانحن فيه الخ علة لقوله لا يحسن وضمير ان يريد الرئيس وقوله بل لا يمكنه مقابل لقوله بل لا يحسن وضمير لا يمكنه للرئيس (قوله) الا ذلك أي انزال العقوبة اذ لو اكرههم على الدخول انتفى الاختيار (قوله) لكانت أفعاله تعالى غير اختيارية لسبق علمه تعالى بها (قوله) والحق ان علمه تابع للمعلوم فلا يكون علة (قوله) لا علة موجبة له ، تحقيق الكلام يؤخذ من شرح المواقف وشرح التجريد في علم السلام ان شاء الله تعالى وقد استوفى المؤلف عليه السلام ملخص كلامها فلا زيادة على ما ذكره (قوله) فانه يستلزم الدور فيتوقف علمه الازلي على المعلوم لكونه تابعاً له والمعلوم من حيث هو معلوم لا يكون الا بعد تعلق العلم به (قوله) حتى يلزم تأخره عنه زماناً في الاول اعني اذا اريد بالتابع المتأخر

لا يريد ما يقضى الى هلاك نفسه والا كان مريداً هلاك نفسه وانه محال اه عضد والله اعلم (١) يقال المصريح به في شبهة الاشعرية عدم ارادة الطاعة من الكافر لا ارادة الكفر والخلاف هنا انما هو في كون المأمور به اراداً ام لا فلو قال الامام عليه السلام الاول يلزم منه الهذيان والعبث وانه قبيح لكان اولي وكون مذهبهم ما قبله الامام عليه السلام لا يوجب التعرض له لعدم استنادهم في هذه المسئلة اليه فايتمأمل والله اعلم اه (٢) قال في شرح التجريد وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفي بهذا تقيصاً ومغلووية وايضاً انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكان فعلم استحالة لا استحالة انقلاب علمه جهلاً والعالم باستحالة الشيء لا يريد به البتة اه (٣) لأن المراد اذا اراد شيئاً من أفعاله أو اراده جل وعلى ارادة مبتوتة أو على اية حال كما تقدم اه (٤) أي حال ارادة الدخول رغبة واختياراً لا يمكنه ارادة غيره في تلك الحال لتعذر ارادة الشيء وخلافه في حالة واحدة اه (٥) كونه ازيلياً يقتضي

والاصل (١) في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيداً شريراً لانه كان في نفسه شريراً ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريراً لاني علمته شريراً وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم وبتقدمه عليه فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لان الامر بالعكس على انا نعلم بالضرورة صدور أفعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان تكون اختيارية وما ذكره يمنع ان تكون أفعالنا اختيارية فيتعارض الدليلان (و) اما (الثاني) فلا نسلم ان امر السيد لعبده في الصورة التي ذكرها امر حقيقي بل هو (ايهام لكونه أمراً) بدليل ان العبد له ان يقول لولا انك تكرهه لفعلته فيعذر حينئذ العقلا ولا يذمونه على مخالفتهم لما صورته صورة الامر (و) اما (الثالث) وهو ما احتجوا به من قصة ابراهيم عليه السلام فجوابه انه (يحتمل) ان يكون المراد أفعل ما (تؤمر في المستقبل) ولم يكن قد امر وذلك لانه رأى في المنام انه يؤمر ولم يؤمر (٢) بدليل

ان يتقدم وكونه تابعاً للمعلوم يقتضي ان يتأخر اه (١) قال الحق الطوسي في بيان هذا يعنون به كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وكأنه محكي عنه وما عليه العلم فرع عليه وكأنه حكاية عنه وعلى هذا الوجه يجوز تأخر المعلوم عن العلم فانه لا مانع في العقل عن كون الحكاية متقدمة في الزمان على المحكي عنه ولذلك يحكون بكون العلم الاولي تابعا للمعلوم الحادث ثم قال واعلم ان التحقيق ينافي ذلك فان في ذلك ان التبع يجب ان يكون له تقدم ما لا من جنس التقدم بالشرف او بالوضع فانها غير معقولين هنا بل تقدم اما بالذات او بالطبع او بالزمان وجميع ذلك ينافي تأخر التبع عن التابع بالزمان لا يقال العلة الغائية متأخرة بالزمان مع كونها متقدمة بالذات او بالطبع لانا نقول العلة الغائية بالحقيقة هي الماهية وهي موجودة في ذهن الفاعل قبل وجود الفعل وأما الوجود الذي يكون مع وجود الفعل أو بعده فليس بعلة انما هو غاية فقط معلول بالحقيقة ولو سميت الغاية علة لكان مجازاً ويكون المراد بالحقيقة ماهيتها لا غير ثم ان العلم الاولي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الاغيار التي ينلون بها وان لم تكن عللا موجودة لتلك الصور فلا شك في أنها شرائط يحتاج اليها في حصول الصور فلا بد من أن تكون متقدمة والتقدم لا يكون متأخراً من الجهة التي هو بها متقدم فاذا العلوم بالتبوعية والعلم بالتبوعية أولى من الصور التي تكون متبوعة اه (٢) بل الظاهر أنه رأى في المنام انه صار يذبحه فرأى في المنام الفعل لا الامر بالفعل كن رأى انه يفعل فعلا اه بل الظاهر انه أمر يذبحه والامام جازت روي النبي من أولي العزم لولده وتكون الآية من مجاز الحذف والتقدير اني اري في المنام اني أمر اني اذبحك والانيان بالفعل المضارع استحضاراً للضرورة العجيبة ويحق لها والله أعلم اه ع (*) قال بعض العلماء بل يحمّل احتمالاً راجحاً ينحل معه الاشكال الوارد في النسخ فانه عليه السلام رأى في

زماناً وقوله او اذا في الثاني اعنى اذا اريد بالتابع المستفاد من الشيء والتقدم الذاتي كتقدم العلة على المعلول وتحقيق اقسام التقدم من الزمان والذاتي والرتبي وغيرها يؤخذ من شرح المواقف (قوله) والاصل في هذا التوازن والتطابق هو المعلوم، فيكون هذا معنى تسمية العلم للمعلوم (قوله) لأن الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعة (قوله) امر حقيقي اذ لا طلب فيه اصلا ذكره في شرح التجريد وشرح المواقف لكن يكون مجازاً فينظر في العلاقة والقرينة ولعل العلاقة هي المشابهة والقرينة عقلية اذ لا يريد الانسان هلاك نفسه

(قوله) ولعل العلاقة هي المشابهة، الظاهر انه مرسل والعلاقة الضدية اه السيد عبدالله الوزير ما كانت علاقته المشابهة فهو استعارة الا ان يتوسع اهل الاصول في الاطلاق بما لم يطلقه اهل البيان كما نبه عليه ملاحظ حسن في حاشيته

افعل ماتؤمر لاما امرت فكانه اخذ المديّة واضجع ابنه وانتظر الامر فلم يؤمر بل جاءه الفداء مما كان يتوقعه من الامر بالذبح وقوله تعالى « ان هذا هو البلاء المبين » لا يمنع مما ذكرناه لان اضجاع ابنه واخذ المديّة مع غلبة الظن بأنه يؤمر بالذبح بلاء عظيم (سلمنا فالامر بالمقدمات) يعني سلمنا ان ابراهيم عليه السلام قد امر فلا نسلم انه امر بالذبح بل امر بتقدماته من الاضجاع وتحديد المديّة ونحو ذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح او غيره ومثل هذا الانتظار بلاء يحسن معه الفداء (سلمنا) انه وقع الامر بالذبح لا بتقدماته فلا نسلم انه غير مراد بل هو مراد (ولكنه موسع نسخ) (١) بعد التمكن من فعله وذلك جائز بالاجماع والمانع من النسخ عندنا انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لالتعلق التكليف بمستقبل الاوقات كما يحكي ان شاء الله تعالى (وقيل بالراجع) وهو ان الامر يتميز عن غيره بصفة هي كونه امراً والمؤثر (٢) فيها هو ارادة المأمور به اما ان له بكونه امراً صفة فهو قول الجماهير من المعتزلة (٣) لانهم يقولون ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر بكونه امراً حال وللهي بكونه نهيّا حال وللخير بكونه خيراً حال الى غير ذلك ومنهم من يذهب الى التفصيل فيقول ان للخبر بكونه خيراً (٤)

(قوله) المديّة ، مثله الشفرة
جمعه مدا ومدا

الناس فعله للذبح فقال لابنه لعلهما انه لا بد من تعبير للرؤيا فقال ابنه افعل ماتؤمر أما فعل مارأيت اؤغيره فسارع الى مقدمات مارأه من غير امر له بشيء اه (١) وهذا هو الذي ينبغي الاعتماد عليه والله اعلم ويؤيده انه لو ذبحه قبل وقت النسخ لكان ممثلاً مثاباً على ذلك وممدوحاً عليه والا لزم ان يكون الامر الغاراً وتعمية اذا لم تقم قرينة على عدم ارادة المأمور به اه والله اعلم (٢) أي المؤثر في هذه الصفة هو الحدث للصيغة بواسطة ارادته للمأمور به وتحقيق ذلك انه حين اراد الفعل طلبه بإيجاد الصيغة الموضوع للطلب ولم يتصف بأنه طالب للفعل الا بأرادته اذ لو لم يردده لم يطلبه والمؤثر حينئذ في كون الصيغة طلباً هو كونه مراداً للمطلوب بها فان قلت ان الارادة انما تؤثر فيما تعلقت به وهي انما تعلقت بالمطلوب فكيف أثرت في غيره وهو الطالب قلت التحقيق ان المؤثر في إيجاد الصيغة على صفة الطلبية هي التقديرية الخ اه من منهاج المهدي عليه السلام (٣) قال الامام المهدي عليه السلام وهذا هو المختار لامرئ احدهما ان الواحد منا اذا قال زيد في الدار لم يكن خبراً عن زيد بن خالد دون غيره من الزيد بن الا بأرادة الخبر كونه خبراً عن فلان دون فلان ومتعلق الارادة لا يصح أن يكون مجرد اتحاد الحروف اذ هو معها على سواء ولا الخبر اذ قد يخبر عما لا يصح ارادته كالماضي والباقي ولا أمر خارج على الصيغة غير الخبر عنه اذ لا تعلق لها به فلم يبق الا أنها متعلقة بإيجادها خبراً عن فلان دون فلان وهو المراد بالصفة ، الثاني ان مثل هذه الصيغة قد يقع من الساهي والنائم ولا تكون خبراً ولا يستحق عليها مدحاً ولا ذماً ويقع من اليقظان فيعكس الحكمان فلا بد من امر تميز به عند صدورهما عن اليقظان وليس ذلك الا بمجرد الارادة في اليقظان لما بينا اه والله اعلم (٤) لانه له خارجاً دون الانشاء والاحكام والخواص انما تكون

(قوله) ولعل سائر أنواع الكلام الخ ، قال الشيخ العلامة في شرح ﴿ ١٣١ ﴾

حالا بخلاف الامر وهو قول الشيخ الحسن الرصاص ولعل سائر أنواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقة الدلالة في ذلك واحدة الا النهي فانه عنده كالامر وان كان قد روي (١) عنه ان سائر ضروب الكلام كالامر فأما ابو هاشم فقتضى كلامه انه لا يثبت للامر بكونه امراً حالاً ولا يعرف ما يقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله تعالى في شرحه ورواية الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف هذه الرواية واما ان المؤثر فيها ارادة المأمور به فهو قول البصرية من المعتزلة كما رواه عنهم الامام المهدي عليه السلام وصاحب الجوهرة وغيرهما ، قال الامام المهدي ، والتحقيق ان المؤثر في ايجاد الصيغة على صفة الطلبية هي القادرية (٢) لكن القادرية انما اوقعت الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم تؤثر القادرية في ايقاعه على صفة الطلبية فلما كانت الارادة هي التي تصرف تأثير القادرية الى وجه دون وجه وصفناها بأنها هي المؤثرة في ايقاع الفعل على وجوه مختلفة وان كان التأثير في الايقاع انما هو للقادرية في التحقيق ، (٣) هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولا يخفى على المتصف مافيه من التعسف والتكلف (والحق ان الوضع كاف) في تمييز الامر عن غيره كما في سائر الموضوعات فان من علم بوضع لفظ اذا ورد عليه ذلك اللفظ من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الان يصرف عنه صارف من القران وان كان مشتركاً فالتمييز للقران لا لما ذكره من الافعال القلبية التي غالبها اخفاء وهذا قول الرازي وحمل عليه قول الكعبي (٤) الا انه قال لا يحتاج مع ذلك الى

بالله خارج وقوله ولعل الخ ظاهره المخالفة لتعليقه بقوله اذ طريقه الخ اه (١) قال الامام المهدي عليه السلام التفصيل للشيخ الحسن فانه اثبت للخبر بكونه خبراً صفة ونقاعاً عن سائر أنواع الكلام اه غايات (*) قوله وان كان قد روي عنه ان سائر ضروب الكلام كالامر ، قال في الفصول ، الشيخ ، لاخير حكم دون الانشاء وقال في الحاشية وجه فرق الشيخ بين الخبر والامر والنهي ما قاله الامام عز الدين في شرح المنهاج من انه جعل تميز الامر والنهي وغيرهما بأرادة المأمور به وكراهة النهي عنه فاكثرت بذلك عن إثبات صفة لهما بخلاف الخبر فانه لا يصح أن يتميز بأرادة المخبر عنه اذ قد يكون باقياً وماضياً وقد انكسره يقال فهلا جعلتم تميزه بأرادة كونه خبراً عما اخبر بصفته اه (٢) القادرية صفة تؤثر في وجود الممكن واعدامه والارادة صفة تؤثر في اختصاص احد طرفي الممكن من وجود وعدم وطول وقصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة فرع تأثير الارادة والله اعلم (٣) الى هنا كلام الامام المهدي في المعيار (٤) ضبط حمل بالبناء للفاعل في نسخة بعض العلماء وصححه اه وقوله الا انه قال يعني الرازي (*) قال في الفصول ما نقله دلالة الصيغة على منهية الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير حاجة الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي وقال ابو علي وابو هاشم لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى ، لنا وجهان احدهما ان هذه الصيغة لفظية وضعت لمعنى فلا تقتصر في افادتها للمعنى موضوعاً له

الفصول ولم انظر حال الكتابة بدليل الشيخ الحسن على الفرق (قوله) ورواية الامام يحيى عليه السلام ، يعني التي سبقت اتفاقه اي عن ابى هاشم (قوله) من التعسف والتكلف لعل وجه التعسف جعلهم الارادة هي الميزة وهي من الافعال القلبية التي غالبها اخفاء كما اشار اليه المؤلف عليه السلام فيما يأتي لكن جعل المميز هو الارادة انما هو كلام بعض اصحابنا لا كلهم لما عرفت من ان بعضهم جعل المميز كونه امراً لا الارادة الان يقال اذا كان المؤثر في كونه امراً هي ارادة المأمور به كان لها دخل في التمييز ووجه التكلف الاحتياج الى ما ذكره الامام المهدي عليه السلام من التأويل المشار اليه بقوله والتحقيق الخ (قوله) من القران كأن تصرفه القرينة من الحقيقة الى المجاز (قوله) الا انه قال لا يحتاج مع ذلك اي مع كفاية الوضع في التمييز الى ارادة لم يذكر هذا

الاستثناء في القسطان وهو الاولى لان الكعبي لم يذكر الارادة على ما نقل المؤلف عليه السلام حتى يحتاج الى هذا الاستثناء فان حاصل مذهبه ان الامر يتميز بصفة هي كونه امراً والمؤثر فيها ذات الامر وهو الصيغة فينظر وقد يقال ان المؤلف عليه السلام لم يرد الاستثناء من كلام الكعبي قد سبق بل هو استثناء منقطع استدركه ما يتوهم لاجل هذا الجمل ان الرازي يذهب

(قوله) استدرك به الخ ، يدل على ذلك ذكره الارادة في المذهب

الى ما ذكرته المعتزلة من ان الامر مراد للمأمور به سواء توقف انتميز على هذه الارادة اولا ولهذا قال بناء على مذهبه أي مذهب الرزي
يعني من ان المأمور به غير مراد والعبارة مع هذا لا تخلو عن خفاء فينظر في عبارة الحصول (قوله) وقد عرفت بطلانه بقوله عليه السلام فيما
سبق ورد بمنع الثانية الخ وقوله واما الثاني الخ (قوله) لا بد مع ذلك ، اي مع وضع الصيغة (قوله) وهذا هو الحق اي قول ابي علي وابي
هاشم (قوله) ولا يحتاج مع ذلك أي مع ما قال ابو علي وابوهاشم (قوله) الى اثبات لمؤثر وهو الارادة (قوله) ومؤثر فيه وهو كونه امراً
(قوله) بان هذا أي قول ابي علي وابي هاشم (قوله) جعلت في اللغة هذا هو الذي يقضي باختيار ابي الحسين

ارادة (١) بناء على مذهبه (٢) وقد عرفت بطلانه (٣) ثم قال وقال ابو علي وابوهاشم لا بد مع
ذلك من ارادة اخرى (٤) وهذا هو الحق للاتفاق على ان صيغة الامر موضوعه لطلب
معنى ما اشتقت هي منه وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات
لمؤثر ومؤثر فيه وكلام ابي الحسين البصري يقضي بأن هذا اختياره لانه قال في
المتعمد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلباً للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى
لكونها طلباً للفعل الا ان التكلم بها قد اراده وانه هو غرضه علمنا بذلك الارادة
عند علمنا بالصيغة ثم انه يلزم (٥) مما ذكرناه الدور وبيان من وجهين ، احدهما ان العلم
بكون صيغة افعل امراً يحصل من اطلاقها بالضرورة وادعاء تميزها به يقتضي تقديم
العلم به عليها ضرورة توقف العلم بالشيء على العلم بما عيظه ، والثاني ان ما ذكرناه (٦) يقتضي
ان لا يعلم كونها امراً الا بكونها وهو توقف الشيء على نفسه (٧) وايضاً صيغة الامر (٨)

الى الارادة كسائر الالفاظ مثل دلالة السبع والحمار على الهيمة المخصوصة فانه لا حاجة فيها
الى الارادة ، وثانيهما أن الطلب النفساني امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بأمر ظاهر
والارادة امر باطن مفتقر الى المعرفة كافتقار الطلب اليه فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب
على تلك الارادة لما امكن الاستدلال بالصيغة على ذلك الطلب البتة اه (١) أي ارادة كونه
امراً كما هو مذهب الرازي اه عن خط السيد عبد القادر بن احمد (٢) يريد أن الرازي حمل
على مذهبه قول الكعبي الا أن الكعبي قال لا يحتاج الصيغة مع اعتبار الوضع الى ارادة
كونه امراً بناء على مذهب الرازي فانه اشترط ذلك كما مر وقد عرفت بطلان كلام الرازي
أو كلام الكعبي ولسيلان هنا كلام لم يظهر به مراد المؤلف فراجع اه عن خط السيد العلامة
عبد القادر بن احمد (٣) في منع بطلان القول الرابع اه (٤) هي ارادة المأمور به اه عن
خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٥) الظاهر أن هذه الازامات من كلام الرازي فهي
بمذهبه انسب وان تبعه من تبع فتأمل والله اعلم اه (٦) من اثبات الصفة المميزة اه (٧) وجه
التوقف ما نقل عن الدوازي من أن تعلق الارادة بكون الصيغة امراً فرع على ثبوت الحكم
أي ثبوت كونها امراً الخ ما في سيلان فراجع اه (٨) رجوع الى الاستدلال على ما هو الحق
يعني وايضاً مع ما تقدم من الاستدلال بالاتفاق وبالازام بما ذكر من الدور فهو معطوف الخ ما في

لما قاله (قوله) علمنا بذلك ، أي
بجعلها في اللغة طلباً للفعل (قوله)
عند علمنا بالصيغة يعني عند سماع
التلفظ بالصيغة (قوله) ثم انه يلزم ،
هذا استدلال آخر فهو عطف على
مدخول اللام في قوله للاتفاق
فالتمنى ثم لانه يلزم الخ (قوله) بما
ذكرناه ، أي الجاهير من اصحابنا
وهم القائلون بان التميز بصفة وهي
كونه امراً واما من قال بان الامر
ليس له بكونه امراً صفة وانما يتميز
بارادة المأمور به فالظاهر عدم
لزوم الدور من مذهبهم (قوله)
يحصل ، أي العلم بكون الصيغة
امراً من اطلاقها اي الصيغة
بالضرورة اذ لو لم يتلفظ بصيغة
افعل لم تعلم صفته وهي كونه امراً
اذ الصفة فرع التلفظ بالصيغة فالعلم
بالكون متوقف على اطلاق الصيغة
(قوله) وادعاء تميزها ، أي الصيغة
به أي بكونها امراً يقتضي تقديم
العلم به اي بكونها امراً عليها أي
على الصيغة أي على اطلاقها اذ لو
لم تميز الصيغة عن غيرها لم يطلقها
الامر فقد توقف حصول الصفة
وهي الكون على التلفظ بها وتوقف

التلفظ بها على تميزها عند الالفاظ وهذا يتضح الكلام فلا يتوهم انه ذكر توقف الكون على الاطلاق ولم يذكر توقف الاطلاق على الكون
ولئلا يظن ان الصفة لا تتوقف على اطلاقها وان تميز الصيغة بالكون لا يقتضي تقديمها على الاطلاق (قوله) الا بكونها ، أي كونها المعهود
الذي تميزت به وهو كونها امراً (قوله) وايضاً صيغة الامر استدلال آخر لما هو الحق فهو معطوف على معنى مجموع ما تقدم

الخ بقوله عليه السلام انه مراده المعنى الحقيقي اي ارادة طلب المأمور به ويلزم منه ارادة المأمور والرازي لا يقول به اه من بنى
الكعبي عن خط العلامة السياني (قوله) والعبارة مع هذا لا تخلو عن خفاء ، كلام المؤلف قويم والاستثناء من كلام الرازي اه ح عن خط شيخه

(قوله) وهو عندهم ، أى اصحابنا ارادة المأمور به هذا على ما هو المشهور عن ﴿١٣٣﴾

المعتزلة كما يأتي قريباً (قوله) ان لا تقيد ، أى الارادة وقوله الصيغة مفقولة تقيد (قوله) قياساً على سائر المسميات فان مسمى إنسان مثلاً لا يفيد صفة اللفظ انسان وذلك ظاهر (قوله) لكات ، أى الصفة (قوله) لا وجود لذلك المجموع لتقصيه وانعدامه لكن هذا لازم في صفة كل مركب تنقضي أجزاؤه وهو بحيث مشهور فتسلم المؤلف عليه السلام مبنى على التزام ذلك (قوله) لم لا يكون المؤثر ارادة كونه هذا الجواب الزم الخصم بما يلتزمه فلا ينافي ما هو المختار من ان الوضع كاف (قوله) لانها أى الفروق قد ذكرنا فرقين أحدهما اننا نعلم ان الخبر قد اراد كون الصيغة خبراً ولا نعلم ذلك في الامر ولا يلزمنا التسوية بين أقسام الكلام لاختلافها في الفائدة الثانية ان معنى تعلق الارادة بكونه خبراً ان المتكلم يريد الاعلام بما تناوله كلامه ووقوف الغير على ما في نفسه فلم يكن في ذلك وقوف أحد الامرين على ما أخبسه ومثل هذا لا يتأتى في الامر وذلك لان تعلق الارادة بكون الصيغة مرأً فرع على ثبوت الحكم وثبوته متفرع على تأثير المؤثر فيه فجاء الدور ولا ينتهي على المتأمل صحة ما ذكره الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام نقل هذا من خط المؤلف عليه السلام بالمعنى (قوله) على هذا (قوله) لا وجود لذلك المجموع لتقصيه هذا اذا اعتبر الوجود الخارجي اما اعتبر الوجود الذهني فيصح الوصف وقد جاء وصفه كثيراً اهـ عن خط شيخه (قوله) فلم يكن في

ذالة بالوضع على معناها وهو عندهم (١) ارادة المأمور به واذا كانت الارادة نفس الدلول وجب ان لا تقيد (٢) الصيغة الدالة عليها صفة قياساً على سائر المسميات وأيضاً لو كان كونه امرأً صفة لكانت اما للمجموع (٣) حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع (٤) واما لا حادها فيلزم ان يكون كل واحد امرأً وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امرأً حالاً وحكماً فلا نسلم ان المؤثر فيه ارادة المأمور به ، لم لا يكون المؤثر ارادة كونه امرأً كما قالوه في الخبر فانهم صرحوا بأن للخبر بكونه خبراً حالاً والمؤثر فيها ارادة كونه خبراً وحاولوا ان يفرقوا بينهما فتعسفوا من الفروق ما لا يفيد ولا يجدي لانها كما قال فيها الامام الحسن بن عز الدين عليه السلام لم تتجاوز دائرة الدعوى ولا يلزم على هذا الوجه عدم ارادة المأمور به لان المشهور عن المعتزلة انها المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين البصري لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا تجرد عن القرين (مسئلة) (٥) (ويرد) الامر أي صيغته (٦) التي هي مسماه وهي اقل

سيلان اهـ (١) كما ذكره ابو الحسين فيما يأتي قريباً ، وأما ابن الحاجب فاننا نسبنا الى بعضهم اهـ (٢) أى الارادة ، ضبط هكذا في نسخة تلميذ المصنف وأشار الى أن في تقيد ضمير الارادة فليست حق الكلام فقيه قلنا اهـ من خط الوالد زيد بن محمد رحمه الله الضبط صحيح ولا قلق في الكلام على ما حققه العلامة سيلان فليرجع اليه اهـ (٣) قال الامام المهدي عليه السلام في بيان هذا ، لو كانت صفة لكانت اما ان تكون ثابتة لكل واحد من احد الحروف وهي واحدة لزم انقسامها ووجودها شيئاً مشتركاً على حد وجود الحروف وهو محال او تثبت لحرف واحد لزم كونه خبراً مثلاً او انشاء وهو باطل او تثبت لجملة الحروف عند النطق بأخر حرف لزم ثبوتها للحروف وقد علمت وان جعلناها صفات متعددة بتعدد الحروف لزم كون كل حرف خبراً والجواب ان هذه الصفة تثبت عند النطق بأخر حرف من الخبر مثلاً وتثبت له ولما سبق وان كان معدوماً لأن وجوده لا يتم خبراً الا به وهو الحرف الاخير كاف في حقوق الصفة به وبما سبق له وجود ثم عدم فاذا غدم آخر حرف زالت تلك الصفة لمصير المتصف بها كانه معدوماً والمعدوم لا تعاوده الصفات وتجعل حالة ما لا يتم الا به كحالة وجوده جميعاً لانه لو وجود الآخر ثبت خبراً مثلاً وكان جميع اجزائه حال وجود الحرف الآخر في الوجود لما كان ما لا يتم الا به حاصلاً في الوجود ولا استحالة في ذلك بخلاف حاله بعد عدم جميعه وانما خصصنا الحرف الاخير لانها لو ثبتت لما قبله لزم تمام الخبرية وان لم يوجد ما بعده وهو باطل فثبت أن الصفة لا تعم من الحروف المعدومة الا ما قد ثبت له وجود مع وجود بعض ما لا يتم الا به واذا ان الى ذلك وجوب ثبوت الصفة بالدلالة القاطعة واستحالة ثبوتها على غير الوجه الذي ذكرنا ولا يلزم مما ذكرناه محال اذ وجود ما لا يتم الا به مع تقدم الوجود لما قد عدم من حروفه كوجود جميعه ولا مانع من ذلك في بديهية العقل ولا دلالته اهـ (٤) لانه لا يلفظ بالثاني الا بعد انقضاء الاول اهـ (٥) قال السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله قد كتبنا في حواشي الايجاز ما لا تقضح هذه المسئلة الا به فراجع اهـ عن خطه (٦) لو قال أي الصيغة التي هي اقل لكان احسن كما

وما يقوم مقامها (١) (في ستة عشر معنى الاول (الايجاب) كقوله تعالى « اقيموا الصلاة واتوا الزكاة » (و) الثاني (الندب) كقوله تعالى « فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً » (٢) واحسنوا ان الله يحب المحسنين » (ويقرب منه) أي من هذا المعنى (التأديب) (٣) والارشاد) اما التأديب فكقوله عليه الصلاة والسلام لعمر بن ابي سامة (٤) الخزومي سم الله وكل يمينك وكل مما يليك اخرج به البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكره في المستصفي والحصول من أنه قاله عليه السلام لابن عباس لم يعرف واما الارشاد فكقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين » وقوله تعالى فاكتبوه وانما افردا بالذكر لان الغزالي في المستصفي جعلها مغايرين للمندوب وواقفه الرازي وصاحب الفصول وغيرهما في الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب (٥) هو الفرق بين العام والخاص (٦) اما التأديب فلانه يختص بحسن الاخلاق واما الارشاد فلانه يختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما العمل بمادب وارشاديه الكتاب والسنة وغيرها (٧) ومنهم من فرق بين التأديب والندب بأن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق أهم من ان يكون المكلف وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابي سامة كان اذ ذاك صغيراً ولهذا جاء في بعض الروايات يا غلام (٨) سم الله الى آخره والندب يختص بالمكلفين وهو اعم لشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها ، وبين الارشاد والندب (٩) بأن الاول لاثواب فيه ، والثاني فيه

الوجه وهو كون المؤثر ارادة كونه امراً (قوله) اذا قصد فيهما العمل الخ، لثبتت فيهما الاثابة على فعلهما فتثبت النديبة (قوله) وغيرها منصوب عطف على محاسن الاخلاق (قوله) وبين الارشاد عطف على بين التأديب

ذلك وقوف احد الامرين على صاحبه ، بان يقال ان تعلقها بكون صيغة الخبر خبراً متوقفاً على كون الصيغة خبراً وثبوت كونها خبراً متوقفاً على تعلق الارادة بكونها خبراً اه قسطاس

لا يخفى اه (١) يدخل في ذلك اسم الفعل كصه بمعنى أسكت ومه بمعنى أكف والفعل المضارع المقرون باللام نحو لينفق ذوسعة اه ابن ابي شريف (٢) هو الدين والوفاء اه (٣) مرجعه الى الندب أو الوجوب اه نظام فصول (٤) اسمه عبدالله بن عبد الأشد بن هلال بن عبدالله بن عمر بن عزم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي اه من سيرة ابن هشام وعمر المذكور ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه ابن أم سلمه اه (٥) لو قال الندب لكان أحسن اه (٦) من وجه قال ابن ابي شريف ناقلاً عن السبكي والتحقيق ان الذي فعل ما أمر به ارشاداً ان اتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له وان اتى به لمجرد الامتنال غير ناظر الى مصلحته ولا فاصد سوى مجرد الامتنال لا امر به فيثاب وان قصد الامر من أئيب على احدهما دون الآخر ولكن ثواباً انقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتنال اه وقد أشار المؤلف الى ان العموم والخصوص من وجه بقوله بعد ، اذا قصد فيهما العمل بما ادب وارشد اليه الكتاب الخ اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد والظاهر ان المؤلف رحمه الله اراد العموم المطلق فتأمل اه (٧) من اعمال الآخرة اه (٨) اشتقاق الغلام من الاغتلام وهو ارادة النكاح واصله ان يستعمل في من بلغ سبعاً او ثمانية ثم يقال له ذلك مادام شاباً اه ح مقامات (٩) وكذا ذكره الرازي في الحصول وعبارته واتفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينتقص الثواب بترك الاشهاد

(قوله) لكل الامة فيكون الندب أهم مطلقا (قوله) وبأن الظاهر عطف على بيان الاول ﴿١٣٥﴾ (قوله) ومنها ، أي الاباحة

الاذن (قوله) ومنهم من حاول الفرق لعله فرق بأن الأذن فيما أصله المنع دون الاباحة (قوله) وقد جعله ، أي الانذار (قوله) والفرق بينهما ، عبارة شرح الجمع لكن الفرق بينهما الخ (قوله) ابلاغ المخوف نحو قل تمتعوا فإنه امر بابلاغ الكلام المخوف الذي عبر عنه بهذه الصيغة (قوله) فيتعاكسان ، أي الانذار والتهديد يعني يكون الانذار اخص على القول بأنه يجب ان يقتصر بالوعيد واعم على القول بان التهديد عرفا ابلاغ والحاصل ان التهديد أعم من الانذار على القول الاول وعلى تفسير الجوهري متباينان وعلى القول الثالث الانذار اخص وعلى الرابع اعم

(قوله) عطف على ان الاول ، ينظر فإن الواضح والسواب عطفه على لان الخطاب ويكون قوله وبأن الخطاب دفعا لجهة عمومية التأديب وقوله وبأن الظاهر دفعا لعمومية الارشاد كما لا يخفى على المتأمل ولعله سهو منه رحمه الله اه ح عن خط شيخه

(قوله) وعلى تفسير الجوهري متباينان ، ينظر في التباين فأب الظاهر ان بينهما مومما وخصوصاً مطلقاً لتحقيق التهديد في الانذار مع زيادة ابلاغ فتأمل اه ح عن خط شيخه وقد ذكره في المطول وقد شكك بعضهم على هذا التنظير فتأمل اه

الثواب (١) ويمكن الدفع (٢) بأن الخطاب وان كان لعمر بن أبي سامة فالمراد به التأديب لكل الامة فلا يضر مع ذلك صفه ولا يخرج الادب عن ان يكون مندوباً كما ان امر الصبي بالصلاة لسبع لا يخرجها عن كونها واجبة (٣) وبأن الظاهر ان من قصد الاقتداء والعمل بارشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب ، والعلاقة بين التدب والوجوب اطلاق اسم (٤) المقيد على المطلق لان المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من انترك فاستعمات في مطلق الطلب (و) الثالث استعملها (في الاباحة) (٥) كقوله تعالى كما وامن الطيبات ومنها الاذن (٦) كقوله لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى واذا حلتهم فاصطادوا ومنهم من حاول الفرق بينه وبين الاباحة (٧) والعلاقة هنا أيضاً اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل يتضمن الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الاذن (و) الرابع (التهديد) كقوله تعالى «إعملوا ما شئتم واستغفر من استغفرت» (و) الخامس (الانذار) (٨) كقوله تعالى «قل تمتعوا فان مصيركم الى النار» وقد جعله قوم قسمًا من التهديد والفرق بينهما ان التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ المخوف كما هو في تفسير الجوهري لما فيكونان متباينين، وقيل الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونًا بالوعيد كما في الآية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك ، وقيل بأن التهديد عرفا ابلاغ في الوعيد والتعصب من الانذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على هذين القولين والعلاقة فيهما التضاد (و) السادس (الامتنان) وسماء بعضهم الانعام (٩) كقوله تعالى «فكوا اعماراً فكم الله» والفرق بينه (١٠) وبين الاباحة انها الاذن المجرد والامتنان لا بد فيه معه من اقتران

في المداينات ولا يزيد بفعله اه (١) فيها متباينان اه (٢) للفرقين وتقرير الدفع الذي قبلهما اه عن خط السيد الامامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٣) في حاشية ينظر في تساوي الصورتين اه (٤) سماء اسمًا لأن الاسم في اللغة هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع كما تقدم في «وعلم آدم الاسماء» اه (٥) ثم انه يجب أن تكون الاباحة معلومة من غير الامر حتى يكون قرينة لجهة على الاباحة كما وقع العلم به هنا اه اسنوى (٦) صيغة الامر موضوعة للطلب مع المنع من ترك المطلوب والاذن لازم للموضوع له فالعلاقة حينئذ اطلاق الصيغة في لازم الموضوع له فتأمل والله اعلم ع (٧) لعله بأن الاذن فيما تقدمه حظر كالتساليين المذكورين اه (*) قال ابن ابي شريف منهم من ادخله في قيم الاباحة وهو متجه اذا اريد بالاباحة رفع المنع من الفعل لا احدا الاحكام الخمسة الشرعية اه (٨) الامر للتهديد من قبيل الاستعارة تشبيهاً لذلك المعنى بالمعنى المأمور به الواجب الذي لا بد أن يكون اه ح سعد على الكشاف (٩) يعني تذكر النعمة اه محلي قال ابن ابي شريف تفسير للانعام بمعنى مجازي له اذ حقيقة الانعام ابتداء النعمة للمنع عليه لكن هذا المعنى المجازي هو مراد من عد الانعام من معاني صيغة افعل اه (١٠) وقرن بعضهم بأن الاباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان اه اسنوى والله اعلم

حاجة الخلق لذلك الذي وقع به الامتنان والانعام أو عدم قدرتهم (١) عليه أو نحو ذلك كالتعرض (٢) في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة فيه كما في الإباحة (و) السابع (الأكرام) كقوله تعالى « ادخلوها بسلام آمنين » فإن قرينة بسلام آمنين تدل عليه لأن دخول الجنة مع السلامة من جميع آفات الآخرة والأمان منها غاية في الأكرام والعلاقة فيه كما في الإباحة (و) الثامن (التسخير) كقوله تعالى « كونوا قردة خاسئين » والمراد به الذلة والامتهان (٣) فيظهر الفرق بينه وبين التكوين الآتي لأن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة بخلاف التسخير فإن فيه الانتقال إلى حالة الذلة والامتهان والعلاقة فيه وفي التكوين إما مجرد الطلب وإما مشابهتهم الواجب في التحتم (و) التاسع (التعجيز) (٤) كقوله تعالى « فأتوا بسورة » والعلاقة فيه التضاد لأنه إنما يكون في الامتناعات والواجب في الممكنات (و) العاشر (الاهانة) كقوله تعالى « ذق أنك أنت العزيز الكريم » ومنهم من يسميه التهمك وضابطه أن يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة (٥) والمراد ضده والعلاقة المضادة (٦) (و) الحادي عشر (التسوية) بين الأمرين كقوله تعالى « فاصبروا أو لا تصبروا » فإنه أراد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه والعلاقة المضادة لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل (و) الثاني

(قوله) أو عدم قدرتهم عليه ، أي على ما وقع به الامتنان وهو الأكل من المرزوق وإنما كانت الأكل غير مقدور لتوقفه على ما ليس بمقدور وهو المرزوق فإنه محتاج إلى الإيجاد والخلق (قوله) والمراد به الذلة ، في شرح الجمع والمراد به التذليل وهو النسب بالتسخير وكان المؤلف عليه السلام عدل عن ذلك ليظهر المراد من الآية

(١) وفي شرح أبي زرعة على الجمع ما لفظه والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد اذن وأنه لا بد من اقتراح الامتنان بذكر احتياج الخلق إليه وعدم قدرتهم عليه والإباحة قد تقدمها الحظر مثل « وإذا حلتم فاصطادوا » قلت الظاهر أن الامتنان نوع من الإباحة (٢) وفي نسخة التعريض وهي عبارة الأسنوي (٣) وعبارة المطول والأطول تشعر بأن فيه الانتقال من صورة الإنسان إلى صورة القرد اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (*) إشارة إلى ما اعترض به القرافي من أن الثلاث بتسميته سخرية بكسر السين لا تسخيراً فإن التسخير النعمة والأكرام قال الله تعالى « سخر لكم ما في السموات والأرض وسخرنا له الرياح » والسخرية الموزون قال الله تعالى ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً قلت التسخير النقل إلى حالة متمنة وليس في السخرية انتقال أصلاً اه من شرح جمع الجوامع لأبي زرعة قال الزركشي في شرحه ما لفظه توهم القرافي أن المراد به الاستهزاء فقال الثلاث الخ وفي حاشية وتقرير الجواب أن التسخير يستعمل بمعنى التذليل والامتهان ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا أي ذلله لتركبه وقولك فلان سخره السلطان أي امتهنه باستعماله بغير أجره وفي الصحاح والقاموس سخره تسخيراً ذلله وهذا المعنى هو المراد لا الاستهزاء اه ابن أبي شريف (٤) أي إظهار العجز اه بحلى (٥) لم تكن صيغة الأمر ظاهرها الخير والكرامة بل التهمك جاء من قوله أنك أنت العزيز الكريم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٦) لأن الإيجاب على العباد تشريراً لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم قال صلى الله عليه وآله وسلم عن الله وما تقرب المتقربون إلى بئس أداء ما افترضت عليهم اه أسنوي وعلى هذا فتكون

عشر (الدعاء) نحو «ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسر افنا في امرنا» والعلاقة فيه مجرد الطلب (١)،
 (و) الثالث عشر (التمني) كقول امرء القيس الا ايها الليل الطويل الانجلي،
 وانما حمل على التمني دون الترجي لانه ابلغ وذلك لانه نزل ليله لطوله منزلة المستحيل
 انجلاؤه كما قال الآخر وليل المحب بلا آخر (٢) وعلاقته وما بعده كالدعاء (٣) (و) الرابع
 عشر (الاحتقار) وعدم المبالاة نحو القوا ما اتم ملقون فانه مستعمل في معرض
 احتقار سحر السحرة في مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الالهة انها انما تكون
 بالقول او الفعل او تركها (٤) كترك اجابته والقيام له من يعتاد القيام دون مجرد الاعتقاد،
 والاحتقار اما مختص بمجرد الاعتقاد او لا بد فيه منه بدليل ان من اعتقد في شيء انه
 لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال اهانة لم يصدر عنه قول او فعل
 ينبي عن ذلك (٥) (و) الخامس عشر (التكوين) (٦) نحو قوله تعالى «كن فيكون»
 وقد سماه بعضهم بكال القدرة، (و) السادس عشر (الخبر) (٧) نحو قوله تعالى
 «فليضحكوا قليلا وليسكوا كثيرا» وقوله ﷺ ان مما ادرك الناس من كلام
 النبوة الاولى اذا لم تستحي فاصنع ما شئت (٨) رواه البخاري عن ابي مسعود عقبة بن

(قوله) في معرض، بكسر الميم وفتح
 الراء هكذا ذكره الزركشي
 لان اسم الزمان والمكان من باب
 ضرب يأتي على مفعل بفتح الميم
 وكسر العين قال في المصباح معرض
 بوزن مسجد موضع عرض الشيء
 وهو ذكره واظهاره وقتله في معرض
 كذا أي موضع ظهوره (قوله)
 او لا بد فيه، أي في الاحتقار منه
 أي من الاعتقاد فينبها عموم من
 وجه (قوله) التكوين وهو الاجداد
 (قوله) الخبر نحو فليضحكوا قليلا،
 أي هم يضحكون في الدنيا قليلا
 ويكون في الآخرة كثيرا

(قوله) لان اسم الزمان الخ،
 لتعليل لمقدر تقديره وهو مخالف
 للقاعدة لان الخ اه ح دن خط
 شيخه

الصيغة مستعملة في ضد لازم الموضوع له فتأمل اه ع (١) ظاهر هذا انه من استعمال الصيغة في
 جنس ما وضعت له والمعلوم ان الدعاء طلب على سبيل التضرع فهو مقيد وحينئذ فهو من
 استعمال المقيد في المقيد والله اعلم اه (٢) صدره ، رقدت ولم ترث لساها ،
 وقيل ليالى الوصال لها آخر ، اه (٣) أي مجرد الطلب فينظر مامعنى الطلب في الخبر ولعل
 العلاقة فيه غير ذلك اه عن خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٤) أي بترك القول أو ترك
 الفعل اه شرح فصول (٥) في شرح ابي زرعة على الجمع مالم يظن والفرق بينه وبين الالهة
 ان محل الاحتقار القلب ومحل الالهة الظاهر فاذا اعتقدت في شخص انك لا تعبأ به كنت
 محتقر له بدون اهانة واذا أثبت بقول أو فعل يقتضي نقصه أو تركت قولاً أو فعلاً يقتضي
 تعظيمه كنت مهيناً له وان لم تحتقره بقلبك فان اجتماعاً كان احتقاراً واهانة اه تأمل لتعرف
 ما بين الكلامين اه من خط السيد زيد بن محمد رحمه الله (٦) قال في شرح الجمع أي الاجداد من العدم
 بسرعة ، في تفسيره التكوين بما ذكر تنبيه على أن المراد بقوله تعالى كن فيكون تمثيل سرعة
 وجود ما تعلقت الارادة والقدرة بايجاده بسرعة امتثال الطبع امر المطاع فوراً دون توقف
 ودون افتقار الى نزالة عمل واستعمال آله اه حاشية ابن ابي شريف (٧) قال البيضاوي في
 المنهاج وقد رد عكسه قال الاسنوي في شرحه أي ان الخبر قد يستعمل لارادة الامر كقوله
 تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اي ليرضعن « قال في الحصول والسبب في جواز هذا
 المجاز ان الامر والخبر يدلان على وجود الفعل وأراد أن بين الخبر والامر مشابة في المعنى وهي
 الدلولة ولهذا يجوز اطلاق اسم احدهما على الآخر اه « والعلاقة في هذا المجاز مشابة احدهما
 الآخر في الدلالة على وجود الفعل وقد يرد بمعنى التمني نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم
 لا تنكح المرأة المرأة أي نكاح المرأة منهي والعلاقة فيهما أيضاً المشابة وهي دلالة كل واحد
 منهما على عدم الفعل اه شرح منهاج والله اعلم (٨) معناه صنعت ما شئت اه اسنوي

عمرو الانصاري البدرى رضي الله عنه وفي رواية الطبراني في أكبر معاجمه آخر ما كان من كلام النبوة إذا لم تستحي فافعل ما شئت أي من لا يستحي فهو يصنع ما يشاء وهذا هو الاظهر وقيل معناه إذا لم تستحي من شيء لكونه جائزاً فأصنعه إذا الحرام يستحي منه بخلاف الجائز وقيل معناه إذا أردت فعل شيء فأعرضه على نفسك فإن استحيت (١) منه لو اطلع عليه فلا تفعله وإن لم تستحي منه صنعه وقيل أنه على طريق المبالغة في الذم أي إذا لم تستحي فأصنع ما شئت فتركك الحياء اعظم مما تفعله لأن السياق في مدح الحياء، فهذه ستة عشر معنى تطلق صيغة الامر عليها وقد عد بعضهم زيادة عليها كالتفويض في قوله تعالى فاقض ما أنت (٢) قاض ذكره الجويني في البرهان وسماه بعض بالتحكيم وبعض بالتسليم وبعض بالاستبسال (٣) وكالشورة في قول ابراهيم لابنه اسماعيل عليهما السلام فانظر ماذا ترى وأشار الى مشاورته في هذا الامر، وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا الى ثمره إذا انجر، وكالكذب في قوله تعالى قل (٤) ها تورا بها نكم، وادعوا شهداءكم من دون الله وكالاتماس في قولك لنظيرك افعل، وكالتخيير والتلخيص في قوله تعالى قل موتوا بغيظكم، وكالتصيير (٥) في قوله تعالى ذرم يأكلوا ويتمتعوا، ذرم يخوضوا ويلعبوا، فهل الكافرين امهلم رويداً، اذا تقرر عندك استعمال صيغة الامر في هذه المعاني فالمختار انها ترد (حقيقة في) المعنى (الاول) وهو الوجوب (٦) (لغة وشرعاً) وهذا قول الجمهور من امتنا عليهم السلام والمعتزلة والفقهاء (٧) (وقيل) انها حقيقة فيه (شرعاً فقط) وهو قول ابي طالب وابي القاسم البلخي وابي عبد الله البصري والجويني (وقيل) بل (في التدب) لا غير وهذا

(١) وفي نسخة استحيت (٢) لا يخفى «ما في مورد الحمل على التفويض من الكدر قليلاً اذ لم يعمد عن تفويض الامر الى فرعون الا أن يراد بالتفويض عدم المبالاة كما يشعر بذلك تسمية بعضهم له بالاستبسال اه من انظار السيد هاشم رحمه الله « وفي حاشية لا يخفى على التأمل ما في حمل الآية على التفويض من البعد لظهور أن المقصود انما هو عدم مبالاة السحرة بعد ايمانهم بوعيد فرعون لا تفويضهم له نعم يظهر التفويض في قول الحريري فاقض ما أنت قاض فأتجد فينا غير راض اه من خط السيد صلاح الاخفش رحمه الله (٣) من البسالة وهي الشجاعة اه وفي حاشية استبسل وطن نفسه للموت اه (٤) هذا اظهر في التعجيز وقد سبق والوضح في التمثيل له قوله تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين كما في شرح الجمع للمجلي اه من خط السيد زيد بن محمد رحمه الله والله اعلم (٥) والتعجب نحو انظر كيف ضربوا لك الامثال اه مجلي قال ابن ابي شريف يعني تعجب المخاطب ولو عبر بالتعجب لكان اظهر اه (٦) قال فيما تقدم الايجاب وهو الاظهر اه (٧) فائدة اذا وردت صيغة الامر من الشارع وفرعاً على انها حقيقة في الوجوب فهل يجب اعتقاد ان المراد بها الوجوب قبل البحث عن كون المراد بها ذلك أو غيره، فيه الخلاف الآتي في وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص حكاه الشيخ

(قوله) والآمدى ، فصار عندهم من الجمل المتشابه الذى لا يجب العمل **﴿١٣٩﴾** به الا عند بيان المراد منه وان

حسن الاحتياط بالعمل لعدم التنافي بين الوجوب والتدب وكفاية النية المشروطة عن المعينة كذا ذكره بعض شراح الفصول

(قوله) والحجة لنا المعقول والمنقول ، أي دل على كونه للوجوب لغة المعقول وعلى كونه للوجوب شرعاً المنقول اذ لا يصح ان يدل كل من المعقول والمنقول على مجموع الوجوب لغة وشرعاً وعبارة شرح الفصول للشيخ رحمه الله تعالى اما اللغة فلان العقلاء من أهلها يستحسنون ذم العبد الخ واما الشرع فاقدم من اجماع الصحابة الخ (قوله) اما المعقول ونعني به الاستقادة من موارد اللغة ، حاصله الاستقراء والتتبع لموارد استعماله أهل اللغة (قوله) لا اثبات اللغة بالقياس ، يعنى ليس المراد بالمعقول هنا الاستدلال بالقياس أى الحاق ما لم يستعمل لغة في الوجوب على ما استعمله أهل اللغة فيه بجامع كما في القياس ليرد ان اللغة لا تثبت بالقياس كما تقدم بل المراد الاستدلال بمجرد الاستقراء المفيد لظهور الصيغة عند أهل اللغة في الوجوب وقبوله او الترجيح يعنى الترجيح العقلي كأن يقال قول القائل افعل مثلاً يقتضي إيقاع الفعل وليس لجواز تركه لفظ منه فيجب المنع من تركه واذا لم يكن تركه فقد وجب ، واعلم ان قول المؤلف عليه السلام اما المعقول ونعني به الاستقادة من موارد اللغة الخ دفع لما يتوهم من ان المراد

قول ابى هاشم والقاضى عبد الجبار وبعض الفقهاء واحدى الروايتين عن الشافعى وابى علي الجبائي وهو رواية عن المنصور بانه وكلامه في صفوة الاختيار انها حقيقة في الوجوب قيل والرواية الاخرى عن الشافعى انها مشتركة بين الوجوب والتدب والاباحة والذي ذكره العلامة في شرح المختصر ان الرواية الاخرى عنه كالجمهور وهكذا الرواية الاخرى عن ابى علي (وقيل) بل هي حقيقة (فيهما) أي موضوعة بالاشتراك للوجوب والتدب وهذا قول المرتضى الموسوي (وقيل بالوقف فيها) أي في المعاني الثلاثة يعنى لاندري (١) هل وضعت للوجوب او للتدب او لهما بالاشتراك كذا حقه الرازي في المحصول والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري والقاضى ابى بكر البافلاني والآمدى وقد روى عن الاشعري التوقف بين الخمسة التي هي الوجوب والتدب والاباحة والتهديد والارشاد وعن الامدى التوقف بين الوجوب والتدب والارشاد وهو المصرح به في الاحكام (٢) (وقيل) بل هي حقيقة (في) القدر المشترك بين الوجوب والتدب وهو (الطلب) وهذا قول ابى منصور الماردي من الحنفية ويقرب منه ما روى عن القاضى عبد الجبار من انها موضوعة لارادة الامتنال لصدقه مع الوجوب والتدب (وقيل) بل هي حقيقة (في الاباحة وقيل) بل هي حقيقة (في الثلاثة) الوجوب والتدب والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي حكى هذين القولين الرازي في المحصول (وقيل) انها حقيقة (في) القدر المشترك بين الثلاثة وهو (الاذن) حكى هذا القول ابن الحاجب في مختصره (وقيل) بل هي حقيقة (في الثلاثة) التي هي الوجوب والتدب والاباحة وفي (التهديد) موضوعة لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية (وقيل) بل هي حقيقة (فيها) أي في هذه الاربعة (وفي الارشاد) حكى هذا القول الغزالي في المستصفى وغيره (و) ترد صيغة الامر (مجازاً في البواقي) اما فيما عدا هذه (٣) الخمسة فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احد عشر قولاً وقد روي غير هذه الاقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها ، والحجة (لنا) على صحة المذهب الاول المعقول والمنقول اما المعقول ونعني به الاستقادة من موارد اللغة لا اثبات اللغة بالقياس او الترجيح فلاننا نقطع بحسن (ذم العقلاء) من أهل اللغة قبل ورود الشرع (لعبد لم يتنسل) امر سيده ووصفهم له بالعصيان ابو حامد وابن الصباغ اهـ من شرح منهاج البيضاوى (١) أي فلا يحكمون الا بالقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من الجمل وحكمه التوقف اهـ ابن ابى شريف (٢) بكسر الهزة للآمدى اهـ (٣) في شرح الاسنوى على المنهاج واستفدنا من كلام ابن برهان انه حقيقة في التعجيز

ولا يذم (١) ويوصف بالعصيان الا تارك الواجب (و) اما المتقول وهو حجة من يقول بأنها حقيقة في الوجوب شرعاً فقط فنه (اجماع السلف) من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء فان تعلم من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة (٢) كما استدلل ابو بكر على اهل الردة في وجوب الزكاة بقوله تعالى وآتوا الزكاة والصحابة بالامر في قوله ﷺ سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على الوجوب (٣) من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع وتكرر من غير تكثير (٤) من احد فكان اجماعاً (٥) منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ما عرفت من احوال جماعة من التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر امر الله تعالى وامر رسول الله ﷺ على وجوب الاحكام من غير تناكر ولم يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالفه بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يفترون عند الاختلاف والتنازع الى التأويل، ويرد (٦) عليه من الاسئلة والجواب بما تقدم في الاخبار، واعتراض أيضاً (٧) بأن هذا الدليل انما يفيد الظن بأن الامر الوجوب وذلك لا يكفي في الاصول، واجيب بالنوع بل هو قطعي ولو سلم فانه يكفي الظهور في مدلولات الالفاظ ونقل الاحاد والا تعذر

والتكوين ايضاً اه فينظر في دعوى الاتفاق اه (١) لا يقال ذم اهل اللغة ووصفهم بالعصيان لا يقتضي الوجوب اذ لا حكمة فيهم ولا عصمة وايضاً فانهم قد يذمون على ترك القبيح كما يفعلونه عند كف احد عن مصادرة الاقران وان كان ذلك قبيحاً وغير ذلك من صنعهم لانا نقول اننا لم نحكم بأصابتهم في اعتقادهم وجوب ذلك وان ما قالوا بوجوبه فهو واجب في نفس الامر وانما استدللنا به على انهم وضعوا صيغة الامر للوجوب واعتادوا استعمالها فيه واذا كان تعالى خاطبنا بلغتهم اقتضى ما طلقه من الصيغ المخصوصة الوجوب حيث لا قرينة تصرف عنه وكذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اه قسطاس والله اعلم (٢) مجردة عن القران اه عضد (٣) لاخذ الجزية من الجوس في الاول وتعمل الصلاة عند ذكرها في الثاني اه من محصول الرازي بالمعنى (٤) والا لتقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كاتقول الصريح اه قسطاس والله اعلم (٥) وقد اجيب بضع الاجماع اذ لو كان لما وقع بعده خلاف في ذلك عادة وان سلم فالدعوى استدلالهم على الوجوب بلا قرينة وابن الدليل على كونه بلا قرينة وهو جزء المدعى قلنا «ما منعك الاتسجد اذا امرتك» وهو استفهام انكار وتوبيخ قالوا قد صرح بأنه امر ولا نزاع في كون الامر للوجوب وانما النزاع في الصيغة مجردة عن قرينة الامر قلنا «واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون» ذمهم على مخالفة اركعوا وهو مطلق قالوا ارادوا ركوع إقامة الصلاة ووجوبها ضروري من الدين والنزاع فيما لم يعم دليل على وجوبه غير الصيغة اه نظام (٦) في القسطاس ما عطفه لا يقال لعل الاستدلال بالوجوب كان لغيرها وايضاً فلعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب وايضاً فقد جعلوا كثيراً من الاوامر دليلاً على التنب دون الوجوب فلا يكون ذلك مؤدياً بالمطلوب لانا نقول اننا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها وانما يذكر التنب عند ظهور قران عدم الوجوب اه (٧) هذه العبارة

الترجيح العقلي فصرح المؤلف عليه السلام بما هو المراد بالمعقول هنا فلا يرد ما ذكره الشيخ العلامة في شرح الفصول من ان ائمتنا لا يثبتون دلالة العقل على كون الامر للوجوب بما استدلل به هذا القائل والله اعلم (قوله) ويرد عليه من الاسئلة، أي يرده عليه مثل ما تقدم من الاعتراض بان يقال لانسلم ان الاستدلال كان بهذه الاوامر اذ لعله بغيرها وايضاً قد جعلوا كثيراً من الاوامر دليلاً على التنب دون الوجوب وايضاً لعلها اوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب واما الجواب فهو اننا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها وانما ترك الوجوب عند ظهور قران عدم الوجوب (قوله) واجيب بالنوع بل هو، أي الاجماع قطعي لانه شاع وذاع وتكرر كما عرفت ونقل تواتراً (قوله) ولو سلم انه ظني لعدم ما ذكرناه فيه او بعضه واعلم ان ظاهر قوله بل هو قطعي ان الاجماع اذا كان قطعياً ثبت كون الامر للوجوب قطعاً مع ان الاجماع انما دل على انه ظاهر في الوجوب ولقول المؤلف عليه السلام فيما سبق فكان اجماعاً منهم على انه ظاهر في الوجوب ولقوله بظواهر أمر الله الخ ووجه عدم دلالة الاجماع على كون الامر للوجوب وضماً ان السلف لم ينصوا على انه موضوع للوجوب بل انما اخذ

ذلك من موارد استعمالهم ولذا قالوا ان الظن يكفي في مدلولات ﴿١٤١﴾ الالفاظ لعدم هذا النص فيها فلو

كان الاعتراض هكذا فالدليل انما يفيد الظن ولو افاد القطع فاما يدل على ان الامر ظاهر في الوجوب لاستقام قول المؤلف عليه السلام واجيب بالمنع الخ (قوله) لا يقال من العلماء الخ هذا السؤال وجوابه اعتمده الشيخ رحمه في شرح الفصول (قوله) المراد من الامر قوله تعالى اسجدوا دفع لما عسى يتوهم من ان الكلام في صيغة الامر وما ذكر انما يقوم آمر واشارة الى ان ليس معنى الاستدلال على كون امرتك عاملاً كما توهمه الآمدي كذا في حواشي شرح المختصر (قوله) ذمهم على مخالفة الامر ، يعني ليس الغرض من قوله لا يركون الاخبار بذلك بل الذم وقد رتبته على مجرد مخالفة الامر المطلق لا على عدم اعتقادهم حقيقته ولا على مجرد مخالفة امر مقرون بقرائن الوجوب فدل على ان مطلق الامر للوجوب فحصل من العلم بالذم العلم بالوجوب بناء على انه نفس الوجوب او لازم له وهو لا ينافي توقف الذم على الوجوب نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان الامر الوجوب مستفاد من قرينة الذم لامن مطلق الصيغة اذ لو لم يكن المطلق للوجوب لما صح توقف الذم عليه كذا في حواشي شرح المختصر

(قوله) فحصل من العلم بالذم الخ ، جعل السعد هذا رداً على ما قيل الذم على ترك الشيء يدل على وجوبه والذم انما يكون بمد الوجوب

العمل في اكثر الظواهر اذ المقدور فيها انما هو تحصيل الظن ، لا يقال من العلماء من عرف هذا العلم بأنه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنيّاً ينفي العلم بأنه للوجوب لاننا نقول ، القاعدة هي كون الامر يفيد الوجوب ظاهراً وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها حتى لو لم يحصل لناظر علم بها وجزم لم يمكن الاستدلال بأن الامر ظاهره الوجوب اذ لا معنى لاستدلانه على وجوب شيء بورد امر يظن ان ظاهره الوجوب (و) منه (قوله تعالى) لا بليس (مامنعك ان لاتسجد اذ امرتك) والمراد من الامر (١) قوله اسجدوا ، وجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم بالمخالفة لافي معرض الاستفهام (٢) اتفاقاً وهو دليل (٣) الوجوب ومنه قوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) ذمهم على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى (افعصيت (٤) امرى) اي تركت مقتضاه فتبت ان تارك الامر خاص وكل خاص مترعد لقوله تعالى «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم» وذلك دليل الوجوب

نحو ما في العمد وهي عبارة خفية وحاصل ما يمكن بيانها به ان يقال واعتراض ايضاً بأن هذا الدليل مع تسليم كونه قطعياً فانه انما يفيد الظن بأن الامر للوجوب بأقراركم اتفاقاً ان الامر ظاهر في الوجوب والظهور ظن وذلك لا يكفي في الوصول وأجيب بنع انه انما يفيد الظن بل هو قطعي يفيد القطع ولو سلم انه انما يفيد الظن بأن الامر يفيد الوجوب ظاهراً لم يضرنا ذلك فانه يكفي الظهور والظن في مدلولات الالفاظ الخ بخلاف ذات الباري وصفاته واسبابنا هنا كلام فيه ما فيه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (١) زعم الآمدي ان مبنى الاستدلال كون امرتك عاملاً في كل امر مع انه غير عام فيه حتى يشمل صيغة افعل فلا يتم المدعى فاشار الى دفعه بان المراد خصوص صيغة افعل فيتم المدعى اه (٢) على أنه لا عذر له في الاخلال بالسجود بعد ورود الامر به وهذا هو المفهوم من قول السيد لبعده مامنعك من دخول الدار اذ امرتك ولولم يكن الامر على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ولكن لا بليس أن يقول انك ما ألزمتني السجود فان قلت لعل الامر في تلك اللغة يفيد الوجوب فلم قسم انه في هذه اللغة يفيد الوجوب قلنا الظاهر يقتضي أن ترتيب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بأمر خاص خلاف الظاهر اه من محصول الرازي (٣) ولولا أن صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجهاً وكان له أن يقول انك ما ألزمتني فعلم اللوم والانكار اه عضد (٤) لم يرض هذا الدليل ابن الهمام في التحرير فقيه وفي شرحه التيسير مالم يقطعه وأما الاستدلال على الوجوب كما ذكره ابن الحاجب وغيره بما اشتهر على السنة العلماء وهو تارك الامر خاص مأخوذاً من قوله تعالى حكاية عن خطاب موسى هارون عليهما السلام افعصيت امرى بتركه مقتضاه وهو أي العاصي مطلقاً متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيمتنع كونه أي العاصي تارك الامر المجرد عن القرين المفيدة للوجوب بل العاصي تارك ما هو مقرون من الاوامر بقرينة الوجوب وازافة امرى عهدية اشير بها الى امر كذا واذا استدلل لعصيان تارك الامر المجرد بأفعصيت امرى أي اخلفني تفسير لقوله امرى اشارة الى قوله تعالى وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي منعنا تجرده أي تجرد هذا الامر عن القرينة المفيدة

(قوله) فايحذر الذين يخالفون عن أمره ، تقرير الاستدلال ان قوله فايحذر الذين للايجاب اذلا معنى لنذب الحذر عن العذاب او اباحته ومعنى يخالفون عن أمره يتركون امتثاله من قولهم خالفني فلان عن كذا على تضمين المخالفة معنى الاعراض واذا وجب الحذر من العذاب على مخالفة الامر كان تهديداً على مخالفة الامر وهو دليل على كون الامر للوجوب اذ لا يهدد على تركه غير الواجب وقد يعترض بان الكلام في صيغة الامر وما ذكره في هذين الوجبين من ترتب الوعيد والتهديد على مخالفة الامر انما يدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب ولا يلزم من ذلك كون صيغة الامر مفيدة للوجوب وقد يقال المراد بالامر نحو جاهدوا كما تقدم نظيره حيث قلنا دفع لما عسى الخ ذكره في حواشي شرح المختصر (قوله) دون كراهة الضد ان اريد كراهة الضد تنزهها لم يصح نفيه عن النذب اذ من لازم النذب كراهة ضد المندوب وان اريد كراهته حظراً فقوله دون الايجاب مغن عنه ولعله يقال المراد المعنى الثاني ويصو في المراد بكرهه الضد معنى الوجوب فكانه قال ﴿ ١٤٢ ﴾ دون الوجوب ودون الايجاب فلا إغناء اذ المراد بالايجاب الطلب

ومنه قوله تعالى (فايحذر الذين يخالفون عن أمره) هدد (١) على مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب ، احتج أهل المذهب الثاني (٢) وهم القائلون بأن صيغة الامر حقيقة في (النذب) بوجوه منها انه (لا فرق بين قول المولى لعبيده اسقني واريد ان تسقني) وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمونه من الاخر ويستعملون كلا منهما مكان صاحبه ولا شك ان قولك اريد منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة افعل (قلنا) ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصيران لفظين مترادفين فهو غير مسلم فان (الخبر يفارق الانشاء) في المعنى قطعاً بيان ذلك ان قولك اسقني يفيد طلب الفعل لا محالة ويفيد الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعناً على الفعل ولا يجوز ان يبعث الا على ماله فيه غرض ولو عزلنا هذا عن انفسنا لم نعلم انه مرید الفعل وليس كذلك قولك اريد ان تسقني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونك مریداً وليس بصريح في استدعاء الفعل فضلاً عن ان يكون مستدعياً له لا محالة ، وان اردتم انه وضع لشيء

حتماً ويؤيد هذا انه جمع بينهما فيما يأتي حيث قال لا يقتضي ايجاب الفعل على المسئول ولا كراهة ضد ما سأله (قوله) فن الخبر يفارق الانشاء في المعنى ولانه لو كان معناه الاخبار بانه يريد منه الفعل لاحتمال التصديق والتكذيب والاجماع من علماء الادب منهقد على ان الامر لا يحتمل ذلك ذكره في المنهاج (قوله) من حيث كان المتكلم ، الخ هذا قيد لافادته الارادة يعنى ان افادته للارادة من هذه الحيثية لا ان قولك اسقني ماء موضوع لذلك بخلاف اريد منك ان تسقني (قوله) باعناً ، أي باعناً للمأمور (قوله) الا على ما ، أي على شيء له أي المتكلم فيه أي في الشيء غرض (قوله) ولو عزلنا هذا ، أي قيد الحيثية المذكورة (قوله) لان ذلك ، الاشارة الى اريد ان تسقني

للو وجوب فان في السياق ما يفيد ذلك اه (١) قال الرازي في المحصول امر مخالف هذا الامر بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن العذاب انما يكون بعد قيام مقتضى لزول العذاب فدل على أن مخالف امر الله وأمر رسوله قد وجد في حقه ما يقتضى لزول العذاب اه والحمد لله (٢) صوابه الثالث لانه قد استدلل للاول والثاني اه عن خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد ولعل ابن الامام رحمه الله نظر الى اتحاد القولين في القول بالوجوب وان اختلفا في كونه

وكان الاولى الضمير او ما هو للقريب لقرب المشار اليه ولعل وجه الاتيان بما للبعد لان الاشارة الى اللفظ وقد تقضى فكان في حكم البعيد (قوله) فضلاً عن ان يكون الخ انما اورد هذه العبارة المشعرة باستبعاد مادخله النبي وكونه ادنى وتزويل مادخلته عن منزلة المحال وكونه اعلى كما حققوا ذلك في حواشي الكشف لان استدعاء قولك اريد ان تسقني للفعل لا محالة اعلى من كون قولك اريد ان تسقني صريحاً في استدعاء الفعل فتأمل (قوله) وان اردتم ، عطف على قوله سابقاً اردتم

فيكون دوراً وذلك ان العلم بالوجوب يتوقف على العلم بالتم لا نفس الوجوب على نفس التم المتوقف على الوجوب فلا يلزم الدور اه علوي (قوله) تقرير الاستدلال ان قوله فايحذر ، هذا غير مقصود في الاستدلال اذ المقصود اثبات دلالة مطلق الصيغة على الوجوب فلذا اقتصر المؤلف على الاخر اه حسن بن يحيى السكبي

(قوله) والارادة تفهم تبعاً ، يعني لا لان اللفظ موضوع لها صريحاً بل انما فهمت تبعاً لتلك الحثية (قوله) شيء آخر يعني ذير معنى اريد ان اسقي (قوله) فلم يفرقوا بينهما ، أي بين الامر والسؤال ﴿ ١٤٣ ﴾ (قوله) الا بالرتبة ، فلم يفرقوا بينهما الى

آخر والارادة تفهم تبعاً له فهو مطلوبنا لا قراركم بأن قولنا افضل موضوع لشيء سوى الارادة فن ان لكم ان ذلك المعنى هو النذب حتى يتم لكم الدليل ، ومنها ما رواه البخاري ومسلم عن ابى هريرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم ، وجه الاحتجاج انه رده الى مشيتنا وهو معنى النذب والجواب لانسلم انه رده الى مشيتنا بل الى استطاعتنا (١) وهو معنى الوجوب (٢) ومنها وهو لابي هاشم ان اهل اللغة قالوا ان قول القائل لغيره افعل يكون أمراً اذا كان فوق المأمور (٣) في الرتبة وسؤالاً اذا كان دونه في الرتبة (٤) فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبة ، ومعلوم ان السؤال لا يقتضي ايجاب الفعل على المستؤل ولا كراهة ضد مسأله فعله وانما يقتضي الارادة فقط فوجب في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب او كراهة ضد المأمور به لافصل عن السؤال بشيء زائد على الرتبة ، والجواب ان هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت فسادة ولو سلم فالانفاق على ان الصيغة في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي ولو سلم فالسؤال يدل على الايجاب (٥) وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول للمستؤل لا تحل بمقصودي ولا تحيب رجائي وهذه الافعال صريحة في الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب (٦) ، لا يقال قد اقرقا من وجه اخر وذلك من حيث ان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال ، لانه يقال قد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر كما مر السيد عبده بما لا يقدر عليه فاستويا في الايجاب والوجوب ، ومنها ان الامر فييد ان الامر يريد الفعل وما زاد على الارادة لا دليل عليه فوجب الوقوف عند ذلك ،

لغة وشرعاً الخ (١) وما لم نستطعه فلا تكليف علينا فيه اه منهاج ولورده الى مشيتنا لقال ما شئتم اه (٢) الاولى انه لا ينافي الوجوب وأما أنه معنى الوجوب فلا يخفى منعه وقد صرح به الجلال في شرح المختصر (٣) وجد في بعض النسخ لفظ به ولا وجه له وقد ضرب عليه في بعضها وهو الصواب ولعله من سبق القلم اه (٤) والسؤال انما يدل على النذب اه اسنوى (٥) يقال أما لمجرد السؤال فلا دلالة على الايجاب وان اقرن بالشيء فان كان قولاً من السيد لعبده فهو امر وإيجاب لأنه يذم على الترك وليس بسؤال ولا يزل خطاب الشارع الا على نحو امر السيد لعبده وأما الوجوب في السؤال وعدمه في أمر السيد لعبده فلقراين خارجة قد دل الدليل على اعتبارها فتأمله والله اعلم اه ع (٦) اذ الوجوب انما يثبت بالشرع اه

(قوله) قد عرفت ان الاستملاء انما يكون في المندوب ، وايضاً لا تحقق الفوقية الام مع العلودون الاستملاء اذ يمكن من هو

والجواب ان ارادوا ان الصيغة موضوعة لارادة فغير مسلم وقد عرفت فساده وان ارادوا انها موضوعة لغير الارادة والارادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم ان لادليل على الزايد عليها كيف وقد دللنا عليه وبيننا انه الموضوع له ، احتج اهل (الاباحة والتواطؤ) أي القائلون بأن الصيغة موضوعة للاباحة والقائلون بأنها تقدر المشترك اما بين الوجوب والتدب وهو الطلب او بينهما وبين الاباحة وهو الاذن (ثبت الجواز) في المأمور به بالضرورة من اللغة والزيادة المخصصة (١) للوجوب او التدب حاصلة بلا دليل فوجب الوقف عنده وهو معنى الاباحة (او) نقول في حجة القائل بأنها للطلب المشترك بين الوجوب والتدب ثبت (الرجحان) (٢) بالضرورة من اللغة فالتخصيص بواحد من الوجوب والتدب زيادة من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما (٣) دفعا للاشتراك والمجاز (او) نقول في حجة القائل بأنها للاذن المشترك بين الوجوب والتدب والاباحة بأنه ثبت (الاذن) بالضرورة من اللغة (و الزيادة) المفيدة لتخصيص أحدها زيادة (بلا دليل) فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز (قلنا) ان لنا في الجواب عليهم جميعا وجهين الاول لانسلم ان جعلها للوجوب زيادة قيد بلا دليل بل ثبت بأدلتنا) والثاني ان ما ذكره اثبات لغة بلوازم الماهيات (٤) وذلك انهم جعلوا الجواز لازما للاباحة والرجحان لازما للوجوب والتدب والاذن لازما للثلاثة فجعلوا باعتبار هذه اللوازم صيغة الامر ملزوماتها مع احتمال ان تكون لواحد من الملزومات

الاتحاد والمطلوب (قوله) وقد عرفت فساده من الجواب المتقدم، حيث قال المؤلف عليه السلام بيان ذلك ان قولك استغنى يقيد طلب الفعل الخ (قوله) كيف وقد دللنا عليه، أي على الزايد على الارادة يعني بما عرفت من اجماع السلف على انه للوجوب (قوله) وبيننا انه الموضوع له لانه المتبادر الى الفهم (قوله) المخصصة للوجوب ، وهي المنع من الترك (قوله) او التدب، وهي عدم المنع من الترك (قوله) عنده ، أي الثابت وهو الجواز

(١) قال في شرح الجمع لانه المتيقن من قسمي الطلب تقريره أن صيغة افعل لطلب وجود الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه التدب لاستواء الطرفين في الاباحة وأما المنع عن الترك الذي هو خاصة الوجوب فامر زائد على الرجحان لم يتحقق إرادته وقد عورض هذا الاستدلال من طريق القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لأن الاصل في الاشياء الكمال اذ الكمال ثابت من كل وجه والناقص ثابت من وجه دون وجه والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون التدب فمن جعله للتدب جعل نقصان اصلا والكمال عارضا وهو قاب للعقول ، واعلم أن ما ل كل من المعارضة والدليل الى إثبات اللغة بالترجيح وليس من طرق اثباتها فكلها فاسد اه ابن ابي شريف والله اعلم (٢) لجانب الفعل على الترك في قول القائل افعل من غير أن يكون ذلك الرجحان مانعا من التقيض حتى يكون للوجوب أو غير مانع منه حتى يكون للتدب اه رفوآ (٣) وهو مطلق الطلب اه وقوله دفعا للاشتراك يعني الذي هو خلاف الاصل اه رفوآ (٤) وهو خطأ وانا قلنا انه اثبات لغة بلوازم الماهيات لأن مطلق الطلب يستلزم لرجحان الفعل لازم ماهية الوجوب والتدب لانه كلما تحقق الوجوب أو التدب تحقق الطلب وقد قلنا ان مطلق الطلب لما كان لازما ماهية كل منهما يجعل الامر له ، واما انه خطأ فلانه يوجب رفع المشترك اذا ما من لفظ مشترك الا ويشترك مفهوماه في لازم فيجعل اللفظ له دفعا للاشتراك فيلزم رفع الاشتراك

دون المأمور والله اعلم اه حسن ابن يحيى عن خط العلامة السيافى (قوله) وهي المنع من الترك ، الظاهر ان الزيادة هي الرجحان فينظر اه حبشى ج

بخصوصه أو مشتركاً أو للمشارك وذلك باطل لأن طريق معرفة الوضع إنما هو النقل بطريق التنصيص أو تتبع موارد (١) الاستعمال ، لا يقال الجواز هو عين الإباحة فلا يكون من اثبات اللغة بأوازم الماهيات ، لأننا نقول معنى الإباحة جواز الفعل والترك والجواز أعم من أن يكون مع جواز الترك ومع المنع منه ، إحتيج أهل (الاشتراك) وهم القائلون بأنها حقيقة في الوجوب والندب فقط والقائلون بأنها حقيقة فيهما وفي الإباحة والقائلون بأنها حقيقة في الثلاثة والتهديد والقائلون بأنها حقيقة في الأربعة والارشاد بأنه (ثبت الاطلاق) (٢) من أهل اللغة لصيغة الامر في الوجوب والندب أو في الثلاثة أو في الأربعة أو في الخمسة والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك (قلنا) الاطلاق الواقع من أهل اللغة (مجاز) لا حقيقة وذلك لأن المجاز أولى من الاشتراك وإيضاً يلزم أن يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الاطلاق ولا قائل به ، إحتيج أهل (الوقف) بأنه (لو ثبت) لشيء (لثبت بدليل) واللازم منتف لأننا ان ثبت بدليل (عقلي ولا يجدي) لأنه لا مدخل له في اللغة كما عرفت (أو) بدليل نقلي إما (احادي ولا يفيد) لأن المسئلة عامة والاحاد لا تفيد العلم (٣) (أو متواتر ولم يوجد) اذ لو وجد لم يختلف فيه لأن العادة تقضي (٤) بامتناع أن لا يطالع عليه من يبحث ويجهل في الطلب (قلنا) في الجواب لم لا يجوز أن يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل قولنا تارك المأمور به عاص (٥) والعاصي مستحق للعقاب فينتقل العقل من هاتين المقدمتين النقليتين إلى أن الامر للوجوب (٦) سلمناه فلنقطع بأنه (ثبت

(قوله) او مشتركاً ، أي مشتركاً لفظياً بينها (قوله) او للمشارك ، أي للمعنى المشترك فيكون متواطئاً (قوله) لو ثبت لشيء ، أي لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني (قوله) مركب من العقل والنقل ، يقال سيصرح المؤلف عليه السلام بأن المقدمتين نقليتين ولعله اراد بتركبه من العقل والنقل ان الاستنتاج واستخراج النتيجة منها بواسطة انتقال العقل وحكمه بالاستنتاج وقد أشار المؤلف عليه السلام الى ما ذكرنا بقوله فينتقل العقل لكن يكون التركيب من العقل والنقل مجازاً فتأمل (قوله) قلنا ثبت بالاستقراء المتقدم ، يعني

اللفظي بالاشتراك المعنوي اه من شرح البدائع للاصفهاني (١) وقد يقال انه يستلزم نفي الاشتراك بمعنى اللفظي بالكلية اذ ما من مفهومين الا ويشتركان في لازم « وقد يجاب بأن الكلام فيما اذا لم يوجد دليل الاشتراك وهذا بعد ثبوت اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما اه سعيد يعني والا فلا نسلم ذلك اي اشتراك كل مفهومين في لازم يخصهما اه « فيلزم أن يكون اللفظ المشترك بينهما موضوعاً لذلك اللازم فلا يكون مشتركاً بينهما اه علوى (٢) والجواب انه لو كان كذلك لم يفهم من مطلق الصيغة الوجوب دون الندب لامتناع سبق احد معنويي المشترك الى الفهم من غير قرينة اه رفقو (٣) عبارة الاسنوى في شرح المنهاج لأن رواية الآحاد ان افادت فاتها تفيد الظن والشارع انما اجازها في المسائل العلمية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين وكذلك قواعد أصول الفقه كإقتله الانباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الإهتمام بالقواعد اه (٤) جواب عن ما يقال انه يجوز أن يكون متواتراً بالنسبة الى طائفة مخصوصة وحاصل الجواب المذكور أن ذلك خلاف الظاهر من المتواترات اللغوية لأن سبب العلم مشترك بين الكل والله اعلم اه (٥) لقوله تعالى افحصت امرى وقوله والعاصي مستحق للعقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الخ اه (٦) عبارة الاسنوى في

إنا نمنع الحظر في ثبوته بالنقل الأحادي ﴿١٤٦﴾ أو المتواتر بل نقول ثبت بقسم آخر وهو ثبوته بالاستقراء المتقدم

ذكره (قوله) وهو ماثبت بالكتاب والسنة وإستدلالات العلماء الخ ، قال السعد لاخفاء في إن مرجع ذلك إلى النقل إلا أنه لما لم يكن صريح النقل منع الحصر فإن مرجع الاستدلال بالكتاب والسنة وإستدلال العلماء إلى تتبع موارد استعمال اللفظ إذ لائن فيها على وضع اللفظ لمعناه (قوله) سلمناه فلم لا يثبت بالأحاد ، أي سلمناه أنه ثبت بالنقل لا بالاستقراء فلم لا الخ (قوله) سلمناه ، أي سلمناه أنها قطعية فالأحاد كافية في الظهور أي ظهور كون الأمر للوجوب (قوله) بل الظن كاف فيها ، لما عرفت أن الظن كاف في مسدولات اللفاظ (قوله) وهو ، أي ظهور كون الأمر للوجوب قطعي كما سبق تحقيقه حيث قال المؤلف عليه السلام فيما سبق لانا نقول القاعدة هي كون الأمر يقيد الوجوب ظاهراً وهذه القاعدة مساومة بالدليل لا ريب فيها الخ هذا تقرير ما قصد المؤلف عليه السلام لكن يقال المسئلة التي منع المؤلف عليه السلام كونها قطعية بقوله لا نسلم أن المسئلة قطعية الخ هي كون الأمر للوجوب وهي غير المسئلة التي سلم كونها قطعية بقوله سلمناه فالأحاد كافية في الظهور وهو قطعي لأن هذه المسئلة هي كون الأمر للوجوب ظاهراً

(قوله) لكن يقال المسئلة التي منع الخ ، ويمكن توجيه عبارة المؤلف بأن يقال لا يخلوا ما أن يريد المعارض بكون المسئلة قطعية

بالاستقراء المتقدم (١) ذكره وهو ماثبت في الكتاب والسنة وإستدلالات العلماء من كون الأوامر المطلقة للوجوب ، سلمناه (٢) فلم لا يثبت بالأحاد كغيره من الموضوعات اللغوية (٣) (و) لا نسلم أن المسئلة قطعية بل (الظن كاف) فيها سلمناه فالأحاد كافية في الظهور وهو قطعي كما سبق تحقيقه (٤)

مسئلة اختلاف في الأمر الواقع بعد الحظر الشرعي (٥) (كقوله

تعالى «فإذا نسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين» على أربعة أقوال ، القول الأول قوله (وهو بعد الحظر للوجوب) (٦) وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وبعض الأشاعرة كالشيخ أبي إسحق والشيرازي والسمعاني وابن الخطيب الرازي واتباعه

شرح النهاج في تقرير هذا الجواب أنا لا نسلم الحصر لانا قد تعرفه بتركيب عقلي من مقدمات عقلية لأن نفس المتقدمين عقلي وتركيبها تركيب عقلي علم من العلوم العقلية وعبر الامام في المحصول والنتيج عن هذا بقوله أنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض لأن المتقدمين قلة تان وحظ العقل أنما هو لفظية «لاندراج الصغرى في الكبرى فذلك عدل صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه المصنف يعني البيضاوي اهـ» «يعني النتيجة (١) أما الاستقراء فان كان ما يقيد القطع كرفع التفاعل على ما مر فذاك وإن كان مفيداً للظن فتوجه ما يتوجه في صورة نقل الأحاد ميرزا جان (*) قال الأسنوي وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف البيضاوي ينفع في مواضع وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه قد يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة لأقضيهم وتواريخهم وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف اهـ بلفظه ولا يخلو قول المصنف هنا لأن العادة تقضى بامتناع الا يطلع عليه الخ عن اشارة إلى ضعف مثل هذا الجواب فتأمل اهـ للسيد زيد بن محمد رحمه الله (٢) يعني أن تتبع موارد استعمال هذه الصيغة يدل على أن المقصود بها عند الإطلاق هو الوجوب اهـ سعد والله اعلم (٣) يعني أن هذا من الموضوعات اللغوية وما ثبت به الوضع لا يلزم أن يكون مما يقيد العلم بل قد يكتفي فيه بالظن اهـ (٤) في قوله لا يقال من العلماء من عرف هذا العلم الخ اهـ (٥) وأما بعد الحظر العقلي فيقتضى الوجوب اتفاقاً بين من جعل الأمر للوجوب سواء كان ممن يثبت حكم العقل أولاً ومعنى اقتضائه بقاؤه للوجوب عند اللبس لا روم أن يكون للوجوب بحيث لا يصرح أن يكون لغيره من ندب أو إباحة لقريئة اهـ نظام فصول (٦) أو الاستئذان اهـ جمع قال المحلي في شرحه بعد ذكر مثال الحظر وأما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال أفل فعل كذا ففعله اهـ قال ابن أبي شريف في حاشيته عليه يمكن التمثيل بما في صحيح مسلم أصلي في مباحض الغنم قال نعم فانه بمعنى صل فيها وأما التهي بعد الاستئذان فلم يتعرض له المصنف ولا الشافعي والقران ترشد إلى أن المراد الاستفهام عن الحكم الشرعي والجواب بحسب ما يدل عليه السياق أول دليل من خارج مما ورد للتحريم حديث المقداد أريت أن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فغضب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذمني بشجرة فقال اسلمت والله فأقتله يارسول الله بعد أن قالها قال لا الحديث رواه مسلم وما ورد للكرهية حديث مسلم أصلي في مبارك الأبل قال لا وحديث انس قال رجل يارسول الله الرجل منا يلتقي إغاه ابنه حتى له قال لارواه الترمذي

فيكون التسليم انتقالا الى مسألة أخرى مع انه لا بد ان يكون المنع والتسليم متعلقين بشيء واحد فتأمل والله اعلم (قوله) ونهيتكم عن النبذ في الاسقاء الخ الذي سيأتى في النسخ وهو المذكور في مشارق الانوار رواه عن مسلم ونهيتكم عن النبذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكراً قال في شرح المشارق عن النبذ أي عن القاء الماء في التمر ونحوه في الطرف الا في سقاء أي الا في قرية انما استثنائها لان السقاء يبرد الماء فلا يشتد مايقع فيه اشتداده في الظروف (قوله) ثم ليقتضوا تفهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤسكم الخ قلت مثل هذا في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله تعالى ولا يخفى ما في هذا الاستدلال لان قوله تعالى ثم ليقتضوا تفهم في سورة الحج وهي كما ذكره في ﴿١٤٧﴾ الكشف مكية ماخلى ست آيات

ليس هذه الآية منها فهي مقدمة على قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله لان هذه في سورة البقرة وهي متأخرة في النزول لانها مدنية ويؤيد هذا انه ذكر في الثرات عن ابى جعفر انه استدلل على وجوب الحلق في حق المحصر بانه كان واجبا قبل الاحصار بدلالة قوله تعالى في سورة الحج ثم ليقتضوا تفهم فلا يسقط ماوجب لان سائر المناسك انما تسقط بالعجز ولم يعجز المحصر عن الحلق والاولى ما ذكره الدوارى في شرح الجوهرة من ان المراد بالامر الوارد بعد الحظر هو الامر المستفاد من قوله حتى يبلغ الهدي محله حيث قال ما لفظه وكذلك في قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان مفهومه الامر بالحلق بعد بلوغ الهدي وذلك يفيد الوجوب، اهـ واعلم ان ما ذكره اصحابنا في هذه الآية مبني على وجوب الحلق على المحصر قال في الثرات قال في شرح الابانة على المحصر انه

يخلق عند اصحابنا واحد قوله

وبعض الفقهاء (١) (لما تقدم) من الدليل الدال على ان الامر يفيد (وسبقه) أي الحظر على الامر (لا) يصلح معارضا لما تقدم حتى (يدفعه) لان الوجوب والاباحة ينافيان التحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الى الوجوب، (٢) القول الثاني انه يسكون بعد الحظر (٣) للاباحة وهو قول جمهور الفقهاء ورجحه بن الحاسب وحجته ما افاده بقوله (قيل ورد للاباحة) بعد الحظر فيكون تقدم الحظر قرينة تدل عليها وذلك مثل قوله تعالى «واذا حلقتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن» ومثل ما روي عن بريدة الاسامي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ نهيتكم عن زيارة القبور فزودوها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بديلكم ونهيتكم عن النبذ في الاسقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكراً رواه مسلم (قلنا و) قد ورد بعد الحظر (للو وجوب) مثل قوله تعالى «فاذا نسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين» فان القتال فرض كفاية (٤) بعد ان كان حراما وقوله تعالى «ثم ليقتضوا تفهم» بعد قوله «ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله» (٥) وقوله تعالى «ثم

وحسنه وان ما جة وقد وهم البرماوى فمد هذا بما ورد فيه النهي للتحريم تبعا لقول شيخه الزركشي انه الظاهر اهـ ابن ابي شريف (١) ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدي اهـ اسنوى (٢) وفيه نظر لان المناقاة بين الحظر والوجوب اشد من المناقاة بين الحظر والاباحة لان بين الحظر والاباحة مشتركاً وهو جواز الترك ولا مشترك بين الوجوب والحظر سواء اذا كان كذلك فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال جواز هذا الانتقال اهـ من شرح محمد ابن محمد بن الامام بالمدرسة السكاملية (٣) قال ابن ابي شريف في حاشية شرح المحلى على الجمع ما لفظه حقيقة شرعية كما يشير اليه قوله لغلبة استعماله فيها فان هذه الغلبة في عرف الشارع كما صرح به القائلون بالاباحة في استدلالهم قالوا غلبت الاباحة في الشرع فتقدم على الوجوب الذي عليه اللغة اهـ (٤) عبارة المحلى في شرح الجمع اذ قتلهم المؤدى الى قتلهم فرض كفاية اهـ (٥) وحلق الرأس نسك وليس بمباح محض اهـ محصول الرازي

اما حقيقية او ظاهراً فان كان الاول منعنا القطع بمعنى ان لم ندعه وان كان الثاني منعنا عدم قيام الدليل بل الدليل قائم عليه وبطلان فحاصل الدفع انا اما منع دعوى القطع او تمنع عدم قيام الدليل عليه والله سبحانه اعلم اهـ لسيدى احمد بن اسحق رحمه الله قد يقال لا معنى لمنع دعوى القطع اذا المنع في عرفهم طلب الدليل الخ والدعوى ليست دليلاً والله اعلم اهـ منه ايضاً ، وفي حاشية لعل المحشى فهم غير المراد فاعترض والفرقة غير مسلمة والمدعى قطعية الظهور اهـ ح عن خط شيخه (قوله) الا في سقاء الخ

الشافعي قال في الروضة والتعدير وهو مذهب الهادي عليه السلام ومثله في شرح الايات للنجري قال حكاه ابو جعفر عن اصحابنا واحدة
قولي الشافعي لقوله تعالى حتى يبلغ الهدي محله لانه نسك ولا احصار عنه فيجب حينئذ وجعله في البحر قولاً مان اوجب الخلق والتقصير
في الحج وهم الناصر والمؤيد بالله واحد ﴿١٤٨﴾ قولي الشافعي ومالك والمذكور للمذهب ان الخلق والتقصير في الحج تحليل

افيضوا من حيث افاض الناس بعد إيجاب الوقوف وحظر الافاضة وقوله عليه السلام
لفاطمة بنت أبي حبيش (١) اذا كان دم الحيضة فانه دم أسود يعرف (٢) فاذا كان
ذلك فامسكى عن الصلاة فاذا كان الآخر فتوضئ وصلى (٣) فانما هو عرق (٤) رواه
أبو داود والنسائي والحاكم في مستدركه الى غير ذلك فثبت أنه بعد الخطر كما كان
عليه وان تقدم الخطر لا يصلح قرينة للإباحة ، القول الثالث قوله (وقيل
بالوقف) بمعنى لا ندري أهو للوجوب ام للإباحة وهو اختيار الجويني وذلك
للتعارض (بين أدلة المذهبين عنده ، القول الرابع قوله (وقيل) بالتفصيل وهو
مذهب الغزالي وتحريره انه (ان كان الخطر) السابق لصيغة الامر عارضاً (لعله علق
الامر) الوارد بعده (بزوالها) مثل قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فاذا قضيت
الصلوة فاذا تطهرن (فاسقاط) للخطر وذلك لان عرف الاستعمال يدل على ان ما هذا
شأنه ليس الرفع الرفع فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل (٥) واحتمال ان
يكون رفع هذا الخطر بندب او إيجاب احتمال مرجوح لان الاغلب ما ذكرناه (والا)
يسكن الخطر عارضاً لعله ولا علق صيغة افعل بزوالها (فكما كان) يعني فيبقى
موجب (٦) الصيغة كما كان لو لم يرد بعد الخطر وهو التردد بين الوجوب والندب (٦)

(١) يضم الحاء المهملة وفتح الواو ثم تحتية ساكنة ثم شين معجمة اسم قيس بن المطلب بن اسد بن عبد
العزى بن قصي اه من شرح السيوطي على صحيح مسلم (٢) العرف الرخ طيبة أو منتنة واكثر استعماله
في الطيبة اه قاموس (٣) يقال لم يجب الوضوء بهذا الامر فلا نسك به ولا الصلاة ايضاً وايضاً
فان النهي انما هو في وقت مخصوص وهو كونها حايضاً فبعد ذلك الامر يرتفع ذلك التحريم
وتجب الواجبات من الوضوء والصلاة بأدائها المروفة وانما اراد بيان حالها وما تعتمده فتأمل
وقد ذكر هذا عضد الدين واستقر به حيث قال وقيل اذا علق بزوال علة عروض النهي كما
قبل النهي وهو غير بعيد اه نعم وكلام عضد الدين يصلح في الاربعة المواضع المحتج بها
ولو احتج على هذا بعموم الآيات في قتال الكفار بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم نحو قوله
تعالى قاتلوا الذين يلوئكم من الكفار وقاتلوهم يعذبهم الله وقتلوا الذين لا يؤمنون بالله يا أيها النبي
جاهد الكفار والمنافقين الى غير ذلك فان ظاهرها تعميم القتال في جميع الاوقات وهو الوجوب
بعد أن كان محرماً في الاشهر الحرم لاستقام وصح فتأمل والله اعلم اه (٤) بكسر العين وسكون
الراء ويقال له العاذل اه شرح سيوطي على صحيح مسلم «و العاذل العرق الذي يسيل منه
دم الاستحاضة لغة في العاذر اه مصباح ويقال الاصل اللام ولهذا يقتصر كثير على إرادته مصباح
(٥) وهو الوجوب كما في قوله تعالى فاذا انسليخ الاشهر الحرم الآية والاباحة كما في قوله تعالى
واذا حلتم فاصطادوا ونحوها من الآيات اه (٦) كما لو أمر بقتال نساء الكفار بعد النهي

محذور لانه واجب من غير
فرق بين المحصر وغيره فينظر
مالذي صرف الامر المستفاد من
قوله حتى يبلغ عن الوجوب وكذا
قوله ثم ليقضوا مع تفسير قضاء
التفث بالخلق والتقصير والله اعلم
(قوله) يعرف ، أى ينتن من
العرف وهو الرائحة (قوله) فثبت
انه بعد الخطر كما كان عليه الخ
لكن ينظر ما يوجب به عن احتجاج
المخالف على كونه للإباحة ولا يبعد
ان يقال يتعارض الدليلان
السمعيان ويرجح دليلنا بتقديم
الخطر العقلي مع انه ليس قرينة
للإباحة اتفاقاً لان الكلام هنا في
تقدم الخطر الشرعي هل هو قرينة
على كون الامر للإباحة ام لا (قوله)
يدل على ان ما هذا شأنه أي فيما
كان الخطر لعله علق الامر بزوالها
(قوله) ليس الرفع الرفع الدم ، أى
لامع زيادة قيد يدل على الندب
او على الإيجاب وهذا معنى قول
المؤلف عليه السلام واحتمال ان
يكون رفع هذا الخطر بندب
او إيجاب احتمال مرجوح (قوله)
لان الاغلب ما ذكرناه وهو ان
الامر لرفع الدم فقط (قوله) ولا علق ،
الاولى اسقاط لفظ ولا كما لا يخفى
لكن لا يكون على هذا مما نحن فيه
اه حسن بن يحيى عن خط العلامة
السياني (قوله) من العرف الخ ،

لم يوجد في اصل المصنف بل يضل له وكتب في الهامش يبحث ان شاء الله في حواشي البحر اه ح (قوله) لان الكلام هنا في تقدم الخطر
الخ ، ينظر اه عبد الله بن علي الوزير ح (قوله) الاولى اسقاط لفظ ولا ، الظاهر انه لا بد منه ليدخل فيه ما لم يكن له

(قوله) كما تقدم من حكاية مذهبه ، أي مذهب الغزالي من أن الأمر يحتمل الوجوب أو الندب (قوله) ونزیدها هنا ، أي على احتمال الوجوب أو الندب (قوله) وتكون هذه ، أي حالة تقدم الخطر (قوله) وإن لم تعينه ، أي هذا الاحتمال ادعى احتمال الإباحة ولو قال وإن تعين الإباحة لكان أظهر (قوله) إذ لا يمكن دعوى عرف استعمال ، كافي الطرف الأول ﴿١٤٩﴾ فإن عرف الاستعمال يدل على أن الأمر

كما تقدم من حكاية مذهبه قال ونزید ههنا احتمال الإباحة وتكون هذه قرينة تروج هذا الاحتمال وإن لم تعينه إذ لا يمكنه دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع هذا تقرير مذهبه واحتجابه وهو احتجاج حسن لا يخفى مافيه من التأييد للقول الأول والابطال لحجة القول الثاني

مسئلة اختلف في الأمر (المطلق) عما يقيد به من مرة أو تكرار أو علة أو غير ذلك هل يفيد تكراراً أولاً (قيل) هو موضوع (١) (للمرة) ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة وهذا رأي السيد أبي طالب وأبي علي الجبائي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري وكثير من الشافعية وقدماء الحنفية (وقيل) بل هو موضوع (للتكرار) ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا رأي أبي اسحق الاسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ومرادهم أنه يتكرر مدة العمر فيما يمكن ويعتاد لتخرج أوقات ضروريات الانسان واعتياداته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم (٢) وقد أشار الى هذا المعنى الغزالي في المستصفى حين عد شبه المخالفين (وقيل لا) يدل على (إيهما) (٣) بل إنما يدل بالوضع على طلب دخول المأمور به في الوجود من غير تعرض لقصره على مرة أو تكرار الا أنه لا يمكن ادخال المأمور به في الوجود بأقل من مرة

فيه اه نظام الفصول للجلال رحمه الله ، وعبارة شرح الغاية لجفاف بعد قوله فاسقاط كقوله لا تبع البر بالبر متفاضلاً وبه ، ان لم يكن كذلك فليس الأمر هنا الا لجرد اسقاط الخطر والايكّن الأمر معاً بذلك فكما كان قبل الخطر ان واجباً فواجب أو مندوباً فمندوب أو مباحاً فباح نحو اذا اقتضت حيلتك فصلي وكنت تهيتك عن زيارة القبور فزورها اذا حلت فاصطادوا اه (١) تنبيه بما يمكن أن يتفرع على هذا الخلاف فرعان احدهما لو وكله بالبيع فقال يع هذا بكذا فباعه فرد بعيب أو قال بعه بشرط الخيار فتعلّق بالخيار هل له البيع ثانياً وفيه خلاف حكاه الرافعي قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده وفي الزهن لكنه جزم في الوكالة بأنه ليس له البيع ثانياً الثاني ، إجابة للمؤذن هل يختص بالمؤذن الأول حتى لو سمع مؤذناً ثانياً لا يستحب له إجابته قد يقال يتخرج ذلك على أن الأمر يقتضي التكرار ومسئلة تكرار الإجابة للأذان تختلف فيها بين العلماء ولا تقل فيها في المذهب قاله المصنف في شرح المختصر اه حاشية ابن أبي شريف (٢) عبارة جمع الجوامع في حكاية قول التكرار وقال الاستاذ يعني ابو حاتم والقزويني للتكرار مطابقة وقيل ان علق بشرط أو صفة اقتضى التكرار وإن كان مطلقاً لم يقتضه قال شارحه ابو زرعة مالم يلفظه وقول المصنف مطلقاً يحتمل أنه اراد به التكرار المستوجب لزمان العمر وهو كذلك عندنا قلنا به لكن بشرط الامكان دون ازمة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان

ملا لإطاق (قوله) لتخرج أوقات ضروريات الانسان كوقت قضاء الحاجة وتناول الطعام والشراب ونحو ذلك (قوله) حين عد شبه المخالفين الصلاة حسن بن يحيى ح (قوله) ولو قال وإن تعين الإباحة ، عبارة المؤلف قوية اه الظاهر ان عبارة الحشي وإن لم تعين الإباحة

لرفع الذم كما عرفت (قوله) حتى يغلب العرف الوضع ، أي وضع الصيغة عند الغزالي لان الصيغة عنده موضوعه للوجوب أو الندب (قوله) لا ينتهي مافيه من التأييد للقول الأول ، لأن قوله والا فكما كان مقتضاه انه اذا لم يعلق بعلة فهو على ما كان عليه قبل الخطر وأنه لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الوجوب وهو الذي كان عليه عند اهل القول الأول (قوله) والابطال لحجة القول الثاني ، لأنه يقال التعليق بالعلة الذي هو حجة القول الثاني قرينة صارفة عن موضوع الأمر وهو الوجوب لأن عرف الاستعمال مع التعليق يدل على أنه ليس الرفع الذم فيما لم يعلق بالعلة فإن الأمر يبقى على ما كان عليه قبل ورود الخطر لعدم عرف استعمال كما عرفت (قوله) وقيل للتكرار واختار هذا الامام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام (قوله) وقيل ان مرادهم من التكرار العموم ، أي عموم الاوقات كلها قال في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله والتعميم باطل لأنه تكليف بما لا يطاق ولأنه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده لأنه لا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك فاذا اعتبر الامكان لم يرد ذلك لعدم امكان تكليفه

فصارت المرة من ضرورة الاتيان بالمأمور به لان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق (١) الالتزام وهذا رأي المتأخرين من أئمتنا عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابي الخير (٢) والداري، ومن المعتزلة كأبي الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم، ومن الاشاعرة كالرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب وهو الارجح (٣) وعليه يحمل كلام القائلين بأنه للمرة ويؤيد (٤) ما ذكره السيد أبو طالب عليه السلام في أثناء احتجاجه حيث قال وأيضاً فإن الامر بظاهره يقتضي إيقاع الفعل فقط ولا يقتضي أمراً أزائداً وكلام أبي الحسين البصري لانه لم يحك في المسئلة الا قولين فقال ذهب بعضهم الى أن ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه لا يفيد وإنما يفيد اتباع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث قال فعندنا انه لا يقتضي التكرار خلافاً لبعضهم ولم يزد على هذين القولين (وقيل بالوقف) اما بمعنى اننا لانعلم بأن وضع الصيغة للمرة أو للتكرار فتوقف في فهم المراد على القرينة وهذا مختار الجويني ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث غير صحيح واما بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بناءً على ان الصيغة مشتركة بين المرة والتكرار سواء قلنا ان المشترك يحمل اولاً لتأنيدها، حجة (الاول) أنه (اذا قيل) للمأمور (ادخل) الدار (فدخل) اليها (مرة امتثل) في العرف (قطعاً) ولو كان للتكرار لما عُد في العرف ممتثلاً (قيل) في الجواب على ما ذكره الاولون أنه إنما يصير ممتثلاً (لان المأمور به) طلب الفعل (٥) مطلقاً

لان من شبههم انت الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائماً فيلزم التكرار في المأمور به (قوله) ونقل ابن الحاجب، مبتدأ خبره غير صحيح وقوله انه يختار الثالث، أي المذهب الثالث وهو القول بأنه لا يدل على ايها (قوله) لان المأمور به طلب الفعل، الطلب هو نفس مدلول الامر لانه المأمور به فالاول لان المأمور به إيجاد الفعل

وهي مظن عليها في بعض النسخ
الح ح عن خط شيخه

كما قاله الشيخ ابو اسحق وابن الصباغ ويحتمل انه اراد به مقابل ما سيحكيه من التفصيل في القول بعده اه وهو قوله وقيل ان علق بشرط أوصفة اه والله اعلم (١) لا يلائم قوله فيما يأتي قيل لأن المأمور به في ضمنها اه الا ان يقال انه لم يرد بالتضمن الدلالة التضمنية بل اراد التضمن اللغوي وهو يعم الاستلزام اه من انتظار السلامة هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى (*) يعني انه باعتبار وجوده في الخارج يستلزم الوجود في ضمن فرد ما وذلك كلمة في تحقق وجود الفعل بها لا انها مدلول للفظ بالالتزام فلا ينافي ما سيأتي من أن اللفظ لا يدل على المرة بالالتزام والله اعلم اه (٢) هو العلامة على بن عبدالله بن ابي الخير علامة المعقول والمنقول والطريقة شيخ السيد الامام محمد بن ابراهيم الوزير وشيخ شيخه الطريقة ابراهيم الكينعي اعاد الله من بركاتهم أمين اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٣) رحمه الله في الشرح وذكر وجه رجحانه بعد شرحه لمتسكات هذا القول ولردها وأما التي فقد رد متسكات الاقوال كلها فيقضى بالتوقف والله اعلم اه (٤) وكذا ما ذكره في شرح الجمع بقوله نقله الشيخ ابو اسحق عن اكثر اصحابنا لكن قال المصنف في شرح المختصر ان الثقة لهذا عن اصحابنا لا يفرقون بينه وبين المذهب المختار فليس غرضهم الاثني التكرار والخروج عن العهدة بالمرة ولعل المصنف لم ينقله عن اكثر اصحابنا لذلك اه (٥) لعل الانسب

(قوله) وفي صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، هذا بيان لما روى في غير كتب الاصول فهو معطوف على قوله فرواه ابو طالب أي لاختلاف الروايات في غيرها في صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم يعني في حجة الوداع وحاصل ذلك على ما في تلخيص ابن حجر ان النبي صلى الله عليه وآله قد كان احرم احراماً مبهماً وكان ينتظر الوحي في اختيار الوجه الثلاثة فزل الوحي بان من ساق الهدى فليجعله حجاً ومن لم يسق فليجعله عمرة وقد كان ساق الهدى دون غيره فاسروا ان يجامروا احرامهم عمرة ويتمتعوا وجعل احرامه حجاً فشق ذلك عليهم قال في التخرج عن عائشة قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وآله وهو غضبان فقلت من أغضبك أدخله الله النار قال او ما شرت اني امرت الناس فاذا هم يتددون ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدى معي حتى أسير به ثم أحل كما حلوا (قوله) دخلت العمرة في الحج ، أي سقط فرضها بوجوب الحج وهذا تأويل من لم يرها واجبة ومن أوجبها قال معناه ان عمل العمرة قد دخل في عمل الحج فلا يرى على القارئ أكثر من احرام وطواف وقيل معناه انها قد دخلت في وقت الحج وشهوره لانهم كانوا لا يمتثلون في أشهر الحج فابطل الاسلام ذلك ذكره النهاية

وهو حاصل (في ضمنها) ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها (١) ، وحجة (الثاني) بانه (تكرر الصوم والصلاة) ولو لم يكن الامر مفيداً له لما تكررا (وأيضاً النهي) ثبت (للتكرار) كافي لاتصم (فكذا الامر) يجب أن يكون للتكرار كصم لا شترا كهما في وصف وهو الطلب (وأيضاً (٢) لو لم يتكرر) الامر أي يدل على التكرار بل دل على المرة (لم ينسخ) أصلاً لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله كان بدءاً وهو على الله تعالى محال لكنه يجوز نسخه فدل على أنه للتكرار (وأيضاً فهمه) يعني التكرار (الاقرع) بن حابس (أوسرافة بن جعشم (٣) حين نزل على رسول الله ﷺ آية وجوب الحج (٤) (فقال ألعامنا أم للابد) (٥) ولو لم يكن موضوعاً للتكرار لم يفهمه فلم يسأل والتخير في قوله الاقرع أو سرافة لاختلاف الروايات في كتب الاصول وغيرها فرواه ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن سرافة وفي صفة حج النبي ﷺ المروى عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ لو اني استقبلت من أمري ما استدبرت لم اسق الهدى وجعلتها عمرة فمن كان منكم لم يسق معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقام سرافة بن جعشم فقال يا رسول الله ألعامنا هذا أم للابد فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج (٦) هكذا مرتين لابل للابد بل للابد أبداً رواه مسلم وأبو داود وروى أبو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا رسول الله ألحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فطوع ورواه

حذف طالب اه عن خط المتوكل على الله اسمعيل رحمه الله (١) حاصله ان المرة لا دخل لها في سبب الامتنال وان كانت من ضروريات المطلوب كما ان زمن الضرب من ضرورياته ولا دخل له في كون الضرب سبباً للتأديب والله اعلم اه (٢) أورده غير الاسلام دليلاً للتكرار فقال لو لم يحتمل الاقظ لما اشكل عليه وهو اي السؤال المذكور كونه دليلاً للوقف بالمعنى الثاني وهو انه لا يدري مراد التكلم أهو المرة او التكرار اظهر من كونه دليلاً لاحتمال التكرار لانه اذا كان يحتمل التكرار يلزم أن يكون ظاهراً في المرة فيلزم كون السؤال في غير محله لأن موجب العمل بالظاهر وترك السؤال بخلاف ما اذا كان مراد التكلم خفياً فانه حينئذ يكون السؤال في محل الحاجة اه من تحرير ابن الهمام وشرحه التيسير والله اعلم (٣) في جامع الاصول هو سرافة بن مالك بن جعشم بضم الجيم وسكون العين المهملة وضم الشين المعجمة اه وكذا في النهاية وقال نسب هنا الى جده الكنتاني المدلجي المجازي كان يسكن قديداً ومكة وهو الذي ساخت به فرسه وكتب له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتاباً اسلم بعد فتح مكة وتوفي رضي الله عنه اول خلافة عثمان سنة ٢٤ ، وعكاشة ابن محم من بضم العين وتشديد الكاف وتخفيفها والتشديد اكثر ومحسن بكسر الميم اه جامع الاصول (*) وفي نسخة آية الحج اه (٥) والامر غير مصرح به اه فصول بدايع (٦) قال ابن القيم اراد فسخ الحج الى العمرة اه

الحاكم ايضا وصحح استناده (قيل) في الجواب: لي هذا الوجه (لوفهم) السائل التكرار من الامر بالحج (لما سأل) اذ يكون السؤال مع العلم بالمسؤول عنه عبثا فدل السؤال على ان الامر لا يفيد التكرار (ورد) هذا الجواب بأن السائل (علم ان لا حرج في الدين) (١) من قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ﴿وَمَا يَجْعَلُ لَكُمْ فِي دِينِكُمْ حِجْرًا مِّنْ شَيْءٍ﴾ بعثت بالحنيفية السمحة (وفي حمله على معناه) وهو التكرار (أعظم الحرج فسأل) لذلك لالتفهم معناه (واجيب عن) الوجه (الاول) يمنع الملازمة واسند (٢) (أن التكرار فهم من غيره) كالسنة والامجاع وربط الحكم بالسبب اعني الوقت فيتكرر بتكرره (وعن) الوجه (الثاني بأنه قياس) في اللغة وقد ينسأ بطلانه (٣) (و) بالفرق (بأن الانتهاء) (٤) عن الشيء (أبدا ممكن) لان فيه بقاء على العدم فلا يمنع ولا يمنع من فعل غيره من المأمورات اذ التروك تجتمع وتباعد كل فعل (لا الامتناع) لا امتناع الاستمرار على فعل المأمور به (٥) ومنعه عن سائر المأمورات والمصالح، وبأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة ولا يحصل الا بانتفاءها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة (وعن) الوجه (الثالث) يمنع الملازمة فان الواجب الموسع يجوز نسخه قبل الفعل وبعد التمكن اتفاقا سلمنا (٦) فالجواب (بأنه) أي النسخ اذا يجوز وروده (لقريئة التكرار) وحمل الامر على التكرار بقريئة جائز (وعن) الوجه (الرابع بأن سؤاله) ليس لما ذكرتموه من فهم التكرار من اللفظ بل (لتجوز انه كسائر العبادات) المتكررة من الصلاة والصيام والزكاة لانه عبادة

(قوله) سلمنا، أي المتلازمة
(قوله) انه كسائر العبادات
أي المتكررة بدليل خارجي

(١) وبأنه قد يستفسر عن افراد المتواطى كما اذا قال اعتق رقبة فتقول مؤمنة ام كافرة سليمة ام معيبة ذكر معناه الاسنوى في شرح المنهاج في باب المطلق اه من خط التوكيل على الله اسميل (٢) أي المنع أي قوى كذا في الخواشي اه (٣) قد يعترض بأن البحث هنا ليس في اللغة بل في اقتضاء الامر مطلقا من أي لغة كان وفساده واضح «لأن الكلام في أن صيغة الامر من أي لغة كانت هل تدل على التكرار، واثبات ذلك بالقياس على النهي اثبات بالقياس اللهم الا ان تثبت قاعدة استقرائية بأن كل فهو للطلب دال على التكرار ومن اين لهم ذلك اه سعد «قول السعد وفساده واضح منشأؤه توهم ان اللغة هي لغة العرب ولذلك وضع علم اللغة اه علوى (٤) حاصله الفرق بوجهين احدهما ان مقتضى التكرار وهو توقف انتفاء حقيقة الفعل عليه يعنى التكرار يتحقق في النهي دون الامر وثانيهما ان المانع عنه وهو تعطيل المأمورات بل كثير من المصالح يتحقق في الامر دون النهي اه سعد والله اعلم (٥) هذا انما يتم اذ لم يرد من التكرار فيما يمكن ويعتاد وقد بين مراد القائل بأنه للتكرار في اول المسئلة ومنه تعلم ضعف قوله لا الامتناع الخ اه (٦) عبارة الرازي في المحصول هكذا وعن الثالث ان النسخ لا يجوز وروده عليه فان ورد صار ذلك قريئة في أن المراد به التكرار وعندنا لا يمنع حمل الامر على التكرار بسبب بعض القران اه بحروفة والله اعلم (*) قال الاسنوى في شرح المنهاج بعد ان ذكر في المنهاج هذا الجواب ذلك أن تقول ان صح هذا الجواب فيلزم ان لا يكون الاستثناء دليلا على العموم البتة

منها وحجة (الثالث) من وجبين أحدهما ان (المطلوب (١) حقيقة الفعل) لان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل (والمرة والتكرار) بالنسبة الى الحقيقة (أمر خارجي) فيجب ان يحصل الامتنال بالحقيقة مع إيهما حصلت ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر، وثانيهما قوله (وأيضاً هما) أي المرة والتكرار (من صفات الفعل) أي المصدر (قطعاً كالتفصيل) والكثير لانك تقول اضرب ضرباً قليلاً أو كثيراً أو مكرراً أو غير مكرر فيتقيد بصفاته المتنوعة المتقابلة (والموصوف لا يدل على الصفة) المعينة من المتقابلات بأحدى الدلالات الثلاث (و) الجواب ان (الاول) من هذين الوجبين (مصادرة) على المطلوب لان مبناه على القطع بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد بشيء من صفاتها وهذا عين النزاع بلا إشكال (و) ان الوجه (الثاني لا يفيد المطلوب) لأنه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه صيغة الامر على نفس الحقيقة لا على أحدهما ولا يفيد عدم الدلالة عليهما بالصيغة وجائز أن تفيد الصيغة ما لا يفيد مصدرها (قيل لو كان) الامر أي صيغته موضوعاً (لأحدهما) بخصوصه (لم يقيد بكل منهما) فلم يجوز ان يقال اضرب مرة أو مرات لاستلزامه التناقض أو التكرار (ورد) بأن المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية فيكون في أحدهما ظاهراً وفي الآخر مجازاً وحيث لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين فنقول (قيد (٢) بما هو له لدفع الاحتمال وقيد بالآخر للصرف عن الظاهر) ولقائل ان

(قوله) قيل لو كان لأحدهما، أي المرة أو التكرار بخصوصه هذا اراد من قبل القائل بالمشهد الثالث (قوله) لاستلزامه التناقض ان قيد بالمرّة عند القائل بالتكرار أو قيد بالتكرار أو عند القائل بالمرّة (قوله) لدفع الاحتمال فينتهي التكرار وقوله قيد بالآخر، أي بالمعنى الآخر المجازي وقوله للصرف عن الظاهر، أي المعنى الحقيقي (قوله) ولقائل ان يقول

لا يمكن دعواه في كل استثناء وذلك بطل لقوله بعد ذلك وهو عيار عدم جواز الاستثناء وايضاً فهو مناقض لقولهم ان النسخ قبل الفعل لاسيما انهم استدلوا عليه بقصة ابراهيم مع أن الترخيع يستحيل تكرره وايضاً فيلزم منه التكليف بتألا يعلمه الشخص اه (١) مما ذكره الرازي في الحصول من حجج هذا القول ما نلّفه بيانه ان المسلمين اجمعوا على ان اول امر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى اقيموا الصلاة ومنها ما جاء لا على التكرار كما في الحج وفي حق العباد ايضاً قد لا يفيد التكرار فان السيد اذا امر عبده بدخول الدار وشرآه الاثم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على تركه التكرار لآمه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول اني قد امرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما امرتك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دأبي لحفظها ساعة ثم اطلقها يذم، اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل ولا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك الا أن تقول بدل على طاب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت ذلك وجب الا يدل على التكرار لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تمتاز احدى الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام فالامر لا دلالة فيه على التكرار ولا على المرة الواحدة بل طلب الماهية من حيث هي الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة فباعتبار المرة الواحدة من ضرورة الاتيان بالمأمور به فلا حرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه اه (٢) أقول فيه

الحل لما ورد على حجة المذهب الثالث ما عرفت من الجواب والایراد قرر المؤلف عليه السلام حجته بما لا يتوجه عليه شيء من ذلك وحاصله ابطال قول أهل المرة والتكرار فيلزم حقيقة المذهب الثالث (قوله) لو لم يكن الحقيقة الأحسن ان يقال لو لم يكن هو الحقيقة بضمير الفصل ولم يبين المؤلف عليه السلام وجه الملازمة لظهوره اذ لو لم يلزم ذلك لفساد اللفظ عن الافادة (قوله) فقط ، قيد لقوله المطلقة أي لامع اعتبار قيد المرة او التكرار (قوله) المشتركة بينهما الظاهر انه عطف على الحقيقة والمعنى واما المشترك فيلزم أن يكون مدلول الصيغة مشتركاً لفظياً وليس كذلك اذ الاشتراك اللفظي إنما هو في الصيغة لا في مدلولها ﴿ ١٥٤ ﴾ فالاشتراك فيه معنوي كما لا يخفى وأيضاً يلزم أن يكون المدلول مشتركاً

يقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن القرائن موضوعة للحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار فمدلول الصيغة المجردة لو لم يكن الحقيقة المطلقة المشتركة بين الافراد فقط لوجب أن يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة أو المقيدة بالتكرار أو المشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً واللازم بأقسامه باطل أما الاول لان فلانه لو كان أحدهما عين مدلولها أو داخل فيه أو خارجاً لازماً له (١) لزم امتناع خروج المأمور بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة الواحدة أو بالتكرار لان من يقول انها

بين المرة والتكرار وليس كذلك للتناهي وعبارة الجواهر أما المقدمة الاولى فلان مدلول الصيغة المجردة لو لم تكن هي الحقيقة المشتركة بين الافراد فقط لوجب أن يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة أو الحقيقة المقيدة بالتكرار اذ لا يخرج عنهما الامتناع أن تكون مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً كما سيحكي بيانه ان شاء الله تعالى (قوله) لو كان أحدهما عين مدلولها ، الظاهر أن مدلول أحدهما للمرة أو التكرار فيرد أن يكون المرة والتكرار عين المدلول لا يناسب قوله فيما سبق أما الحقيقة المقيدة بالمرة أو المقيدة بالتكرار لأن كونهما قديين في الحقيقة يقتضي أن المرة أو التكرار أما جزء الحقيقة أو لازم لهما لانهما عين مدلول الصيغة أيضاً والظاهر أن من قال بأنه للمرة أو التكرار لم يرد

بحث لأن التقيد بما هو له لدفع الاحتمال تأكيدي والتأسيس اظهر واصل بالنسبة اليه والتقيد بخلاف ماهي له للدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر متضمنة لحمل اللفظ على غير الظاهر والاصل عدمه فيتم الدليل الثاني واندفع الايراد ، والحاصل اننا نقيد الامر تارة بالمرة وتارة بالتكرار من غير أن يكون القيد لتأكيدي ومن غير انصرف عن الظاهر فتدبر ، أقول هذا الكلام من المصنف يعني ابن الحاجب لا يطابق ماسيجي من حيث قال اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن للمطابق للماهية الكلية لا للماهية اذ لا شك أن الجزئي هي الماهية المقيدة بالوحدة الا أن يقال مرادهم من المرة أن لا يكون متكرراً وحينئذ تظهر فائدة الخلاف في أن المطلوب هو الحقيقة أو المرة وقيل أن هذا الكلام من المصنف مخالف لما اختاره في شرح الفصل من أن اسم الجنس موضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة ، أقول قد صرح صاحب الفتح في بحث التعريف باللام ان ذلك الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنونة وأما المصادر المنونة التي كانت في ضمن المشتقات فلا جماع على أنه للطبيعة من حيث هي فالصواب في بيان المدافعة بين كلاميه ما اشرنا اليه فتأمل اه ميرزا جان وفي شرح الشرح كلام يتعلق به هذا وهو وقد يعترض عليه بالمنع الخ (١) قد تقدم للمصنف في اول المسئلة في قوله وقيل لا ايها انه يدل على المرة بالالتزام ويمكن ان يقال ما تقدم من انه لازم للذات بالنظر الى الوجود كالسواد

انهما عين الموضوع له ولا يستقيم عود الضمير الى الحقيقة المقيدة بأحدهما لأن قوله اوداخل فيه أو خارجاً لازماً لا يناسبه فن الحقيقة المقيدة لا تنصف بالدخول أو الخروج في مدلول الصيغة كما لا يخفى فينظر (قوله) أو داخل فيه بأن يكون جزء المدلول وقوله او خارجاً لازماً فان قيل ابطال اللازم هاهنا مناف لما سبق في اول البحث من ان المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به وان الامر يدل عليه

(قوله) ولم يبين المؤلف عليه السلام وجه الملازمة لظهوره ، وهو أن مدلول الصيغة منحصر في هذه الاقسام فاذا لم يتحقق في المطلق فقط فلا بد ان يتحقق في احد الاقسام الباقية فما ذكره الحاشي غير ظاهر اه حسن بن يحيى عن خط العلامة السياني (قوله) وليس كذلك ، ويمكن توجيه العبارة بحذف مضاف أي يكون مدلول المشترك اه حاشي معناه (قوله) الظاهر ان مدلول أحدهما للمرة الخ ، لا مانع من اعادة ضمير أحدهما للحقيقة المقيدة بالمرة او الحقيقة المقيدة بالتكرار فلا يلزم ما لزمه الحاشي اه السيد احمد بن

بالإلزام ويمكن أن يجاب بأنه ابطال هاهنا لزوم المرة المقيدة بهيـد فقط فإن مدلول الصيغة لا يلزمه المرة المقيدة بذلك إذ معنى ذلك القيد هو الاقتصار على المرة وليس ذلك بل لازم ولا هو من ضروريات المأمور به لأنه يحصل الماءور في ضمن التكرار والذي سبق هو لزوم المرة المجردة عن هذا القيد فتأمل لكن يقال المعنى فيما سبق على التقيد أيضاً وإن لم يذكر ذلك القيد صريحاً بالكلام هنا وفيما سبق متحد (قوله) أو مستلزماً لها، عطف على الحقيقة أي أن الحقيقة مستلزماً لها أي المرة، وأعلم أن المؤلف جعل الاستلزام هاهنا مقابلاً للتقييد وهو مناف سبق لأنه لما جعل الاستلزام فيما سبق ﴿١٥٥﴾ داخلًا في التقييد حيث قال أو

خارجاً لازماً الخ (قوله) يلزمه أن لا يعده تمثلاً بالتكرار، فيلزم الاقتصار على المرة الواحدة ويكون الاتيان بالمأمور به مرتين أو أكثر مخالفة للأمر قال السعد وقد يعترض بأن ما ذكر في حين المنع إذ المرة تحصل في ضمن التكرار قال اللهم الا ان يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين أو أكثر مخالفاً للأمر (قوله) لكنها تحصل السبابة والامتنال بكل واحدة من المرة والتكرار بالاتفاق قال الشيخ العلامة في شرح الفصول ألا ترى ان المأمور اذا وقع مرة واحدة كان موصوفاً بأنه امتثل الأمر ولا يمتد ان حاله في لزوم حكم الأمر له وبقائه عليه كحاله قبل إيقاعه فعلم انه بظاها لا يقتضي التكرار ثم قال الشيخ واعترض بأن ما ذكر عين الدعوى

اذ لم يقع النزاع الا في ذلك

(قوله) وإيضاً يلزم في الأخير وهو قوله فيلزم توقف الامتنال الخ

استحق رحمه الله (قوله) لكن يقال المعنى فيما سبق على التقيد أيضاً،

للحقيقة المقيدة بالمرة فقط أو مستلزماً لها يلزمه أن لا يعده تمثلاً (١) بالتكرار لأن الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم أن الامتنال بأحد المتنافيين لا يكون امتثالاً للمنافي الآخر وهكذا فيقول أنها الحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها (٢) تحصل البراءة والامتنال بكل واحدة من المرة والتكرار بالاتفاق (٣) فعلم أنهما خارجان عن مدلول الصيغة المجردة غير لازمين له فلم تكن الصيغة المجردة موضوعاً للحقيقة مقيدة بأحدهما وأما الثالث فلأنها لو كانت مشتركة بينهما فأمأن يكونا مرادين معاً فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه (٤) المتضادة أو يكون المراد أحدهما بيمينه دائماً فيلزم امتناع حصول البراءة بالآخر أو يكون المراد أحدهما تارة والآخر أخرى فلم يتعين المراد فيلزم توقف الامتنال على ظهور القرينة المعينة للمراد والكل باطل بالاجماع وأيضاً يلزم في الأخير خلاف المفروض اذا المفروض أن الصيغة مجردة عن القرائن وحجة (الراجع ما تقدم) من أنه لو ثبت ثبوت بدليل والعقل لا مدخل له في اللغة والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف، والجواب كالجواب (٥)

للحاشي وما ذكر هنا بالنظر إلى الماهية كالتوجية للاربعة اهـ (١) فيه انه انما يلزمه ذلك لو قال بأنها تحقيقة المقيدة بالمرة فقط مع اعتبار عدم الزيادة حتى تنافي الزيادة مطلوبه وليس مراده الا اعتبار التقييد بالمرة وعدم اعتبار الزيادة ولا يلزم من عدم الاعتبار اعتبار العدم اهـ من انظار السيد العلامة هاشم بن يحيى رحمه الله (٢) هذه الاستثنائية عن القضية الاولى الحاكمة بالتلازم اهـ (٣) يعني لما كانت البراءة تحصل هي والامتنال لكل واحدة من المرة والتكرار إتفاقاً لم تكن الصيغة موضوعاً للحقيقة مقيدة بأحدهما (*) هذا عند من يقول انه موضوع للمرة وأما من يقول بأنه موضوع للتكرار فلا براءة ولا امتثال بدونه فتأمل اهـ والله أعلم اهـ ع (٤) لو قال قائل بالاشتراك اللفظي لخرج عن العهدة بالتكرار لأن المرة داخلية تحت التكرار والقول باعتبار عدم التكرار مع وضعه للمرة والعكس يكفي في بطلانه الاتفاق على صحة الاستثنائية فتأمل وليس ممكنة الاجتماع من المشترك من قسم المجهل لا مكان العمل بالكل بخلاف ممتنعه فلا يتوقف على ظهور القرينة وما ذهب اليه ابن الامام عليه السلام في المشترك من صحة ارادة الكل ان صح الجمع هو الحق وقد حقق البحث العلامة القبلي رحمه الله اهـ ع (١) من انه ثبت بالاستقراء والظن كاف في مدلولات الانفاظ اهـ ع

شكل عليه وعليه ما لفظه ينظر في هذا اليراد فانه غير ظاهر اهـ عن خط شيخه وفي حاشية يمكن الجواب بان الحكم بأن المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور نظير حكم أهل اللغة بأن المسكان من ضروريات الفعل ولم يدل عليه الفعل، وأما إثباته الدلالة فيما سبق ونفيها هنا فالمراد فيما سبق الدلالة ولو عرفاً وهي ثابتة في اللوازم العرفية فضلاً عن الضرورية والمنفي هنا الدلالة التي يعتبرها أهل المعقول لأنها مقصورة على نوع خاص من اللوازم وهي التي تعتبر في باب الاستدلال دون الاولى والله اعلم اهـ السيد محسن الشامي ح (قوله) عطف على الحقيقة؛ بل

مسئلة والامر (المعلق على علة (١) يتكرر بتكررها (٢) اتفاقاً (٣) بين

القائلين بأن الامر لا يدل على التكرار والقائلين بأنه يدل عليه نحو ان زنا فارجه وذاك للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكراراً فالتكرار مستفاد من تكرارها لا من الامر عندنا أو منهما عند المخالف (و) اما الامر المعلق (على شرط أو صفة) (٤) والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط سواء كان بحرف الشرط أو لا (٥) نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدي واشتر لحماً سمياً فهو (كالطلق) في أنه لا يقتضي التكرار وان تكرر معلق به (٦) (في الاصح) من القولين وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بأن مطلقه لا يقتضي التكرار وبعض أصحاب الشافعي وافق هنا لاسفرائيل في اقتضائه التكرار (٧) ، احتج ائمتنا والجمهور بقوله (إذ يعد ممثلاً) للامر (بالمرة من قيل له ان دخلت السوق فاشتر كذا) وان تكرر منه دخول السوق من دون تكرار الامر به وذلك معلوم قطعاً ولو وجب تكرار الفعل بتكرر معلق به لما كان كذلك (و) احتجوا أيضاً بقوله (لأنه اذا قيل) لمن وكل بأيقاع الطلاق (طلقها ان دخلت) الدار كان له أن يطلقها بحق هذا التوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان تكرر منها دخول الدار (لم يتكرر) منه الايقاع بالاتفاق فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرار الحكم لغة ولا شرعاً (قيل) في الاحتجاج للقائلين بالتكرار بأنه (تكرر) فيه (في اوامر الشرع) نحو « اذا قمتم الى الصلاة فاعملوا الزانية والزاني فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا

(قوله) ان زنى فارجه في شرح المختصر فاجلدوه (قوله) بحرف الشرط اولاً وهو اسم الشرط (قوله) واشتر لحماً سمياً ، مثال المعلق على صفة وهو السمن (قوله) تكرر فيه ، الظاهر ان ضمير فيه عائد الى الشرط اي تكرر الامر بالنسبة الى الشرط في اوامر الشرع ولوقال تكرر معلق بالشرط لكان اظهر وعبارة شرح المختصر ثبت تكرر الفعل بتكرر معلق به في

الظاهر انه عطف على قوله المقيدة ولكن لا تخلو العبارة عن قلق من حيث عدم التعريف فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه (قوله) في شرح المختصر فاجلدوه وجهه امكان التكرار بخلاف الرجم وهو ظاهر ولا مشاحة في المثال ولذا لم يجعله اعتراضاً اه السيد احمد ابن الحسن بن اسحق رحمه الله (قوله) اولاً وهو اسم الشرط ، شكل عليه وعليه ما لفظه مراد المؤلف بقوله سواء كان بحرف الشرط اما ان يكون شرطاً لغوياً وقوله اولاً اما ان يكون شرطاً شرعياً وهو الذى يلزم من عدمه العدم فتأمل اه ح عن خط شيخه الشرط الامرعي نحو الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً اه

(١) يعنى اذا علق على علة ثابتة عليها بالدليل « اه عضدوان كان شرطاً مثل ان زنى فارجه فلا يقال انه من المعلق على شرط فيكون كالمطلق فتأمل اه من خط السيد العلامة الضفى احمد بن اسحق » والمراد بالدليل احد الادلة الآتية من طرق العلة وأشار في عصام التورعين ان تعليق الشارع الامر على الوصف أو ان شرط إنشاء الى العلة لكن لا بد ان ينضم اليه إثباتها بتفسيح الناطق اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) بعد حصول المعلق لاقبله ، فانه لا يجعله بالمرات من السكر التى لم يتخلها جلد غير جلد واحد اه من عصام التورعين (٣) هكذا في المختصر من دعوى الاتفاق وفي الجواهر ما لفظه لاختفاء ان بعض الاصوليين من الحنفية قالوا ان الامر الطائى يفيد المرة ولا يدل على التكرار وان علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرر العلة بل وجوب تكرره كان مستفاداً من دليل آخر واعتذر آخر بأن دعوى الاتفاق لا يقتضي أن يكون قول الكل بخلاف الاجماع قال هكذا قيل وفيه نظر اه (٤) يعنى اذا علق على امر لم تثبت عليه اه عضد (٥) يعنى اسم الشرط كذا قاله سيلان وصوابه اولاً يكون بحرف الشرط بل كان الاول سبباً للثاني ومن ذلك انه قد يتضمن المبتدأ معنى الشرط كالاداء للوصول بفعل أو ظرف ومنه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وان أجيب بأنه علة اه عن السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٦) القياس حذف الواو اه (٧) الاقرينة مثل من استطاع اليه

أوامر الشرع (قوله) والاستقرار يدل الخ ، دفع لما يقال لعل التكرار فهم من غير التعاقب (قوله) في غير العلة نحو إذا قتم إلى الصلاة
فاغسلوا والقيام ليس بعلة بل العلة الحدث فالتكرار لاجله (قوله) ولذلك لم يتكرر الحج الخ ، ولهم أن يجيبوا بأن عدم التكرار بخارج
وقد يدفع بأن الأصل عدمه (قوله) قيل وهو ، أي الأمر المطلق ﴿ ١٥٧ ﴾ قال في شرح الجمع يعني المجرى عن

القارئ وفي كلام المؤلف عليه السلام الآتي في حجة القائل بالفور ما يقضى بأن المراد بالمطلق ما لم يقيد بوقت حيث قال لأنه الخلاف في المطلق والمقيد بوقت غير المطلق وقد تقدم في الحاشية

مسألة (قيل وهو) أي الأمر المطلق (الفور) (٤) فلا يمد ممثلاً من آخر الفعل عن أول أوقات الامكان وهذا قول القائلين بأنه (٥) للتكرار والمروي عن الهادي والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والخنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي أبي الطيب والقاضي حسين وغيرهم (وقيل للتراخي) والمبادر ممثل وهذا القول مروي عن القاسم بن ابراهيم عليه السلام واختيار أبي طالب والمنصور بالله وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي (وقيل لا) يفيد (أيها) (٦) أي لا فوراً بخصوصه ولا تراخياً بخصوصه بل يفيد مطلق الفعل وإيهما حصل كان مجزياً وهذا القول مختار الامام يحيى والامام المهدي أحمد بن يحيى والقرشي ورواية عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي والآمدي وابن الحالج والبيضاوي والظاهر أن القول بأنه للتراخي يرجع إلى هذا القول وإيهما قول واحد ويدل على ذلك ما ذكره السيد أبو طالب في المجزي مستنداً على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما ذهب إليه أن

سبباً له عن خط السيد العلامة عبد القادر (١) وإذا ملكك النصاب فرك اه من شرح جفاف على الغاية (٢) عن الأمر كمن فعله صلى الله عليه وآله وسلم اه من شرح جفاف أيضاً (٣) يعني وأما غير العلة فلا يثبت فيه التكرار إلا بدليل خاص ولهذا لم يتكرر الحج مع التعاقب بالاستطاعة لعدم الخاص اه (٤) وانقر في الأصل مصدر فارت القادر إذا غات أستعير للسرعة ثم سميت الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقل رجوع من فوره أي من ساعة ومن قبل أن يسكن اه شيخ لطف الله رحمه الله (*) في تحرير ابن الهمام وشرحه التيسير ما نلف الفور للأمر وهو امتثال الأمر به عقبه ضروري للقائل بالتكرار لأنه يلزم استغراق الاوقات بالفعل المأمور به على ما مر اه (*) قال الامام الحسن في القسطاس اعلم أن كل من قال بأن الأمر للتكرار قال بأنه لفور « وكذا بعض من قال بأن البراءة تحصل بأمر سواء كان لها بخصوصها أم لا « لأن زمان التكليف عندهم يستوعب ما بين وقت الطلب إلى آخر العمر اه شرح فصول (٥) أي وهو المروي اه (٦) الا لقرينة تعين أحدهما نحو أن يقول السيد لعبده اسقني ماء فإنه يفهم منه الفور لقرينة وهي أن العادة أن طلب السقنى يكون عند الحاجة إليه طبعاً اه فيه إيقاع الفعل وذلك وقت الفور ذكره الشيخ العلامة رحمه الله تعالى (قوله) واختيار أبي طالب روى ذلك عنه في شرح الجوهرية حيث

(قوله) قال في شرح الجمع يعني المجرى عن القارئ ، كلام المؤلف مستقيم في الطرفين فتأمل اه ح عن خط شيخه

قال المشهور عن أبي طالب إن الأمر على التراخي وأشار به قوله المشهور إلى ما رواه في متن الجوهرة من أنه يقول بالفور (قوله) وما صرح به عطف على قوله ما ذكره السيد أبو طالب (قوله) وبعض المتأخرين هو محمد بن عبد الدائم البرماوى الشافعي (قوله) ولأنه لو كان يقتضي التراخي عطف على معنى قوله ويدل على ذلك لأنه في تقدير دلالة ما ذكره السيد أبو طالب في المجزى مستدلاً الخ (قوله) وهو خلاف الإجماع هذا مبني على عدم الاعتداد بقول غلاة المتوقفين وذلك كما يأتي سرف عظيم في حكم الوقف وسيأتي للمؤلف عليه السلام في شرح قوله وإن بادر ما يؤيد هذا حيث قال وقد قيل إن التوقف في امتثال المبادر خرق للإجماع (قوله) بأن المراد بالتراخي في قول الأئمة ما ذكرناه من أن الأمر لا يفيد فوراً ولا تراخياً فقصده المؤلف عليه السلام بذلك أرجاع القول الثاني إلى الثالث ضماناً للخلاف (قوله) وقيل للفور أو العزم، ظاهر العبارة وكذا عبارة ابن الحاجب حيث قال أما الفور أو العزم أن التردد في مدلول الأمر بأنه إما للفور أو العزم وليس ذلك هو المراد وأشار في شرح المختصر إلى أن التردد بين الفعل أو العزم لا يمدلول فلا ترديد فيه بل مدلول الأمر هو الفور حيث قال وقال القاضي يقتضي على الفور أما الفعل في الحال أو العزم في ثاني الحال واعتمده الشيخ العلامة في شرح الفصول فإنه قال ﴿ ١٥٨ ﴾ والمراد أن الباقلاني يقول إن الأمر المطلق يقتضي الفور لكنه يقول

الأمر إذا ورد متجرداً عن ذكر الوقت فالاستفاد منه وجوب إيقاع الفعل المأمور به من دون تخصيص له بوقت معلوم إذ لا ذكر للوقت فالأوقات فيه سواء، وقول أبي الحسين في المعتمد حيث قال إن قول القائل لغيره أفعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متأخر، وإنما يفيد إيقاع الفعل فقط وما صرح به الشارح العلامة وبعض المتأخرين من أن هذا القول مذهب أبي علي وابنه وأبي الحسين ولأنه لو كان يقتضي التراخي للزم أن لا يكون المبادر ممتثلاً لأنه خالف مقتضى الأمر وهو خلاف الإجماع فالأولى حمل مذهب التراخي على هذا المذهب (١) وقد صرح كثير من النقلة بأن المراد بالتراخي في قول الأئمة ما ذكرناه (وقيل) هو إما (الفور أو العزم) يعني يجب على المأمور في أول الأوقات (٢) أما الفعل أو بدله وهو العزم عليه فيما بعده وهذا رواه ابن الحاجب وغيره عن القاضي أبي بكر الباقلاني وهو بناء على قياس مذهبه في الموسع والذي نقله عنه الجويني في البرهان أنه لا يفيد فوراً ولا تراخياً والظاهر أن هذا النقل يرجع إلى ما نقله عنه الجويني إلا أنه يشترط في جواز التأخير العزم وهذا كما اختاره أبو طالب (٣) (وقيل بالوقف) شيخ لطف الله (١) فيكون المراد بالتراخي عدم اقتضاء الفور لا اقتضاء عدمه حتى يلزم عدم امتثال المبادر فتأمل اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله (٢) وهو ثاني وقت الخطاب مع الامكان اهـ (٣) من أنه لا بد من العزم إذا أقر الفعل عن أول أوقات الأمر

لا يعصي بالتأخير إذا عزم على الفعل والمؤلف عليه السلام أيضاً لم يجعل التردد في المدلول حيث قال يعني يجب على المأمور في أول الأوقات الخ فقوله في أول الأوقات كقوله في شرح المختصر على الفور إذ المعنى يجب على الفور أما الفعل أو العزم إلا أن المؤلف عليه السلام لم يفهم من كلامه أن الأمر يقتضي ذلك الوجوب ويدل عليه كما في شرح المختصر ولعله مراده ثم إن المؤلف عليه السلام ذكر أن ما نقله ابن الحاجب راجع إلى ما نقله الجويني من أنه لا يفيد فوراً ولا تراخياً عند الباقلاني وهذا الذي ذكره المؤلف عليه السلام لا تحتمله هذه العبارة أعني قوله أما للفور أو العزم إذ تفوت معه فائدة ذكر الفور ويمكن توجيهه ما ذكره

المؤلف عليه السلام بأنه ليس معنى رجوع ما نقله ابن الحاجب إلى ما نقله الجويني اتحاد العبارتين وذلك ظاهر بل المراد أن ما نقله ابن الحاجب إنما يتم بملاحظة ما نقله الجويني، يبين ذلك أنك قد عرفت أن قوله للفور أو التراخي ليس معناه أنهم أمدلول الأمر بل المعنى أنه يجب إما الفعل أو العزم وإذا لم يكونا مدلول الأمر فوجب الفعل أو العزم انما يتم بأن لا يفيد الأمر فوراً ولا تراخياً كما ذكره المؤلف عليه السلام إذ لو كان للتراخي لم يجب العزم في أول الأوقات ولو كان للفور في الفعل لم يجز التراخي مع العزم والمحوج للمؤلف عليه السلام إلى اعتماد عدم دلالة الفور والتراخي محاولة أرجاع القول بالتراخي إلى القول الثالث فتأمل هذا ما يتكلف في تصحيح المقام (قوله) وهذا كما اختاره أبو طالب، (قوله) من أن الأمر لا يفيد فوراً، فعلى هذا كأن الناقل قال هكذا وقيل للتراخي والمراد أن الأمر لا يفيد فوراً ولا تراخياً وهذا تناقض بل الظاهر أن مراد الشارح بما ذكرناه تقييد القول بالتراخي بقوله والمبادر ممتثل فتأمل والله أعلم اهـ عن خط شيخه (قوله) إلا أن المؤلف لم يفهم من كلامه الخ، الظاهر أن الأمر بالعكس وأنه يفهم الوجوب من كلام المؤلف ظاهراً بخلاف عبارة

في مدلوله (لغة) اهو للفورام لا (و) لكن (المبادر ممتثل) سواء كان للفور او القدر المشترك (١) وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة بل هو عنده بحسب اللغة لطلق الفعل وانما يتوقف في تأنيم المؤخر لانه قال في البرهان وأما الواقعية فقد تمزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتأخير اذا لم يتبين احدهما ولم يتعين بقرينة فاذا وقع الخطاب ماخو طب به عقيب فهمه للصيغة لم يقطع بكونه ممتثلاً لجواز ان يكون غرض الامر به ان يؤخره وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلاً قطعاً فان اخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الزمان لم يقطع بخروجه عن عهدة (٢) الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل قوم وما عليه من النقوض واذا تجزأت الباحنة عن هذه المآخذ فاذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة المطلقة موقع للمطالب وانما التوقف في امر آخر وهو انه اذا بادر لم يعض وان اخر فهو مع التأخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يتعرض (٣) للأنم بالتأخير فيه التوقف فلما وضع التوقف في ان المؤخر هل يكون كمن يوقع ما يطلب منه وراء الوقت الذي يتاقت به الامر حتى لا يكون ممتثلاً اصلاً فهذا بعيد لان الصيغة مسترسلة ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه (وقيل بالوقف) فيه لغة كما قاله الاولون وفي الامتثال به (ان بادر) أو لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور وهذا مذهب غلاة الواقعية كما بيناه وقد قيل ان الوقف في امتثال المبادر خرق للاجماع وقد فسر الوقف بأنه مشترك لفظي بين الفور والتراخي فيتوقف (٤) فيه لتجرده عن القرينة كما هو المفروض وقد نقل هذا القول عن المرتضى للوسوى استدلال (الاول) بوجوه منها لو جاز (التأخير) للمأمور به عن اول الامكان لادى الى اقسام باطلة كلها ومستلزم الباطل باطل ببيان ذلك انه لا يخالو (اما) ان يجوز التأخير (الى غاية معينة) نحو ان يقال للمكاف الى الوقت العاشر او اليوم الفلاني ولا تؤخره عنه (وهو غير المتنازع) لان الخلاف في المطابق والمقيد بوقت غير المطلق

شرح المختصر فلا يهم ظاهراً فتأمل اه لم يكن في كلام المؤلف ان الامر هو الذي اقتضى ذلك الوجوب بخلاف كلام شرح المختصر ولعل الخشي يشير الى هذا فتأمل اه ح قال عن خط شيخنا طافه الله

كما مر له في الواجب الموسع اه (١) وأما وجوب التراخي فقير محتمل اه عضد (٢) فيجب عند الامام البدار الى الفعل ليخرج الأمور عن العهدة بيقين ولا ينافي ذلك ما يدل عليه قوله فالذي اقطع به الى قوله فيه التوقف من عدم وجوب المبادرة بل الثاني لعدم وجوب المبادرة وجوبها لذاتها بمعنى أن اصل الخروج عن العهدة يتوقف عليها لا وجوبها للخروج يقيناً فليس ينافي اه نقل هذا من شرح العضد وجواهر التحقيق بالمعنى والله الموفق (٣) وبعضهم رأى التأميم في التأخير اه من منتهى السؤل والامل على المختصر للنيسابوري (٤) يقال اذا

(او) الى غاية (محدودة بظن) نحو ان يقال اذا غلب على ظنه انه ان لم يشرع في اداء المأمور به فانه (و) هذا (قد لا يقع) لكثير من المكلفين (لذلة الامل وهجوم الموت) فان حب الحياة يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يقتضي ان لا يتحتم عليهم وظاهر الامر يقتضي احدهما (واما) ان يجوز (الى غير غاية من غير بدل (١) فيلحق بالنافلة) لا تتقاض وجوبه بارتفاع التحتم (او) يجوز تأخيرها الى غير غاية مع وجود (بدل وهو) اي البدل اما (العزم و) هو (لا يجب كما سبق) في مسألة الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما عرفت من انه لا يجوز التخيير بين واجب (٢) وغير واجب (او الوصية و) هي (لا تعم) جميع العبادات (٣) لانها لا تثبت كلها بالوصية (وتلزم الوصية بها) لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من العزم (٤) على الاخلال به اذا اوصينا به غيرنا جاز ان يكون امرنا للوصي غير مانع من الايصاء بما اوصيناه وهكذا الوصي الثاني (٥) والثالث الى غير نهاية وهو ظاهر البطلان، ومنها قوله (ولقوله تعالى سارعوا) (٦) الى مغفرة من ربكم «والمأمور بالمسارعة اليه سببها اتفاقا (٧) وهو فعل المأمور به فتجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة انما تتحقق بالفور ومنها قوله (وذم ابليس على ترك البدار) الى ما مر به من السجود لا دم في قوله تعالى «ما منعك ان لا تسجد اذا أمرتك» فلولا انه للفور لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بأنك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد

فيبطل المزوم (قوله) وتلزم الوصية الظاهر انه معطوف على قوله لا تعم والمعنى وهي تلزم (قوله) بها، أي بالوصية فيلزم التسلسل ويؤدي الى بطلان الوجوب فقول المؤلف عليه السلام لانه اذا جاز ان يكون الحيز للزوم وقوله لا يمنع، أي امر الله وقوله جاز جواب اذا وفي بعض النسخ لجاز (قوله) اليه، أي الى المأمور به وهو الفعل أي الى الفعل الذي امرنا بالمسارعة اليه وضمير سببها المستغفرة يعني ان المأمور هو

يصير مجالا والامر انما يقتضي وجوب مقتضى الفعل فيلزم ان لا يفعل احدهما الا بامر يعينه اه (١) وهو العزم او الوصية اه (٢) وهو الامر المطلق أو غير واجب وهو ان لم اه (*) واورد بأنه قد ورد التخيير بين فعل المسنون وسجود السهو وبين ابتداء السلام والورد اه (٣) لخروج الصيام والصلاة اه (٤) للناسب في العبارة اسقاط لفظ العزم ويقال لا يمنع من الاخلال به اذ لا فائدة في ذكره اه (٥) لو أوصى الثاني نسخة اه (٦) قد أجاب الاسنوي بأن قال لا نسلم أن الفورية مستفادة من الامر بل ايجاب الفور مستفاد من قوله سارعوا لامن لفظ الامر وتقرير هذا الكلام من وجهين احدهما أن الفور ليس من صيغة الامر بل من جوهر اللفظ لان لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف، الثاني ان ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفادا من عرد الامر بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى سارعوا ولك ان تغالب الدليل فتقول الآية دالة على عدم الفور لان المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الانسيان به في غيره اه اسنوي (٧) لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها فعمل على المجاز اطلاقا لأن السبب على السبب ذكر معناه الاسنوي، يفهم من هذا أنه من باب المجاز المرسل للعلاقة المذكورة والظاهر أنه من باب مجاز الحذف والتقصان لعدم إمكان الاستغناء باللازم عن المزوم عند التنصيص على المعنى المراد اذ يقال سارعوا الى سبب مغفرة من ربكم وبكفي في المجاز المرسل تعذر التجوز عنه فيقال في اذا نزل السماء بأرض قوم، رعيناه الخ رعيننا النبات وانما

السبب لا المسبب (قوله) لا نسلم الملازمة لاننا نختار الخ ، الاولى لا نسلم بطلان ﴿ ١٦١ ﴾

اللازم كما لا يخفى وكما هو مقتضى قول المؤلف عليه السلام لاننا نختار ان يكون جواز التأخير الخ (قوله) ولا يرد من مات فجأة جواب عن قولهم وقد لا يتسع لهجوم الموت لكن يقال مدار الاستدلال على انه يؤدي الى التحاقه بالنقل وهذا الجواب يحقق التحاقه بالنقل لعدم الذم اللهم الا ان يكون المراد التزام عدم وجوبه فيمن مات فجأة بخلاف غيره والله اعلم ولم يتعرض الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول لهذا الجواب بل اجاب بان ذلك يؤدي الى سقوط فائدة الامر راساً (قوله) بدلالة الاقتضاء بالمنطوق ، اعلم ان من اقسام دلالة الاقتضاء ان توقف الصحة العقلية او الشرعية على المقدر فالاول نحو واسأل القرية أي أهلها والثاني نحو اعتق عبدك عنى على الف أي ملكي عبدك واعتقه دنى والظاهر ان مانح فيه يصلح ان يكون من الاول ومن الثاني اذ لا يصح الامر بالمسارعة الى مجرد المغفرة بدون الامر بفعل اسبابها اذا عرفت هذا فالمقتضى على صيغة اسم المفعول هو المقدر وهو اسباب

(قوله) ولم يتعرض الشيخ العلامة الخ ، عبارة الشيخ بعد قوله لهجوم الموت وان قدر ذلك يعنى فان في بعض المكلفين فان يستمر في البكل فيؤدي الى سقوط الامر رأساً فينظر في كلام الحاشي فليس بجواب اه ح عن خط شيخه

(واجيب عن) الوجه (الاول بالنقض بما اذا صرح به) (١) يعنى بجواز التأخير (٢) فان جميع ما ذكرتم من الاقسام (٣) متحقق فيه مع جواز التأخير فما هو جوابكم هو جوابنا (٤) وهذا النقض اجمالي ، واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم الملازمة لاننا نختار ان يكون جواز التأخير الى غاية محدودة بالظن وهي ان يقلب على ظنه عند بعض الامارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره انه اذا لم يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسألة الحج حين ينتهي المكلف الى تلك الغاية يتضييق عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من مات فجأة لان الخصم يمنع ذمه وعقابه على التأخير كما قال الفاضل القرشي في عقده ومن مات فجأة فلا لوم عليه (و) عن الوجه (الثاني) بانه (محمول على الافضلية) (٥) في المسارعة لعل الوجوب فيها اذلو وجب الفور لم يكن مسارعة (٦) لان الاتيان بالفعل في الوقت الذي لا يجوز تأخير عنه لا يوصف بالمسارعة قطعاً (٧) ولو سلم فأنما يتم لو كانت الآية السريعة تفيد تعميم المسارعة الى جميع اسباب المغفرة وهي غير مفيدة لذلك لانها انما تفيد المسارعة الى السبب بدلالة الاقتضاء (٨) لا بالمنطوق والاقتضاء لا عموم له كما يجيء ان شاء الله تعالى فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة فيمكن تخصيص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المأمور بها ، واعلم ان هذا الوجه والذي قبله بعد تسليم

احتيج الى المقدر ههنا لتقاضى اللفظ له فتأمل والله اعلم اه ع (١) كما لو قال للمكلف امرتك بكذا وفي أي وقت اثبت به فقد امتثلت لم يلزم منه محال لتسكنه من الامتثال وانما يلزم التكليف بالحال لو اوجب التأخير الى غاية مجبولة وليس كذلك ومثله جائز فلو صح الدليل بجميع مقدماته لما جرى فيه اه شرح ابن جحاف (٢) اذ لا خلاف في إمكانه اه عضد (٣) المشار اليها بقوله أما ان يجوز التأخير الى غاية الخ (٤) قال في المحصول وهو لازم لا يحصى عنه اه (٥) وفي التعرير وشرحه التيسير ، الجواز جاز كون كل منهما « تأكيذاً لايجاباً أي الفور بأن يكون اصله مفاداً بالصيغة كما قالوا وجاز أن يكون تأسيساً بناء على أن الصيغة غير متعرضة لايجاباً ويكون الايجاب مفاداً بهما كما قلنا فلا يفيد شيء منهما أنه أي الفور موجباً أي الصيغة كما هو مطلبهم لعدم انتهاز حق الاستدلال مع احتمال خلاف المقصود وكيف والتأسيس مقدم على التأكيد وانقلب دليلهم لأن حمل الآيتين على التأسيس الذي هو الاصل يستلزم عدم افادة الصيغة الفور واليه اشار بقوله اذا أفاد دليلهم حينئذ نفى أي نفي كون الصيغة دالة على الفور اه « يعنى من سارعوا فاستبقوا (٦) ولا مستبقاً لأنها انما يتصوران في الموضع دون المضيق ولا يقال لمن قيل له صم غدا انه سارع اليه واستبق اذا صامه وايضاً لو وجبت المسارعة والاستباق من الآيتين « لم يكن من مجرد الامر وليس ذلك مدعى الخصوم اه سبكي والله اعلم « الآية الثانية فاستبقوا الخيرات اه (٧) لا يقال لمن قيل له صم غدا انه سارع اليه اه عضد وأما ما قيل من انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصامه انه سارع فظاهر المنع اذا المسارعة عبارة عن عدم التلكي في الامتثال اه جلال (٨) انما يستقيم على قول بعضهم وهو الغزالي وغيره ان دلالة الاقتضاء من المفهوم كما هو مذكور فيما سبقتي وأما على ما بنى عليه المؤلف عليه

ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضى الفور شرعا (١) لانه (و) عن الوجه (الثالث)
 بان ما ذم ابليس عليه ليس من اجل الفراغ لان الفراغ في المطلق وامره بالسجود ليس
 مطلقاً بل هو مقيد بوقت معين (لقرينة) قوله تعالى (فاذا سويته) (٢)
 ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ، استدلل (الثاني) وهو القائل بأفادة
 المطلق للتراخي بان الاستفادة من الامر الوارد متجرداً عن ذكر الوقت وجوب
 ايضاح الامور به من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت (٣) فثبت
 ان (الاوقات فيه على سواء) ووجوبه لا يقتضى تخصيصه بأول اوقات الامكان لان
 الوجوب ينقسم الى مضيق وموسع واذا كان كذلك (فلا فور) يستفاد منه
 (قلنا ولا) يستفاد منه (تراخ) وهو ظاهر ، واعلم ان هذه حجة السيداني طالب اوردها
 لتبين صحة رد القول الثاني الى الثالث ، استدلل (الثالث) وهو القائل بأنه لا قدر المشترك
 بمثل (ماسبق) في التكرار من ان المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج فان الفور
 والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما والجواب كالجواب (وايضا) الزمان
 والمكان من ضرورة الفعل بالامر قطعاً على سواء فكما (لا يدل) بالضرورة
 والاتفاق (على المكان وهو من ضرورته فكذا الزمان) (٤) لاستواءهما ، استدلل
 (الرابع والخامس) وهم الواقفون بنحو (ما تقدم) من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي

المختصة وسيأتي في باب العموم ان
 المقتضى لا يحرم له لان الحاجة
 تندفع بتقدير البعض ففي ما نحن
 فيه تندفع عدم الصحة العقلية
 او الشرعية بتقدير بعض الاسباب
 كما ذكره المؤلف عليه السلام
 ولاستيفاء البحث على آخر وهذا ما
 يتعلق بما ذكره المؤلف عليه السلام
 (قوله) الرابع والخامس بنحو
 ما تقدم لم يذكر المؤلف عليه السلام
 حجة القائل بالفور او العزم بناء
 منه عليه السلام انه يرجع الى
 ما اختاره ابو طالب والمتأخرون
 واستدل له في شرح المختصر بما
 تقدم في الموسع من انه يثبت في
 الفعل او العزم حكم خصال
 الكفارة واجاب بما مر من
 انه يطبع بخصوص الفعل والعزم انما
 وجب لكونه من احكام الايمان

السلام وصدره من انها من المنطوق بغير مسلم والله أعلم اه (١) هذا حكاية السعدن العلامة
 واستقواه قال الابهرى والجواب انه اذا ثبت كونه للفور في الاوامر الشرعية ثبت في
 غيرها ايضاً اذ لا قائل بالفصل اه (٢) وفيه قرينتان دالتان على الفور احدهما الفاء والثانية ان
 فعل الامر وهو قوله فقعوا عامل في اذا لأن اذا ظرف والعامل فيها جواها على رأى البصريين
 فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويته اياه اه اسنوى (*) وقال السبكي مانصه وتقرير
 الفور من هذه الآية ان العامل في اذا هو قوله فقعوا له ساجدين فيصير تقدير الآية حينئذ
 فقعوا له ساجدين حين تسويته اياه فوقت السجود حينئذ مضيق وامتناع تأخير عنه عن حين
 التسوية مستفاد من امتناع تأخير المظروف عن ظرفه الزماني لامن مجرد الامر فاعتمد على هذا
 التقرير ولا تفهم الفورية من ترتيب السجود على ما ذكر من الاوصاف بالفاء فان ذلك انما
 يتم لو كانت الفاء فيه للتعقيب وقد نص النحويون على أن الفاء اذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضى
 تعقيباً اه (٣) اذ لو افاد التعجيل لم يخل فاما ان يفيد بفهمه أو بصريحه والاول باطل اذ ليس
 فيه تعيين الوقت والثاني لا يصح الا اذا كان الوجوب لا يعمل الا في ثاني حال الخطاب فيكون
 مادل على اقتضاء الامر للوجوب قد دل على تعيين ذلك الوقت له وهو باطل لأن الفعل يقع
 موقع الواجب في أى وقت ادى واحتج ثالثاً بأن فريضة الحج نزلت سنة ثمان وحج رسول الله
 صلى الله عليه وآله وسلم سنة عشر وأوجب عن هذا يجوز أن يكون تأخيرها لعذر اه شيخ
 لطف الله رضى الله عنه (٤) في حاشية ، يريد ان الزمان والمكان المبهمين من ضرورة الفعل لا المعينين
 فكما لا يدل بالضرورة على مكان معين لا يدل على زمان معين لاستواءهما والعبارة قاصرة عن

بمعنى أن ما صدق عليه أنه أمر بشئ هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده إذ ليس الخلاف في هذين المفهومين ولذا قال المؤلف عليه السلام وإنما الخلاف في أن الشئ المعين الخ فالعين صفة للشئ لا للأمر كما هو مقتضى ما في شرح الجمع (قوله) أو يدل عليه هكذا في شرح الفصول للشيخ العلامة وأراد أو يدل عليه بالتضمن أو الالتزام وكانه مبنى على أن من قال بأنه عين النهي عن ضده يقول بأنه هو لا بأنه يدل عليه (قوله) في هذين المفهومين أي مفهوم الأمر بالشئ والنهي عن ضده (قوله) وأنه نهى عن الضد لعله عطف على قوله هو بمنابة الخ بمنزلة التفسير (قوله) وهذا بناء على إثبات الكلام النفسي هكذا في الجمع وشرحه قال في شرحه أما المنكرون للكلام النفسي وهم المعتزلة فإن الأمر بالشئ ليس عين النهي عن ضده عندنا قطعاً فإن الأمر والنهي لهما صفتان مختلفتان ثم قال واختلف المعتزلة في أن الأمر الساتى هل يتضمن النهي عن ضده أم لا فذهب قدمائهم إلى منعه والقاضي عبيد الجبار وأبو الحسين وغيرهما إلى إثباته قلت وقد نسب المؤلف عليه السلام القول بأنه يستلزمه إلى بعض أئمتنا كما يأتي

(قوله) فالعين صفة الخ، ينظر اه من خط السيد عبد الله الوزير وقوله كما هو مقتضى ما في شرح الجمع قد غفقه السعد

إلى آخره (١) وأما من يفسر الوقف بالاشتراك فيحتاج بأنه قد اطلق عليها والاصل الحقيقة فالوقوف عنده في معرفة المراد لا في الموضوع له،

مسألة هل (الأمر (٢) بالشئ (٣) المعين (٣) نهى عن ضده أو يدل عليه (٤)

أولاً (٥) فيه خلاف وليس الخلاف في هذين المفهومين (٦) لاختلافهما باختلاف الإضافة فإن الأمر مضاف إلى الشئ والنهي مضاف إلى ضده ولا في اللفظ لأن صيغة الأمر أفعال وصيغة النهي لاتفعل وإنما الخلاف في أن الشئ المعين إذا أمر به فهل ذلك الأمر نهى عن الشئ المعين (٧) المضاد له أولاً (٨) فإذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمنابة لا تنسكن (قيل) هو بمنابته وأنه (نهى عن الضد (٩) واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين (١٠) كالإضافة الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة إلى شيئين وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري والقديم من قولي القاضي أبي بكر الباقلاني وسواء كانت إيجاباً أو نداءً وهذا بناء على إثبات الكلام النفسي (١١)

أداء هذا المعنى اه (١) ولا يمدى أو آحادى ولا يفيد وقوله ما تقدم من أنه ثبت بالاستقراء والظن كاف في مدلولات الالفاظ اه (٢) وفي جمع الجوامع أما الأمر اللفظي فليس عين النهي اللفظي قطعاً ولا يتضمنه على الأصح وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلاً فكأنه قيل لا تتحرك أيضاً لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف من التحرك اه محلي (٣) لا البهم كفضال الكفارة اه من شرح المحلي وقال السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب وقوله في الكتاب بشئ معين لفظة معينة لا بد منها والمراد الاحتراز عن الواجب الموسع والخير فإن الأمر بهما ليس نهياً عن الضد اه منه وفي التهيد للاستوى ويشترط في كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيئاً كما نقله شراح الأصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك المنهى عنه حين ورود النهي ولا يتصور الانتهاء عن تركه إلا مع الاتيان بالمأمور به فاستحال النهي مع كونه موسعاً اه قلت وقوله لأنه لا بد أن ينتهي عن الترك الخ خروج إلى التقيض والكلام في الضد اه (٤) قال في التحرير وشرحه التيسير أن جماهير المشافعية والخفية والمحدثين قائلون بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده إن كان الضد واحداً والافعن الكل إن كان أكثر وقيل عن واحد غير معين منها وهو بعيد جداً وبأن النهي عن الشيء أمر بالعدم إن كان واحداً والافواحد غير معين إن كان أكثر وقال بعض الخفية والمحدثين بالكل وفيه بعد اه باختصار لطيف والله أعلم اه (٥) يدل عليه نسخة اه (٦) بل في معنيهما أي الإيجاب والتعريم ذكره أبو الحسين في المتمدن اه فصول بدائع (٧) الوجودى واحتراز بقوله العين عن المهم من أشياء فليس الأمر به بالنظر إلى ما صدق نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً وقيدنا الضد بالوجودى للاحتراز عن العدمي أي ترك المأمور به فالأمر نهى عنه أو يتضمنه قطعاً اه من شرح المحلي للجمع (٨) وفي شرح الفصول ما يدل على أن زيادة لفظ المعين لئلا يتوهم أن المراد الصيغة أو مفهوم الأمر اه (٩) في نسخة عن ضده اه (١٠) بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى التحرك أمر وإلى السكون نهى ذكر معناه المحلي في شرح الجمع (١١) وعبارة الجمع الأمر النفسي بشئ معين نهى عن ضده الوجودى اه قال

١٦٤ ﴿ شرح المجمع من مذهب القاضي عبد الجبار ومن معه ويكون المراد

ولهذا نقله صاحب التقريب عن جميع من ينفي حدوث القرآن يعني ان طلب الفعل
الاجاباً وندياً عين طلب الكف عن الضد تحريماً او كراهة وسواء كان الضد واحداً
كضد السكون او اكثر كضد القيام (١) فالاول واضح ، واما الثاني فالمنسوب الى
العامّة من الشافعية والحنفية والمحدثين ان النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين
واستبعده ابن ابي شريف وقال البرماوي بل هو الظاهر (وقيل) ليس عين النهي
عن الضد ولكنه (يستلزمه) اي يدل عليه بالاتزام (٢) وهذا قول بعض أئمتنا عليهم
السلام كالنوّيد بالله (٣) عليه السلام لانه قال في حديث (٤) اسكنوا في الصلاة انه
اوجب السكون في الصلاة ورفع الايدي ترك له فوجب ان يكون منهياً عنه
واختيار الفصول وبه قال القاضي ابو بكر الباقلائي آخراً والقاضي عبد الجبار وابو
الحسين البصري والرازي والامدي وقد عبر عنه بعضهم بالتضمن والمراد ما ذكرناه (٥)
صرح به العلامة في شرح المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع (٦) (وقيل) ان الامر
عين النهي او يستلزمه على اختلاف الرأيين (في الوجوب) فقط لافيه وفي التدب ،
ووجه الفرق ان أصداد المندوب المانعة عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهياً
عنها تحريماً ولا تنزيهاً بخلاف المانع عن الواجب ، ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين
البصري من أن الامر على طريق التدب يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان
النهي (٧) على طريق التنزيه يقتضي أن الاولى ان لا يفعل النهي عنه (وقيل) ان الامر
(لا) يسكون عين ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب
وجمهور المعتزلة وبه قال الامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى (و) الخلاف في
(النهي) هل هو عين الامر بضده او يدل (كذلك) اي كخلاف

في شرح الجمع للزركشي وانما قيدنا هذا الخلاف بالنفسى للتنبه على أنه ليس الخلاف في صيغة
الامر وصيغة النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان مختلفتان وانما النزاع عند ائمتنا بالنفسى
وان الامر هو الطلب القائم بالنفس راجع الى ان طاب فعل الشيء هل هو طلب ترك اصداده
ام لا وهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقوا الخلاف فهو متعين لما ذكرنا والشيخ والقاضي
لم يتكلموا الا في النفسى ثم ذكر نفي المعتزلة للنفسى واتفاقهم على أن الامر ليس نهياً عن ضده
ضرورة مغايرة صيغة افعال لصيغة لا تفعل قال وانما اختلفوا يعني المعتزلة هل يستلزم النهي
عن ضده من جهة المعنى على مذهبي الخ اه المراد نقله (١) من القمود والاضطجاع والركوع
وغیرها اه (٢) فالامر بالسكون مثلاً أى طلبه متضمن للنهي عن التحرك أى طلب الكف
عنه أو هو نفسه بمعنى ان الطلب واحد بالنسبة الى السكون امر والى التحريك نهى كما يكون
الشيء الواحد بالنسبة الى شيء قريباً والى آخر بعيداً اه محلي (٣) وهو ظاهر كلام
المهادى عليه السلام في تحريم أكل لحوم الخيل والبغال والحمير اه (٤) واستدل به الاصحاب
على وجوب ترك رفع اليدين عند التكبير وليس بدليل اه (٥) وهو الالتزام اه (٦) عبارة
المحلي في شرح جمع الجوامع والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام كالمطلوب للكل للجزء اه

فيكون مبنياً على ما ذكره في
بقوله عليه السلام وهذا بناء على
اثبات الكلام النفسى اي القول
بكون الامر عين النهي عن ضده
لانه يستلزمه (فائدة) ذكر في شرح
المجمع ان المراد بالضد هو الوجودى
ليخرج النقيض وهو ترك المأمور
به فانه منهى عنه بخلاف قفولنا
قم نهى عن ترك القيام وهل هو
نهى عن التلبس بضد من اصداده
الوجودية كالقعود والاضطجاع
هذا موضع محل الخلاف انهى
وستأتى قريباً الاشارة الى ذلك
بقوله عليه السلام لانهم صرحوا
بأن المراد بالضد هو الضد الوجودى
(قوله) ولهذا نقله صاحب التقريب
الخ ، لا حاجة في مجرد النقل عن
الجميع ما لم ينف عن غيرهم اه
(قوله) اوجب السكون ، يقال
المأمور به الاسكان وكأنه اخذ
بمحصل المعنى (قوله) وقد عبر
عنه ، اي عن الالتزام بعضهم
بالتضمن الخ كما في شرح المختصر
لكن من عبر عنه بالتضمن اراد
انه شامل للتضمن والالتزام لان
المراد بالتضمن الالتزام فقط كما
هو مقتضى عبارة المؤلف عليه
السلام وعبارة الشيخ رحمه الله
آمانى اراد بالتضمن ما يعم الالتزام
ولم يرد المعنى الاصطلاحي (قوله)
لا يكون عين ضده الاولى عين

(قوله) فائدة الخ ، وقد ذكر هذا
الكلام المنقول في الغيث الهامع اه
(قوله) يقال المأمور به الاسكان ،
ينظر فان اسكنوا امر من سكن
يسكن فالمأمور به السكون كما لا
يتخفى وفي بعض نسخ الشرح

مضبوطاً اسكنوا بكسر الكاف فكلام المحشى على هذا ظاهر اه ح عن خط شيخه (قوله) وعبارة الشيخ رحمه الله الخ اراد الشيخ

الشيء عن ضده (قوله) قال السبكي في جمع الجوامع لعله في شرح ﴿١٦٥﴾ جمع الجوامع اذ لم يذكر ذلك في جمع

الجوامع وفي بعض النسخ في منع
الموانع (قوله) لم يجده اى لابن
الحاجب في هذه الطريقة اى
الحكاية لهذا المذهب عن بعض
الناس وهو الاقتصار على الامر
(قوله) مستنداً من معقول ولا
منقول يقال لا دخل للعقل في
تصحيح الرواية عن القائل بهذا
المذهب وعبارة شرح الجمع وقال
المصنف انه لم يعثر عليه نقلاً ولم يتجمله
عقلاً (قوله) كما ان النهي الخ وهذا
مقول قول بعض الاصوليين (قوله)
للقطع فيه اى في المقيس عليه (قوله)
ليس فيه صراحة ، أي تصريح
(قوله) في هذه المقالة، المقالة ليست
لابن الحاجب وانما رواها عن
بعضهم ولعله اراد انه تابعه
في هذه الطريقة أي في روايتها
عن بعضهم فثبتها القرشي
واختارها لنفسه (قوله) فكانه أي
المنع من الترك (قوله) مقتضى
للامر على صيغة اسم المفعول
(قوله) ولذا قال أي القرشي
(قوله) يعنى فلا دلالة لصيغة الامر
عليها بل انما تدل على المنع من
الترك (قوله) ويستفاد من كلامه
الخ اذ لا يمنع عن الترك في أمر
النسب (قوله) ولكنه ، أي

بقوله ما يعنى الالتزام
في عبارة النافين وهي انه ليس
عينه ولا يتضمنه لكون الامر
دالاً على ضده باحدى الدلالات
الثلاث اهـ عن خط شيخه

في الامر (في الاصح) من النقل وحكى ابن الحاجب (١) ان من الناس من اقتصر على
ان الامر عين النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون أمراً بضده المعين
او احد اضداده على التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع (٢) انه لم يجده
في هذه الطريقة مستنداً من معقول ولا منقول قال ولا رأيتها فيما رأيت من كتب
الاصول ولا ادري من اين اخذها قال ولعله اخذها من قول بعض الاصوليين في الاستدلال
على ان الامر ليس نهياً عن ضده كما ان النهي (٣) ليس أمراً بضده فكانه مقيس عليه
للقطع فيه بذلك لكن ليس فيه صراحة لاحتمال ان يراد ذكر المسئلتين معاً واختيار
النفي فيهما لا كون احدهما اصلاً لاخرى قال ولهذا حذفها في جمع الجوامع ، قلت
وقد تابع ابن الحاجب في هذه المقالة الفاضل القرشي واختارها لنفسه بناءً منه على
ان متعلق النهي نفي الفعل وهو علم فليس أمراً ولا متضمناً له بخلاف الامر فانه
طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من الترك هو عين معنى النهي فكانه مقتضى (٤)
للامر ولذا قال فاما اضداده التي هي معان وجودية فهي خارجة عما نحن فيه يعنى فلا
دلالة لصيغة الامر عليها اصلاً ويستفاد من كلامه هذا ان امر النذب لا دلالة له على
ضده اصلاً ولكنه قد اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون في هذه المسئلة لانهم

تأمل اهـ عن خط سيدنا على البرطي رحمه الله (١) وكثير من اصحابنا وهو المختار وبه جزم النووي
في الروضة في الطلاق لأن القائل اسكن قد يكون غافلاً عن ضد السكون وهو الحركة فليس
عينه ولا يتضمنه اهـ برماوى من شرح منظومة (٢) في نسخة جمع الجوامع وقد حرر بعضهم
على المصدر لفظ التصحيح اهـ (٣) قال في التحرير ومنهم من اقتصر على الامر أي قال الامر
نهي عن ضده وسكت عن النهي وهو معزو الى الاشعري ومتابعيه اهـ والله اعلم (٤) قال
القاضى اسحق بن محمد العبدى في بحث مقدور بين قادرين مانصه اختلفت أقوال المتكلمين في
بيان الضدين فبعضهم قال هما الوصفان الوجوديان المتعاندان اللذان يتنوع اجتماعهما لذاتيهما
في ذات واحدة ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض وهذا ما رضى صاحب الرسالة
الشمسية وصدده في شرح المحصل قال واحترزنا بوصفين عن الذوات فانها لا تنضاد ويقولنا
لذاتيهما عن الشئيين اللذين يتنوع اجتماعهما للمصارف ويقولنا يكون بينهما غاية الخلاف احتراز
عن السواد بالنسبة الى ما بينه «و بين البياض كالحمرة والصفرة والخضرة فان السواد والبياض
لا يضادان شيئاً منها والمتكلمون لا يمترون هذا الشرط بل يحكمون بأن السواد مضاد لجميع
الالوان سواء كان في غاية البعد منه كالبياض أو لم يكن كالحمرة والخلاف لفظي وفيه نظر لانه
لا يلزم من كون الغيرين مختلفين بالماهية وغير جازى الاجتماع في ذات واحدة ان يكونا ضدين
هذا كلامه وبعضهم قال الضدان ذاتان لا يجتمعان بينهما غاية التباعد وأراد بقوله ذاتان اخراج
العدم والملكية لكنك عرفت بما ذكره الكاتبي من أنه لا يتأتى تضاد الذوات وقد سبق لنا
كلام في الكلام على الضادات التي اثبتتها الاشاعرة مثل ما أشار اليه الكاتبي مزيداً بالنقل عن
سعد الدين وقال الامام المهدى في الرياضة نقلاً عن بعض المعتزلة من البهيمية وغيرهم لا تضاد
الا بين الاعراض فان قلت أو بين الجوهر والعرض كافتاء والجسم وعن قوم ان الاجسام

صرحوا بأن المراد بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي (١) وقد نقل السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب وهو أن النهي عند بعضهم أمر بالضد إيجاباً أو نداءً بناءً على أن المطلوب في النهي فعل الضد بخلاف الأمر فإن المطلوب فيه فعل (٢) المأمور به إذا تقرر هذا فالضد في النهي عند من أثبت أنه كان واحداً كان النهي دليلاً على وجوبه بعينه وإن كان متعدداً لتعلق الوجوب بها على البديل صرح به أبو الحسين البصري وهو قياس مذهب إليه أصحابنا أو بواحد غير معين كما هو قياس قول المخالفين فيما سلف ، ومن فوائد الخلاف في هذه المسئلة أنه هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر وبفعل النهي عنه فقط في النهي أو بهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الأول وتركه في الثاني ومنها إذا قال رجل لامرأته إن خالفت امرئ ونهي فأنت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت في الأول أو قومي فقعدت في الثاني فأنها تطلق عند من يقول بأن الأمر عين النهي عن ضده والعكس لأنها خالفت أمره المفهوم من النهي ونهيه المفهوم من الأمر ومن يقتصر على الأمر تطلق عنده على الثاني فقط وتطلق عند الباكي على الأول (٣) فقط وأما من لا يقول بأن الأمر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الأمر بضده فأنها لا تطلق في المثالين سواء قيل بأن كلاهما يستلزم الآخر أو لا وقيل أنها لا تطلق على الجميع أما لاتباع العرف أولى من اتباع القاعدة ، والعرف لا يعد الأمر نهياً ولا النهي أمراً وأما لان الأمر اسم للصيغة لا للمعنى وصيغة الأمر ليست نهياً ولا صيغة النهي أمراً بالاتفاق ، إحتج (الأول) بأن فعل (السكون) مثلاً (عين ترك الحركة) إذا البقاء في الحيز الأول هو بعينه عدم الانتقال إلى الحيز الثاني أو غا الاختلاف في التعبير وإذا ثبت أنهما شيء

القرشي (قوله) هو الضد الوجودي كالحركة والسكون لترك المأمور به وقد عرفت بيان ذلك من المنقول عن شرح الجمع فيما سبق (قوله) عند من أثبت ، أي أثبت اختلاف فيه (قوله) مذهب إليه أصحابنا يعني في الواجب الخير (قوله) سواء قيل بأن كلا منهما يستلزم الآخر أولاً لعل وجهه « بياض في الأصل »

تضاد اه وقد جعلوا التضاد حقيقياً ومشهوراً فالحقيقي لا يكون إلا بين شيئين فقط والمشهورى يكون بين شيئين فأكثر اه كلامه والله اعلم « ما موصولة أى إلى الألوان التي بينه وبين البياض اه مذهب (١) احتراز عن التقيض وهو ترك المأمور به فإنه منهى عنه بخلاف فقولنا قم نهى عن ترك القيام وهل هو نهى عن التلبس بضد من اضداده الوجودية كالنعوذ والاضطجاع هذا موضع الخلاف اه غيب هاهنا (٢) في شرح ابن زركة على الجمع ما لفظه أما النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أم لا فيه طريقان أحدهما أنه على الخلاف السابق في الأمر والثاني أمر بالضد قطعاً وهي طريقة القاضي في التقريب فإنه جزم بذلك بعد حكايته الخلاف في الأمر ووجهه أن دلالة النهي على مقتضاه أقوى من دلالة الأمر على مقتضاه فإن درأً الفاسد مقدم على جلب المصالح وضعف أمام الحرمين هذه الطريقة وقال يلزم منها القول بمذهب السكعي في نهي المباح فإنه قال لا يقدر مباح إلا وهو ضد المحظور فيكون واجباً وحكى ابن الحاجب طريقة على عكس المذكور هنا وهي أنه ليس أمراً بالضد قطعاً ونازعه المصنف السبكي في ثبوتها اه والله اعلم (٣) وهو الذي نقله ابن السبكي عن بعضهم قريباً اه

واحد (فطلبه) أي فعل السكون هو (طلب تركها) أي الحركة لا اتحاد المطلوب
فيهما (ورد برجوع النزاع انظيماً (١) في تسمية فعله) أي السكون (تركاً للضد) وهو
الحركة (وطلبه نهياً) عنه وكان طريق ثبوته النقل ولم يثبت، إحتج (الثاني) (٢)
بأنه (لا يتم الواجب والمنسوب إلا بترك ضده) لأن الضد الذي فيه النزاع هو ما
يمنع عن فعل المأمور به فلو لم يستلزم الأمر بالشيء النهي عما يمنع عن فعله فلا أقل
من التخيير في فعل المانع وتركه على السواء وأنه يرفع تحتم المأمور به أوججانه وهو
باطل وما أدى إلى الباطل باطل فثبت أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
وهو المطلوب (قيل) الأمر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهياً
عنه (٣) لأن النهي عن الشيء (يلزم) منه (تعلقه قلنا) ما ذكرتموه من لزوم التعقل
(ممنوع) فيما نحن فيه لأننا لانسأله في كل منهى على الإطلاق بل في المنهى بالاصالة
لا بالواسطة (وقد تقدم) نظيره في مسألة مقدمة الواجب (٤)، إحتج (الثالث) (٥) وهو
المخصص بأمر الوجوب دون أمر الندب بوجه له فيه مقامان أما الأول فلأن (أمر
الوجوب يستلزم الذم على الترك) لأنه طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا ذم الأعلى

(قوله) هو طلب تركها يعني ولا
معنى للنهي عن الشيء سوى طلب
تركه (قوله) ولم يثبت، أي
النقل لغة على أنه إنما يتم في مثل
الحركة والسكون مما يكون أحدهما
عدم الآخر بخلاف الاضداد
الوجردية كالقيام والقعود ذكره
الشيخ نقلاً عن الحواشي (قوله)
تحتم المأمور به كما في الواجب
وقوله أوججانه كما في المنسوب
(قوله) المخصص بأمر، الجار
متعلق بالمخصص وقوله بوجه متعلق

(١) ولا نزاع في المعنى لأن الاتفاق حاصل على أن المطلوب بلفظ اسكن ليس إلا معنى السكون وهو كون
الجسم في حيز واحد وتسميته ترك حركة وطلبه نهياً لا يوجب تعدد معناه وإنما تعدد اللفظ
فقط فيسمى سكوتاً وترك حركة وأنه مما لا طائل تحته لأن حاصله أنه معنى واحد عبر عنه بلفظ
واحد أو بلفظين مترادفين اه شرح السيد عبد الرحمن جفاف رحمه الله (٢) القائل بأنه يستلزمه
بأن الأمر طالب الفعل وطالب الفعل وإن كان مستغنياً عن تعقل ترك ضده لكنه لا يتم في
الخارج إلا بترك ضده فاستلزمه لزومياً خارجياً لا ذهنياً اه شرح غاية لجفاف والله اعلم
(٣) واعتراض عليه بأننا لانسلم حصول القطع طلب حصول الفعل مع الدهول عن الضد وتركه
وأنما يصح لو أريد الضد الخاص الذي هو جزئي من جزئيات مالا يجامع المأمور به كالقيام
بالنسبة إلى القعود وأما لو أريد الضد العام أعني أحد الاضداد لأعلى التعيين فلا إذا طالب
أنما يطلب الفعل إذا علم أن المأمور يتلبس بضده العام لا بالفعل نفسه والعلم بعدم تلبسه بالفعل
مستلزم لتعقل الضد والجواب أن جواز الدهول عن الضد العام أيضاً ضروري نتيجة من انفسنا
وما ذكرتم لا يدفعه لأن الأمر طالب الفعل في المستقبل وهو لا ينافي التلبس به في الحال حتى
يفتقر إلى العلم بتلبس المأمور بالضد العام اه شيخ لطف الله رحمه الله (٤) هي قوله مسألة،
قيل ما لا يتم المطلق إلا به الخ (٥) بأن أمر الوجوب يستلزم النهي عن الضد
دون غيره بأن الأمر إذا كان للوجوب استلزم الذم على الترك لأن معنى الوجوب خلاف الندب
قلنا وجه العموم ما سبق من أن الأمر طالب الفعل إيجاباً أو ندباً ولا يتم إلا بترك ضده فاستلزم
النهي عن ضده مطلقاً ودليل المذهب الرابع القائل بأنه ليس نهياً عن ضده ولا يستلزمه مطلقاً
وجوابه ما تقدم فيما لا يتم المطلق إلا به من أن إيجاب الشيء لا يتعداه إلى غيره إلا بدليل والا
لزم الأمر بما لا يشمر به وجوابه أن ذلك مسلم فيما لا يستلزمه الأمر وأما ما استلزمه فإنه يتعداه
فيكون إيجاب أحد المتلازمين إيجاباً للآخر كما تقدم اه شرح غاية لجفاف

فعل (١) وما هو هاهنا إلا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد الفعل (فاستلزم) الذم
بأيهما كن (النهي) عنه إذ لا ذم بما لم ينه عنه (٢) لأنه معناه (٣) وأما الثاني فهو قوله

(١) لأنه المقدور اهضد (*) ينظر فإن البهيمية يقولون إن متعلق الذم إن لا تفعل وهو العدم المحض
وكذا الدح وهو الراجح وفي نجاح الطالب والعلم الشامخ والقائد وشرحها ما يكفي فلا يتم قولهم
لا ذم إلا على فعل وتقدم عن أبي زرعة الاتفاق على ذلك وتقدم المؤلف مسألة مستقلة وقد تبين
بهذا أن الذي يستلزمه الأمر والنهي هو تقيض ما كلف به منهما وحينئذ فلا يرد أن المباح
مأمور به كما يقول أبو القاسم لأن الضد الذي يستلزمه خطاب النهي ليس بمباح بل واجب
ولا أنه منهي عنه كما يقتضيه مذهبه أيضاً في مسألة المباح من أن إيجاب الشيء تحريم لأحد
اضداده وهذا ظاهر لا غبار عليه ووجوب الضد أو تحريمه لا يكون مأموراً به أو منهيًا عنه
لذاته بل بكونه من مقدمة الواجب فتأمله والله أعلم اهـ وما يتأيد به مذهب البهيمية ويتحقق
به بطلان غيره أيضاً هو أن الراجح في باب الترجيح تقديم موجب النهي على موجب الأمر
لأن الأمر بالشيء إنما شرع لجلب المصلحة والنهي لدفع المفسدة والعقلاء يدفعون المفسدات أهم
منهم بجلب المصالح فلو اقتضى كل من الأمر والنهي فعل ضد يتعلق به سواء كان مقتضياً كما
تقوله الأشعرية أو غيره وهو الاشتغال بضد المطلوب كما يقوله أبو القاسم ومن معه لا تشمل
كل من الأمر والنهي على أداة جاب مصلحة ودفع مفسدة فلا يمكن ترجيح دافع المفسدة
على جالب المصلحة وإن أمكن جهة اختلاف الدلالة عليهما لكنه سلك ترجيح آخر خلاف
ما إذا كان كل من الأمر والنهي يقتضي تقيض ما يقتضيه الآخر فلا يخرج كل منهما عن
مقتضى ما شرع له أصلاً بيان ذلك أن الشارع إنما أمر بإصلا ركعتين مثلاً ليفيد طلب إيجادها
المصلحة والنهي عن عدم إيجادها لثلاث نفوت تلك المصلحة وليس المطلوب بالأمر والنهي مقتضى
عنه إلا تحصيل المصلحة المترتبة عليهما وإنما نهى عن شرب الخمر مثلاً ليفيد تحريم شربه فليس
المطلوب بالنهي والأمر مقتضى عنه إلا دفع المفسدة المترتبة عليهما فلا جرم كان ما يقتضي
دفع المفسدة أرجح من مقتضى جلب المصلحة فتأمله والله أعلم اهـ (٢) الجواب أنه مبني على
أن الذم بالترك من معقول الإيجاب فلا ينفك عنه تعقلاً وأما من يجوز الإيجاب وهو الاقتضاء
الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وإن لزمه في الواقع فلا يازم ذلك وإن سلم فلا نسلم
أنه لا يذم إلا على فعل بل يذم على أنه لم يفعل ما أمر به وإن سلم فالنهي طلب كف عن فعل
لأن كفاً كما أن الأمر طلب فعل غير كفاً والذي يحقق توجه هذه المنوع أنه لو لاهي وصح
دليلكم لأدى إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر بشيء وذلك باطل قطعاً فإن
الأمر بالشيء لا يخطر الكف عن الكف بباله اهـ عضد قوله الجواب يعني أن النزاع إنما هو
في أمر الإيجاب هل يستلزم بحسب مفهومه النهي عن الضد لزوماً عقلياً لا بدليل من خارج
وحينئذ لا نسلم أن الذم على الترك من اللوازم العقلية للأمر ولو سلم فلا نسلم أنه لا ذم على العدم
المخصوص ولو سلم فلا نسلم أن كل ما يذم عليه فهو منهي عنه وإنما يكون لو كان فعلاً لا كفاً
فإن النهي طلب كفاً عن فعل لاعتنا كفاً ولو جعلنا الكف عن المأمور به منهيًا عنه كان
النهي طلب الكف عن ذلك الكف ، والذي تحقق الخ معناه وإن لم تكن هذه المنوع وتم
دليلكم لزم في كل أمر تصور الكف عن الكف عن المأمور به بما أن كل أمر يستلزم النهي
عن الكف عن المأمور به والنهي عن الشيء عبارة عن طلب الكف عنه ولا بد في الطالب
من تصور المطلوب اهـ سعد والله أعلم (٣) أي الذم معناه أي معنى النهي بمعنى أن النهي عنه

يحتاج (قوله) وأما الثاني ، أي
للقام الثاني

بخلاف امر النسيب لانه لا ذم فيه على التارك ولا يظهر سبب آخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب فيخصص الحكم بأمر الايجاب (١) (قلنا وجه العموم ما سبق) في حجة القول الثاني، واما ما احتج به (الرابع) فقد (تقدم) ذكره حيث اورد معارضة على حجة المذهب الثاني، (٢)

مسألة ذهب أئمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين الى ان (القضاء) وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب (بأمر جديد) لا بأمر الاداء، وذهب الحنابلة واكثر الحنفية منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضاء بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والرواية عن ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول، وحجة الاولين قوله (لان الاول) وهو امر الاداء (لا يستلزمه) قطعاً بيان ذلك ان قول القائل صم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة فقوله لا يستلزمه يعني لا يدل عليه بالالتزام لانه اقرب ما يقدر فيه بعد القطع بانتفاء دلالة عليه صريحاً فثبت قضاءه فبأمر مجدد مثل قوله صم يوم الخميس من نسي صلاة (٣) او نام عنها فكفارتها ان يصاها اذ اذكرها رواه البخاري ومسلم عن انس، وحجة الاخرين قوله (قيل الزمان غير داخل) في المأمور به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته (٤) والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف وما لا يكون داخل في المأمور به لا يكون مطلوباً وما لم يكن مطلوباً (فلا أثر لاختلاله في السقوط) لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا غير (قلنا) لانسلم انه غير داخل بل هو (داخل) لان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيّد بوقته (والا) يمكن الكلام في الفعل المقيّد (٥) بوقت مخصوص (جاز التقديم) والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر صفة للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤدياً له من دون تلك الصفة (قيل) في الاحتجاج للمذهب الثاني ايضاً الوقت للمأمور به (كلاجل للدين) فيجب ان لا يؤثر فوات اجاله في سقوطه (وايضاً) لو كان القضاء بأمر مجدد للزم ان (يكن اداء) كما

(قوله) حيث اورد معارضة، وهذا قول المؤلف عليه السلام سابقاً قيل يلزم نعتله (قوله) في السقوط متعلق بأمر، اي لا تأثير في السقوط لاختلاله (قوله) لما اقتضاه متعلق بالسقوط واللام للتقوية، أي في سقوط ما اقتضاه الامر

(قوله) واللام للتقوية، شكل عليه ووجهه أن لام التقوية تدخل على المفعول ونحوه لاعلى الفاعل فتأمل اهـ عن خط شيخه

ما يتم فاعله والا فحقيقة النهي طاب الكف عن الفعل اهـ سعد (١) حتى يظهر دليل الاشتراك واعتراض العلامة بأن القائل باستلزامه النهي عن الضد لا يريد نهى التحريم بل نهى الكراهة فلا يضره عدم التارك وظاهر ان ندب الشيء يستلزم كراهة تركه وهو فعل مضاد له نهى عنه نهى الكراهة ولا خفاء في أنه يرجع النزاع لفظياً كما سبق اهـ سعد (٢) في قوله قيل الامر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده الخ (٣) في نسخة صلاته اهـ (٤) نسخة ضرورياته اهـ (٥) الصواب والا يكن الزمان داخل في الفعل المقيّد الخ اهـ من خط التوكل على الله استعيل

في الامر الاول ولما كان تسميته قضاء معنى (وهما ممنوعان) اذنا سلم ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين (١) ولا نسلم اللازمة (٢) لانه انما سمي قضاء لكونه استدراكا لمصاحبة ما فات اولاً ويشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا اصلاً (٣) **مسئلة** قال الجمهور (ليس الأمر بالامر بالشيء أمرًا به) (٤) مثاله قوله ﷺ في حق الصبيان مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع رواه ابو داود وغيره، وقولك قل لعبدك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور مأمور بأمر الولي لا بأمر الشارع وهكذا العبد يكون مأموراً بأمر سيده لا بأمر الأمر له وقيل انه يكون أمراً به فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال مأثورين بأمر الأمر الاول وقد مثل له بحديث الصحيحين وغيرهما انه ﷺ قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته (٥) وهي حايض مره ليراجعها وفي رواية فليراجعها حتى تطهر، قيل في التمثيل به نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله ليراجعها بالامر وانما يكون مثالا لو قال مره بأن يراجعها فتبين ان يكون مبلغاً ليس الا، فالت بل (٦) في هذا التنظير نظر لان غاية ما فيه ان يكون كقوله قل له راجعها بصيغة الامر فكما ان هذه العبارة مما نحن فيه كذلك ما جاء في الحديث ولعله سبق الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو مره بكذا وقد صرح العلامة في شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم وأما كون عمر مبلغاً فليس الوجه فيه ما ذكره بل فهم التبليغ هنا كفهوم من قول الملك لوزيره مر بكذا ولذا وجبت الرجعة عند المالكية وأما عندنا فيهم الندب من قرآن آخر مثل كون الامر بالرجعة لا يزيد على الامر بأبداء النكاح وهو أمر يدب فالامر بها مثله، احتج الجمهور بقوله (لان من قل مر عبدك بكذا ثم قال

(قوله) قل له راجعها بصيغة الامر يقال قوله راجعها أمر له مخاطب فلا يصح من الأمر الاول بخلاف ليراجعها فهو للغايب فيصح منه فبين الصيغتين فرق (قوله) مبلغاً لا أمراً (قوله) ما ذكره من قوله لانه صرح بالامر من الشارع بالمراجعة الى قوله ليس الا (قوله) مر بكذا فالفهم القرينة (قوله) ولذا، أي يكون عمر مبلغاً (قوله) فيهم الندب مع كونه مبلغاً أيضاً

(قوله) فبين الصيغتين فرق، كلام المؤلف قويم يظهر بالتأمل فيما سبق من قوله قل لعبدك افعل كذا اذ المقصود الحكاية فتأمل فلا فرق اح عن خط شيخه وقد شكل بعضهم على هذا فليتأمل

رحمه الله وشكل على هذا في نسخة السيد العلامة زيد بن محمد رحمه الله (١) حيث لا غرض يقوت بالتقديم والا وجب تأخيرها الى وقت حلوله اه والله اعلم (٢) أي ملازمة كونه اداء لكونه بأمر مجدد اه (٣) لاختفاء في أن هذا لا يتأتى على ما سبق من أن القضاء هو الذي فعل بعد وقت الاداء وان الاداء هو الذي فعل في وقته المقدرة له اولاً من غير اشتراط الا يكون استدراكاً لمصاحبة فانت اه سعد أقول قد مر أن المصنف يعني ابن الحاجب اعتبر في تعريف القضاء هذا التقييد وأما في تعريف الاداء فانه وان لم يعتبر تقيضه فيه لكن يفهم ذلك من المقابلة وأيضاً يفهم ذلك من قيد المقدرة له اولاً اذ لا شك أنه اذا فعل في الوقت المقدرة له لم يكن مصلحة فانت والشارح يعني العضد لم يقل انه في تعريف الاداء بل اوصى الى انه يلزم ذلك فيه من غير كونه جزءاً للتعريف حيث اورد لفظ الاشتراط اه ميرزا جان (٤) ليس المراد لفظ الامر بل معناه سواء كان بلفظ الامر نحو مروهم أو بغيره نحو قل اه من المنتخب من القود والردود (*) عبارة العضد امر الأمر المكلف ان يأمر غيره بشيء ليس أمراً من الأمر لذلك الغير بذلك الشيء اه (٥) امية بنت غفار اه من فتح الباري (٦) بل نسخة وهو الانسب اه

للعبد لا تفعل غير متعد ولا مناقض (يعنى لو كان الامر بالامر بالشىء امر بأبذل الشىء
 لكان قول القائل لغيره مر عبدك بأن يتجر فى مالك مثلاً تعدياً ولو قال بعد ذلك
 للعبد لا تتجر فى مال سيدك لكان مناقضاً والتالى باطل (١) فيهما بالقطع والاتفاق
 فالقدم مثله بيان الملازمة ان امر غلام الغير بأن يتجر فى مال سيده من غير اجازة من
 السيد تعد وانه بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعنى او انت مأمور بهذا
 ولست مأموراً به (و) احتج الاقل (٢) بأنه (فهم) ذلك (من امر الله رسوله) عليه
 الصلاة والسلام ان يأمرنا (و) من (امر الملك وزيره) ان يأمر اهل مملكته والجواب
 منع كونه مفهوماً من مجرد الصيغة بل انما فهم (لقرينة التبليغ) (٣) من الرسول
 لا امر الله ومن الوزير لا امر الملك ولا نزاع (٤) فيه ويتنزل على هذه المسئلة لو اوجب على
 المأمور ان يأخذ من غيره شيئاً فانه لا يكون اجاباً للاعطاء على ذلك الغير (٥) كما في
 قوله تعالى لنبيه ﷺ «خذ من أموالهم صدقة» فانه لا يدل بنفسه على وجوب
 اعطاء الصدقة على الامة بل انما يجب بدليل آخر «كاتوا حقّه الذين يكتزن الذهب
 والفضة» وكالدلالة الدالة على طاعة رسول الله ﷺ فيما يحكم به ولو لم يكن الا
 التعظيم له وازاحة ما فى مخالفته من التحقير والهضم فى ادين الناس المخالف لمقصود
 البعثة والا فلا استبعاد فى قول السيد لاحد عبده (٦) اوجبت عليك الاخذ من

(قوله) تعدياً واجيب بان التعدي
 انما يحصل بعد بلوغ الامر الى العبد
 من غير سيده بغير رضاه اما اذا
 كذا السيد هو المتولى لتنفيذ الامر
 فلا تعدى فان اريد من الترجمة
 نفي المشافهة فسلم وهي أخص من
 الامر ولهذا يقال امرته مشافهة
 وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء
 الاعم (قوله) ولو لم يكن يعنى من
 الأدلة

(قوله) فان اريد من الترجمة
 اي ترجمة المسئلة اهـ

(١) ورد منع بطلان اللزمين أما الثانى فظاهر فى نحو مروهم بالصلاة لسبع فانه لو قال للصبيان لا تصلوا
 لكان مناقضة واي مناقضة واما الاول فلان التعدي انما يلزم على تقدير عدم رضاء السيد فع توليه
 امر العبد مختاراً بتحقيق الرضاء وانفى التعدى ومع عدم بلوغ الامر الى العبد لم يتحقق الامر
 فان اريد من الترجمة نفي المشافهة فسلم وهي اخص من الامر وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء
 الاعم اهـ من عام المتورعين للجلال قدس سره والله اعلم (٢) قال فى تشنيف السامع والحق
 التفصيل فان كان الاول أن يأمر الثالث فالامر للثانى بالامر للثالث امر للثالث والا فلا اهـ
 وهو كلام جيد ويؤيده الحوالة بالدين فانه يجب على من عليه الدين التسليم الى المأمور بأمره
 يسلم اليه اذا علمه وحققه والله اعلم اهـ من خط المتوكل على الله استعمل رحمه الله (٣) عبارة
 المختصر للعلم بأنه مبلغ اهـ (٤) وليس الغرض اهرها بالامر من قبل نفسه الذى هو محل النزاع
 اهـ عضد قوله امرها أى امر الله وأمر الملك اضافة الى الفاعل واهـ الرسول واهـ الوزير اضافة
 الى المفعول بالامر أى بأن يأمر الرسول أو الوزير من قبل نفسه اهـ سعد الدين (٥) قال الزركشى
 مسئلة ، اذا اوجب الله على رسوله شيئاً لا يتأتى الا بغيره مثل أن يوجب عليه أخذ الزكاة فهل
 يتضمن هذا الامر إيجاب اعطاء الزكاة على ارباب الاموال ام لا ، فيه خلاف حكاه ابن البشير
 فقال قال بعض الفقهاء يجب عليهم بنفس ذلك الامر واعلمهم يقربون هذا من قولنا الامر بالصلاة
 امر بالوضوء وقال القاضى يجب على ارباب الاموال الابتدار الى الاعطاء لامن جهة الامر
 باخذ الزكاة لانه ليس فى إيجاب الاخذ على الرسول إيجاب الاعطاء على الغير بل بالاجماع لانه
 اذا وجب عليه الاخذ يأمر بالاعطاء واهـ واجب واجبت الامة على وجوب الاعطاء عند
 وجوب الاخذ عليه حكاه الله سبحانه اهـ (٦) فى نسخة عبده اهـ

الآخر وللآخر لم اوجب عليك الاعطاء له ولو كان القول الاول إيجاباً للاعطاء في حق الآخر لكان منافضاً لقوله الثاني والاخذ الواجب وان كان لا يتم من دون الاعطاء لا يستلزم وجوب الاعطاء بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لتخصيص ذلك بالمقدور واعطاء الغير ليس مقدوراً لمن وجب عليه الاخذ فلا يجب

مسئلة (اذا أمر بمطلق) (١) بفعل غير معين نحو اضرب من غير تعيين ضرب (فالطلب) الفعل (٢) الجزئي (الممكن) وجوده من الأمور في الخارج (المطابق لماهية) (٣) السكينة المشتركة بين الجزئيات وهو الذي يعد فاعله متمثلاً الأمر بفعله لا ان الماهية هي المطلوبة هذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعية ان الماهية هي المطلوبة والأمر انما تعلق بهالا بشيء من جزئياتها ولا بد من تقديم مقدمة قبل الشروع في الاحتجاج وهي أن لكل ماهية اعتبارات ثلاثة بها تختلف احكامها احداها اخذها (٤) بشرط شيء أي

(قوله) والاخذ بمبدأ خبره لا يستلزم (قوله) على ان ما لا يتم الواجب الخ لكن وجوب ما لا يتم الواجب الا به يختص بمن وجب عليه نفسه وهنا وجوب الاخذ على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب ما لا يتم الواجب الا به على الأمة وقد افاد المؤلف عليه السلام ما ذكرنا بقوله لتخصيص ذلك بالمقدور الخ (قوله) الجزئي الممكن وجوده لا المستحيل وجوده كالضرب الذي لا يكون فيه حركة مثلاً ذكره (السعد) (قوله) المطابق لماهية ، أي الذي تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق السكينة على جزئياتها كالبيع مثلاً فانه يصدق

(قوله) ويخبر به عنها ، عبارة الشيخ لطف الله ويخبر عنه بها اه

(١) أي غير معين لفعل مخصوص نحو بيع من غير تعيين يبيع اذا لو عينه فلا نزاع فيه ، فالطلب بذلك الأمر أي فرد فالبيع بثمن المثل مثلاً من الافراد الجزئية الحقيقية لأنها المتحققة في الاعيان واطلاق لأن الجزئي اذا اطلق يتبادر منه الحقيقي اه شيخ لطف الله (٢) ثم أقول قد صرح صاحب الفتح في بحث التعريف باللام بان الخلاف في أن اسم الجنس هل هو موضوع للطبيعة أو لفرد المنتشر في العباد المصادر الغير المنوثة وأما فيها فالاجماع على أنها طبيعة من حيث هي فما اختاره المصنف مخالف للاجماع ويمكن دفعه بان ما ذكره صاحب الفتح في مدلول لفظ العبد بحسب اللغة ولعل ما ذكره المصنف كان مبنياً على أنه لما كان المطلوب هو الطبيعة لكنها ليست موجودة الا في ضمن فرد ما فكأن المطلوب بالآخر هو فرد ما فكأن المطلوب هو الفرد كان مقتضى العقل لا مدلول اللفظ حتى ينافي مانقله في الاجماع فتدبر ثم أقول لا يخفى أنه لو كان مراد المصنف ما ذكرنا وهو أن المطلوب هو الطبيعة لكن لما لم تكن الطبيعة موجودة الا في ضمن فرد ما اذا لم تكن وجودها مجرد عن الافراد وجب الانيان لفرد ما ، لم يتوجه ما ذكره المصنف عليه اذ كلامه على هذا ليس مبنياً على عدم الفرق بين الماهية المتأخوذة بصيغة الاطلاق والكلية وبين المتأخوذة لا بشرط شيء بل على أن الماهية في غير ضمن الفرد امتنع وجودها اذ وجودها بهذا النحو لا يكون الا بصيغة كلية ، نعم حينئذ لم يكن النزاع بينه وبين من يقول المطلوب هو الطبيعة الا لفظاً فقوله المطلوب مقيد اراد به ماهو المطلوب لأعلى ما عرفت وقول القائل المطلوب غير مقيد اراد به الاول فتأمل اه ميرزا جان (٣) قال الشريف في التعريفات ، أعلم انا اذا قلنا مثلاً الحيوان كمي فهناك امور ثلاثة الحيوان من حيث هو ومفهوم السكينة من غير اشارة الى المادة من المواد والحيوان وهو المجموع المركب أي من الحيوان والسكينة والتغاير بين هذه المفاهيم ظاهر فان مفهوم السكينة ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الحركة فيه ومفهوم الحيوان الجسم التام الحساس المتحرك بالارادة فالاول يسمى طبيعياً لأنه موجود في الطبيعة أي في الخارج والثاني كلياً منطقياً لأن المنطق انما يبحث عنه والثالث كلياً عقلياً لعدم تحققه الا في العقل والله اعلم (٤) أي فبها اه

على فرد من افراده (قوله) بقيد زائد عليها كالانسان بقيد الواحدة ﴿ ١٧٣ ﴾ فلا يصدق على المتعدد (قوله) قيل

ووجودها الخ هذا القول ظاهر التهذيب وجزم بنسبته الى السعد شراح كتابه كاليزدي وغيره (قوله) وهي ، أي الاشخاص (قوله) عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذه الحيوانات الموجودة في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه (قوله) لانه انما يتم في الاجزاء الخارجية اراد ان قيل لهم ان جزء الموجود في الخارج موجود انما يتم اذا اريد ان الماهية جزء له في الخارج وهو ممنوع اذ هو مصادرة على المطلوب لانه جعل المطلوب مقدمة في الدليل وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن لانسلم ان الاجزاء العقلية يجب ان تكون موجودة في الخارج وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام والكلام في الاجزاء المحمولة أي الاجزاء العقلية التي يصح حملها على متركب منها ومن غيرها (قوله) ويسمى المنطقيون بالكي الطبيعي لانه طبيعة من الطائفة كالحیوان من حيث هو معروض لمفهوم الكلي وهو كونه غير مانع من الشركيين كثيرين واحتزوا بالطبيعي عن الكلي المنطقي انتهى هذا المفهوم العارض للطبيعي وعن الكلي العقلي وثبت ذلك يؤخذ من موضعه (قوله) لم يكن له ان يفرض الخ في شرح المطالع لم يكن (قوله) يعني لامع امر زائد عليها (قوله) هذا القول ظاهر التهذيب

بشرط تقيدها بقيد زائد عليها وتسمى الماهية المخلوطة (١) قيل ووجودها في الخارج مما لا مزية فيه للعلم الضروري بوجود الاشخاص في الخارج وهي عبارة عن الماهية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعاً (٢) وفيه (٣) بحث لانه انما يتم في الاجزاء الخارجية (٤) والكلام في الاجزاء المحمولة (٥) وثانيها اخذها بشرط لا شيء اي بشرط خلوها عن الواحق وتسمى الماهية المجردة (٦) وانها لا توجد في الخارج اذ لو وجدت في الخارج لحقها الوجود الخارجي فلم تكن مجردة عن جميع الواحق وهو خلاف المفروض وثالثها اخذها لا بشرط شيء يعني لا بشرط مقارنة قيد ولا بشرط عدمها وتسمى الماهية المطلقة (٧) ويسمى المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي وجودها وقع الخلاف فمن اثبت وجودها في الخارج جوز ان يكون المطلوب في الامر بفعل مطلق (٨) هو الماهية ومن لا فلا (٩) ، لنا في الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج قوله (لاستحالة وجودها في الاعيان) واذا استحال وجودها في الاعيان امتنع طلبها وتلحق الامر بها وذلك لوجهين احدهما قوله (لانها لو وجدت) في الاعيان (فالوجود) حيثئذ (اما هي فقط) يعني لامع امر زائد عليها (ويلزم) على هذا التقدير (وجود)

(١) والماهية بشرط شيء (٢) لانها جزء الاشخاص الموجودة اه (٣) اي في التقييد اه (٤) التي يتركب الشيء منها ومن غيرها بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود ولا تحمل عليه كما سيأتي في القياس اه (٥) أي العقلية التي يصح حملها على متركب منها ومن غيرها اه (*) حاصله ان تقييد الماهية قد يكون بخارجي كتقييد الانسان بهذا الشخص وقد يكون بجزء محمول كتقييد الانسان بالضحك فالماهية المفيدة بالاول موجودة في الخارج دون المفيدة بالثاني اه فقوله والكلام في الاجزاء المحمولة يعني التي ليست كلها خارجية فجعل الماهية من الخارجية تحكم ظاهر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) والماهية بشرط لا شيء اه سعد (٧) والماهية لا بشرط شيء اه سعد (*) قال العضد واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط شيء علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد « الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدها اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات اه بافظه » وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدها اه سعد (*) واعلم ان المقصود مما ذكره من الاعتبارات انما هو مجرد بيان اعتبار الماهية لا تقسيم الماهية اليها حتى تتجه عليه ان الماهية لا بشرط شيء التي تكون واحداً من تلك الاقسام الثلاثة انما هي عين المقسم فلا يصح التقسيم أو تقول لو سلم ان المقصود ههنا التقسيم لكن لانسلم ان المقسم ههنا هو الماهية لا بشرط شيء حتى يرد ماورد بل المقسم هو ما يطلق عليه لفظ الماهية اه المراد نقله من بحث نفيس من حاشية ملاحم البخاري على الباب الاول من الكتاب الاول من شرح الطوالع للاصفهاني اه (٨) في نسخة في الامر المطلق هو الماهية اه (٩) وتحرير محل النزاع ان الكلي اما طبيعي او منطقي او عقلي وهذا لانك اذا قلت هذا كلي مشيراً الى البيع مثلاً فهناك امور ثلاثة احدها الطبيعة من حيث هي كاهية البيع مثلاً وهو الطبيعي والثاني بقيد كونه كلياً أي يشترك في مفهومه كثيرون وهو المنطقي

بان يلاحظ مثلاً الحيوان من حيث هو في نفسه معنى بتصور في العقلي فانه من هذه الخيشية ليس بشيء ولا جزئي لانه لو كان الحيوان لانه حيوان كلياً لم ثبت حيوان واحد وهو الذي يقتضيه فاذا

﴿ ١٧٤ ﴾

الامر (الواحد بالشخص في امكنة مختلفة (١) واتصافه بصفات متضادة) وهو محال (٢) بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل خصوصيته المتميزة عن غيره لم يكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الماهية المطلقة في الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين افراد متمكنة في اما كن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور (او) (الموجود (هي مع) امر (آخر) زائد عليها (وحيث ان) اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين (ان اتحد وجودهما) (٣) فلا يخلو اما ان يقوم بكل واحد منها أو بالمجموع ان كان الاول (لزم قيام) الشيء (٤) (الواحد بمحلين) (٥) مختلفين (و) ان كان الثاني (٦) لزم (وجود الكل بدون الاجزاء) (٧) لعدم اتصافها بالوجود (وهو) اي اللانتم بأكلا قسميه (محال) وسواء كان ذلك الحال في المحلين عرضاً أو لا كما حقق في موضعه (و) يلزم

واحد وهو الذي يقتضيه فاذا فرض وجود الحيوان من هذه الخيشية كان الموجود هو الماهية فقط بخلاف ما اذا تصور مع كونه كلياً أو جزئياً فقد تصور العقل معنى زائداً على الحيوانية فظهر بما ذكرناه قول المؤلف عليه السلام فيما يأتي او الموجود هي مع امر زائد عليها يعني ان الموجود ماهية الحيوان مع امر آخر زائد عليها وهي الكلية والجزئية (قوله) وكانت كذلك اي بهذه الخيشية اعني بحيث اذا لاحظ العقل خصوصيته الخ (قوله) المحال المذكور، وهو وجود الامر الواحد الخ ويلزم كون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج (قوله) بوجود واحد، أي بوجود شخصي (قوله) لزم قيام الشيء الواحد وهو الوجود الشخصي المميز (قوله) بمحلين وهما الماهية والامر الزائد عليها (قوله) ون كان الثاني، أي قيام الوجود الواحد الشخصي بالمجموع لا بكل واحد من الاجزاء (قوله) لعدم اتصافها، أي الاجزاء بالوجود لان الغرض قيام الوجود الشخصي بالمجموع لا بالاجزاء (قوله) وسواء كان ذلك الحال في المحلين عرضاً أو لا اشار المؤلف عليه السلام بهذا ان الخلاف في كون الوجود

والثالث تلك الماهية بقيد كونه كلياً وهو العقلي، وهذا مما لا يخفاء به فانك تارة توجه النظر الى الطبيعة وتارة الى القيد كونه يشترك في مفهومها كثير وتارة الى مجموع الادرين والاول الطبيعي والثاني المنطقي، والثالث العقلي، والطبيعي موجود في الاعيان بلا شك فالبسيع بمن المثل موجود في الاعيان ضرورة وجزؤه البسيع من حيث هو يسيع وجزء الموجود موجود وأما المنطقي والعقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف مبني على أن الامور النسبية هل لها وجود في الخارج ام لا ومحل النزاع في مسئلتنا انما هو في الكلي الطبيعي اه من كتاب ابن السبكي على مختصر المنتهى (١) كما وجدت ماهية الانسان بكاملها في زيد وعمر و بكر وخالد فيصير الواحد بالشخص متعدداً وتقلب ذاته غير ذاته وانه محال ويلزم أيضاً اتصاف الواحد بالشخص بأوصاف متضادة كاسود وابيض وطويل وقصير وعاطل وجاهل لوجوده بنفسه في محال هي كذلك وانه محال اه شرح ابن جعاف للغاية (٢) ومن حيث انها موجودة تكون مشخصة جزئية « ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وهو محال اه « اشارة الى أن المراد الجزئي الحقيقي ليندفع الاعتراض بأن الشيء قد يكون جزئياً وكلياً معاً كالاجناس والانواع المتوسطة اه سعد الدين (٣) في زمن واحد اه شرح غاية لابن جعاف (٤) أي العرض الواحد وهو الوجود اه شيخ لطف الله (٥) لأن الماهية من حيث هي واحدة تكون حينئذ قائمة بنفسها وبشيء آخر معها وقيام الشيء الواحد بمحلين محال اه شرح غاية لابن جعاف والله اعلم (٦) قوله وان كان الثاني أي ولو فرض وجود الماهية في الشيء الجزئي الخارجي لزم وجود الكل كوجود الماهية الكلية بدون اجزائه اذ لم يوجد منها الا جزئي واحد ووجود الكل بدون اجزائه كلها محال ويلزم أيضاً أن لا توجد الماهية لأن الموجود انما هو جزئي وهو غيرها وهو خلاف الفروض لأن الفروض وجودها اه شرح غاية لابن جعاف رحمه الله (٧) عبارة شرح المطالع وان قام بالمجموع لم يكن كل منهما موجوداً بل المجموع هو الموجود اه

معنى زائداً على الموجود فيكون عرضاً او هر نفس الموجود وعينه كذهب اليه ابو الحسين وغيره وقد حقق ذلك في المواقف واستيفاء

شكل عليه، وعليه ما نفظه هذه هي الخلوطة ولم يذكرها في التهذيب فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وهي الكلية والجزئية، في بعض الحواشي على الغاية وهو الشخص وهو الصواب اه ح عن خط شيخه (قوله) وقد حقق ذلك في

الكلام فيه لا يناسب المتسام (قوله) على التقدير الثاني وهو ﴿ ١٧٥ ﴾ قيام الوجود بالجموع (قوله) محال

آخر ينظر في كون ذلك غيلاً فان
اللازم انما هو خلاف المفروض
(قوله) وهو ان لا توجد الماهية
اذ هي جزء بجموع والوجود انما
قام بالجموع لاجزائه كما هو
المفروض (قوله) لم يمكن حملها
على الجموع وهو ممكن فانه يقال
زيد حيوان (قوله) هو احدها ،
أي احد الموجودات (قوله) وان
فرض بينهما ، أي بين جميع
الموجودات وبين أحدها (قوله)
وثانيهما ، أي الوجهين في بيان
الاستحالة (قوله) وعين العين
المضاف عبارة عن كل واحد من
الجزئيات والعين المضاف اليه هو
الماهية والعين الذي هو خبر
المتبذء هو الجزئي الآخر
(قوله) لو كان جزءاً منها صوابه
فلانها لو كانت جزءاً منتهي الخارج
لتقدمت ولعل تذكير الضمير
بتأويل الماهية بالكلية اللبيني اوبأن

المواقف ، وحققه اصحابنا في
كتب علم الكلام منها الغايات
للإمام المهدي عليه السلام ففيها
تحقيق هذا البحث بما لا مزيد عليه
اه محمد بن زيد ح
(قوله) انما هو خلاف المفروض ،
والجواب انه خلاف المفروض
ومحال في نفسه على تقدير قيام
الوجود الشخصي بالجموع اه
من خط السيد عبد الله الوزير
(قوله) صوابه فلانها الخ ، قال
سيدنا على البرطي هذا خطأ وعبارة
الكتاب على نهج الصواب لان

على التقدير الثاني محال آخر وهو (ان لا توجد الماهية وهو خلاف المفروض
وان تعدد) (١) وجود الماهية المطابقة والاول الزائد عليها (لم يمكن حملها على الجموع)
لان الموجودات الخارجة المتفانية اذا اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا الجموع هو
احدها (٢) ولا بالعكس وان فرض بينهما اي ارتباط (٣) ، وثانيهما ان الماهية المطلقة
المشتركة بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت اما نفس الجزئيات او جزءاً
منها او خارجاً عنها والاقسام بأسرها باطلة ، اما الاول فلانها لو كانت عين الجزئيات
لزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج ضرورة ان كل واحد
فرض منها عين الماهية الكلية المشتركة وهي عين الجزئي الآخر وعين العين عين
فيكون كل واحد عين الآخر وهو غير بالضرورة ، واما الثاني فلانه (٤) لو كان
جزءاً منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق
اولاً وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذ يكون (٥) مغايراً لها في الوجود فلا يصح حمله
عليها ، واما الثالث فبين (٦) الاستحالة (قيل) في الاحتجاج للمذهب الثاني الفرض
ان (المطلوب مطلق والجزئي مقيد) (٧) فوجب ان يكون المشترك وهو الماهية
هو المطلوب لا واحداً من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد بأحدى الدلالات
الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امراً بالمقيد (فلان) (٨) قد بينا استحالة وجود
الماهية وطلب الشيء يتوقف على امكانه اما لان (طلب المحال قبيح) (٩) واما لان

(١) أي وجودها في زمنين فصاعداً لم يمكن جماعهما على مجموعهما للعلم بأن الوجود
في الزمن الثاني غير الموجود في الزمن الاول لأن اتحاد الوجود محال فيستحيل حمل الماهية
عليهما لتغايرهما ذاتاً اه شرح غاية لابن جعاف (٢) كان يقال هذا الجموع من الزاج والعفص
هو الزاج أو هذا الزاج هو المجموع منه ومن العفص اه من خط السيد العلامة عبد القادر
ابن احمد (٣) من الايجاب والسلب اه (*) امكن بل لا بد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود
الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني اه من حاشية الشريفة على المطالع (٤) عبارة
شرح المطالع وأما الثاني فلانه أي الكلي الطبيعي لو كان عين الجزئيات يلزم ان يكون كل
واحد من الجزئيات غير الآخر في الخارج اه وبه يدفع التصويب (٥) أي الكلي الطبيعي
وقوله فلا يصح حمله عليها أي على الجزئيات ، هذا احد الوجهين في تذكير الضمير في قوله
فلانه وقوله يكون الوجه الآخر ماحرر في الحواشي اه (٦) لانه يلزم أن يكون الانسان
والحيوان والناسك خارجاً عن زيد وحمرو وغالد اه حواشي مطالع ، قال الشريف في حاشيته
على المطالع وكون الطبيعة الانسانية مثلاً خارجة عن افرادها بين الاستحالة لاستمرارها
جواز ان يعقل كنه تلك الافراد مع الغفلة عن الطبيعة بالكلية اه (٧) فلا يكون المطلوب
هو الجزئي فيكون هو الكلي المشترك اذ لا يخرج عنهما اه شرح غاية لابن جعاف (٨) طلب
وجود الماهية في الاعيان الجزئية طلب المحال وطالب المحال قبيح فيعلم قطعاً انها غير مطلوبة
والقاطع لا يمارضه الظاهر اه شرح غاية لابن جعاف (٩) عند المعتزلة أي قد ليلهم ظاهر ود ليلنا

طلب الشيء فرع تصوره وتصوره فرع امكانه على انا لانسلم عدم استلزامه المطلق
للمتقيد فيما نحن فيه لان من لوازم طلب الماهية طلب فرد مهمها لاستحالة وجودها
في الخارج من دون فرد بالاجماع ،

مسئلة (الامران ان تعاقبا) (١) اي وردا متعاقبين فأما ان يكونا (٢)

بفعلين مختلفين او بفعلين متماثلين ان كان الاول فهما غير ان اتفاقا (٣) وسواء امكن الجمع
بينهما كالصلاة والصوم او امتنع كالصلاة في مكانين (٤) او انصلاصة مع اداء الزكاة (٥)
وان كانا (متماثلين) (٦) فاما ان يكون بعطف اولا ان كان بعطف فسيأتي وان لم
يكن بعطف فاما ان يمنع مانع من التكرار اولا ان كان الاول فاما ان يكون المانع
هو التعريف في متعلق الثاني كاعط زيدا درهما اعط زيدا درهم فان اللام ظاهرة
في العهد ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول ولهذا حمل ابن عباس في قوله تعالى
«فَأَنْ مَعَ الْعَسْرِ يَسِرَّ أَنْ مَعَ الْعَسْرِ يَسِرَّ» العسر الثاني على الاول حتى قال لن يثلب
عسر يسرين او غير التعريف ككونه غيره قابل للتكرار بحسب الذات نحو صوم يوم
جمعة صوم يوم الجمعة (٧) او بحسب العادة كقول السيد لعبد اسقني ماء اسقني ماء فلا
خلاف ايضا (٨) في هذه الصورة (٩) ان الثاني تأكيد محض (و) ان كان الثاني وهو
ان (لا) يكون (مانع من التكرار فالتأسيس) وهو افادة الثاني لتبر فائدة الاول
(والتأكيد) وهو افادته لعين فائدة الاول (والوقف) في ذلك (اقوال) ثلاثة ، فالاول
قول الامام يحيى بن حمزة والمرضى الموسوي والقاضي عبيد الجبار والقاضي جعفر
والحاكم والرازي والثاني قول المنصور بالله والشيخ الحسن الرضا وغيرهما ، والثالث
قول ابي الحسين البصري وابن الملاحي وغيرهما ، حجة الاول ان التأسيس اصل
والتأكيد فرع وجهل الكلام على فائدة اصلية اولا ، وحجة الثاني ان التكرار في التأكيد
اكثر منه في التأسيس فيجمل على التأكيد الحاقا للفرد بالاعم الاغلب واما الوقف
فلاحتمال التأسيس والتأكيد وتعارض دليلي الفريقين من غير ترجيح لاحدهما على

الضمير للشأن وضمير كان للماهية
والتذكير باعتبار الخبر (قوله) صم
يوم جمعة صم يوم الجمعة ، الاولى
صم هذا اليوم كما في الحواشي وقد
يقال المؤلف عليه السلام بنى هذا
على ما ذكره الشيخ العلامة
الداميني من أن إعادة المعرفة
فكرة كالعكس (قوله) او بحسب
العادة كقول السيد لعبد اسقني
ماء اسقني ماء ذن القرينة وهي
دفع الحاجة مرة غالبا تمنع تكرار
اسقني فيتعين التأكيد

الضمير في قوله فلانه راجع الى
الجزء المتقدم في قوله اوجزه منها
وضمير منها لاجزئيات السابق
ذكرها اه من خط ح وغيره
(قوله) او بان الضمير للشأن ،
منوع اذ لا جملة بعده مفسرة له
اه سيدي عبد الله الوزير ح
(قوله) الاولى صم هذا اليوم ،
او اقتل زيدا اقتل زيدا وهو
المعروف في التمثيل في هذا المحل
اه وقد شكل على قول سيلان
وقد يقال المح يحيط السيد عبد الله
الوزير ح

قاطع والظاهر لا يعارض القاطع اه شرح غاية لجفاف (١) فان تراخي احدهما عن الآخر عمل
بهما سواء تماثلا او اختلافا بعطف او بغير عطف اه تيسير شرح التحرير والله اعلم (٢) في نسخة
فاما ان يكون ، أى التعاقب اه (٣) وفي نسخة بالاتفاق ، فيعمل بهما جزه نحو اضرب زيدا واضطه
درهما او غيره اه محلي (٤) في وقت فان الحصول فيهما فيه محال في العقل اه حاوى (٥) فالصدقة
تتبع من اجزاء الصلاة شرعا اه حاوى اذا كان بفعل كثير اه (٦) أى فعلين من نوع واحد اه
شرح تحرير (٧) في نسخة بالتعريف فيهما اه (٨) أى كما وقع الاتفاق في المختلفين اه (٩) في نسخة

الآخر وقد رجح بعضهم الاول بأن في حمله على التأكيد تفويت المقصود من الواجب الذي بضده التأسيس وتحصيل مقصود التأكيد ولا يخفى ان تفويت مقصود التأكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بأن في حمله على التأسيس مخالفة الاصل الذي هو البراءة (١) بخلاف حمله على التأكيد (٢) فيكون اولى (و) ان كان التعاقب بين التماثلين (بعطف) فهو (تأسيس) بالاتفاق (٣) وذلك لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله وصل ركعتين وصل ركعتين (فان عطف وعرف) يعني حصل في الامرين التماثلين قرينتا التغير والاتحاد نحو وصل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اذ بقي ماء واسقي ماء لان اللام والعادة يعارضان (٤) العطف وحيثئذ (فالترجيح) هو الواجب ان امكن (والا فالوقف) ومن الناس من جزم بالتأسيس لان الواو واللام اذا تعارضا بقي كون التأسيس هو الاصل مرجحاً سالماً من المعارضة واعترض بأن هذا الوجه ايضاً تعارضه براءة الذمة، ﴿فصل﴾ لفظ (النهي) في اللغة المنع ومنه النهية للعقل ويختص في الاصطلاح بأنه (القول الانشائي الدال على طلب ترك الفعل استعمالاً) وقوائد النمود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الامر،

(قوله) ومنه النهية بالضم
العقل لانه ينهى عن القبيح
والجمع نهى قال الله تعالى
آيات لا ولي النهى (قوله) الدال اي
بهيشته ليخرج نحو امتنع عن الضرب
فانه وان دل على المنع لكن دلالة
عليه بما دلت لابهيشته

مسئلة (ويرد) مسمى النهي وهو الصيغة (في) معان كثيرة منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي (التحريم) كقوله تعالى «ولا تقبلوا النفس» (والكراهة) (٥)

الصور اه نحو وصل ركعتين وصل ركعتين اه (١) والمراد براءة الذمة عن المرة الثانية اه (٢) قوله بخلاف حمله على التأكيد الخ قال الامدى هذا معارض بما يلزم في التأكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب والندب او التقدر المشترك بينهما للقطع بأن ليس ظاهراً في التأكيد واذا تعارض المرجحان بقي التأسيس سالماً مع ما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب في نفس الامر واعترض عليه بأن ترجيح التأسيس معارض بما سبق من ترجيح التأكيد لكون التكرار فيه اكثر، نعم لو قيل تعارض التراجيح فيبقى الاحتياط سالماً لكان وجهاً كذا في شرح الشرح، اقول منذ كره الامدى ايضاً مدفوع بأن في صورة الحمل على التأكيد لم يلزم استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب أو الندب أو التقدر المشترك اذ لا شك ان زيدا الثاني في جاءني زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول ولم يكن مستعملاً في غير معناه الحقيقي اه ميرزا جان قول ميرزا جان في غير معناها الخ فيه أن مراده من كون ظاهر الامر الوجوب أو الندب أو غيرها هو الوجوب على سبيل الافادة لا على سبيل الاطادة وكذا الندب وغيره اه من حاشية ميرزا جان (٣) لأن التأكيد هو العطف لم يعمداً ويقل اه عضد وان منع من التكرار العقل نحو اقبل زيداً اقبل زيداً او اشرع نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فالثاني تأكيد قطعاً وان كان بعطف اه شرح محلي على الجمع (٤) فان الارجح العمل بقضي العطف لان العادة والعطف تعارضا فبقي فائدة التأسيس سالماً عن المعارضة اه من خط الشيخ لطف الله (٥) قال العلامة الجلال رحمه الله في شرح المختصر لابن الحاجب في اثناء المسئلة التي بعد هذه

نحو قوله ﷺ لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا في مرائب الغنم فانها بركة رواه احمد وابو داود عن البراء بن عازب رضى الله عنه (والدعاء) كقوله تعالى «ربنا لاترغ قلوبنا» (والارشاد) (١) نحو قوله تعالى «لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم» هكذا وقع التمثيل (٢) به قيل وفيه نظر بل هو للتحريم ورد بأن الاشياء التي (٣) يسأل عنها السائل لا يعرف حين السؤال هل يؤدي الى محذور (٤) اولا فلو كان النهي للتحريم لوجب تقدم العلم بها حتى يمتنع السؤال عنها وقوله ﷺ لا تأكلوا البصل التي (٥) رواه بن ماجة عن عقبه بن حاصر (والتهديد) كقولك اميد لا يمثل امرك لا يمثل اصري (والتحقير) (٦) كقوله تعالى «لا تمدن عينيك الى ممتعنا» الآية وقيل لا يصح التمثيل بهذه الآية لان النهي فيها للتحريم لان مخاطب بها النبي ﷺ وتحريم مد الاعين معدود من خصائصه، واجيب بأنه لم يخرج عن أفادة التحقير فيكون عاماً للنبي ﷺ ولغيره وان كان بالنسبة اليه حراماً فيكون مشتملاً على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم فليتنامل (ويسان العاقبة) كقوله تعالى «ولا تحسبن» (٧) الله غافلاً الآية (والأيس) (٨) كقوله تعالى «لا تعتذروا اليوم» وقد عد بعضهم معاني غير ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى

(قوله) والتحقير، يعنى للنهي عنه نحو لا تمدن عينيك الى ممتعنا، ازواجاً منهم يعنى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله كذا في شرح الجمع وينظر في صحة التمثيل بهذا فان النهي عنه مد العين الى ذلك ولا تحقير فيه (قوله) والتحقير باعتبار العموم فيكون اللفظ مراداً به المعنى الحقيقي والمجازي قلت ولا مانع من ذلك لوروده في كتاب الله تعالى

في سياق كلام طويل مانقظه ولهذا ذهب الجماهير الى أن النهي عن مظان القبيح انما هو للكره لا للحظر فرقاً بين النهي عن المنة والنهي عن اللذة وصرحوا بأن ذلك هو المشابه الذي هو واسطة بين الحلال والحرام اه والله اعلم (١) قال ابو زرعة في شرح الجمع ومثله اى امام الحرمين بقوله تعالى «لا تسئلوا عن أشياء» قال المصنف وفيه نظر بل هو للتحريم؛ قالت الظاهر ما قاله امام الحرمين فان الله تعالى قال «ان تبد لكم تسؤكم» فبين أن مصلحته دينية وهو تجنب ما يسوءهم بسألهم ما يكرهون اه بحروفي (*) والفرق بينه وبين الكراهة ما سبق في الفرق بينه وبين الذنب ولهذا اختلف اصحابنا في ان كراهة الشمس شرعية او ارشادية اى يتعلق بها الثواب او ترجع لمصاحبة طيبة اه من شرح ابي زرعة (٢) من امام الحرمين اه غيث همام وقوله قيل، التماثل الزركشي اه (٣) وفي نسخة لا يسأل بالثبت لا ومعنى هذا التي نهى السائل عن السؤال عنها اه (٤) في نسخة الى محذور والافلو الخ (٥) قال الطبري في حواشيه على شرحه للكافل كذا في الهداية وغيرها وفيه انه ان اريد المعنى الاعم فكل من الانواع المذكورة للارشاد وان اريد معناه الذي في الامر فليس كذلك لعدم الفرق بينه وبين النهي عن الصلاة في مبارك الابل اه (٦) جمع في جمع الجوامع بين التقايل والاحتقار، وفي حاشية ابن ابي شريف على شرحه له على والتقايل اى بالثقاف والاحتقار عطف عليه وقد جعلهما المصنف شيئاً واحداً ومثل لهما بالآية ونبه على ان من اقتصر على الاحتقار ومثل له بالآية نظر الى انه القصد منهما وهو خلاف ما جرى عليه شيخه البرماوى في شرح الانفة فانه غاير بينهما فجعل الاحتقار متعلقاً بالنهي ومثل له بقوله تعالى لا تعتذروا احتقاراً لهم وجعل التقايل متعلقاً بالنهي عنه ومثل له بالآية لأن الاحتقار فما الما ممتعوا به من زهرة الدنيا اه والله اعلم (٧) ونحوه لاحتقار الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء اى طاعة الجهاد الحياة لا الموت اه محلي بلفظه (٨) في حاشية

(قوله) ولا تحقير فيه، هذ يخص ما وقع في شرح الجمع من تقييد التحقير بقوله للنهي عنه اما باقي التكامل عليه فلا اتجاه له ولعله فكتة الاطلاق فيه اه من انظار السيد زيد بن محمد رحمه الله تعالى ح (قوله) في كتاب الله، في قوله تعالى انما يعمر مساجد الله تعالى الخ ح

« اصبروا أو لا تصبروا » والادب كقوله تعالى « ولا تنسوا الفضل بينكم » وهذا راجع الى الكراهة لان المراد لا تتعاطوا أسباب النسيان فان النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهي عنه والتحذير كقوله تعالى « ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون » وهذا أيضاً راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا الاسلام بل أديعوه الى الموت حتى لا تموتوا إلا وأنتم مسلمون، والاحتقار نحو « لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم » والمراد تحقير شأن المخاطب بهذا النهي ولعله راجع الى اليأس والالتماس كقوله لمن يساويك لا تفعل كذا وقد سبق نظيره في الامر، اذا عرفت ذلك فالصيغة (حقيقة في الاول) وهو التحريم لا غير وهذا هو اصح المذاهب وبه قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور (وقيل) بل حقيقة (في الثاني) فقط (وقيل) بل حقيقة (فيهما) اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي (وقيل بالوقف) جهلاً بالحقيقي في هذه المعاني وهو مذهب بعض الاشاعرة اما الاول فامثل ما تقدم في الامر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم وشياع ذلك من غير انكار، واما الثاني فلان النهي انما يدل على مرجوحية النهي عنه وهو لا يقتضي التحريم، ورد بالنوع بل السابق الى الفهم منه عند التجرد عن القرينة التحريم، واما الثالث فلان الاصل في الاطلاق الحقيقة او الاشتراك كما في رجحان الترك فجعله لاحدهما تقييد من غير دليل، ورد بأن ما ذكره انما يتم مع استواء دلالة عليهما وهو ممنوع بل السابق الى الفهم منه التحريم كما سبق هذا ما قيل في معناه الحقيقي (و) يرد (مجازاً في البواقي) مما سبق تعداده من المعاني اتفاقاً فيما عدا التحريم والكراهة وفيهما على الخلاف (و) قد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه (لا اثر لتقدم الايجاب) (١) في جملة على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم (في الاصح) من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور (و) قيل بل يفيد (الاباحة) بناء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي وهذا القول لبعض القائلين بأن الامر بعد الخطر للإباحة وبعضهم يوافق الجمهور وحكي القاضي ابو بكر والاستاذ (٢) الاتفاق على انه كما ورد ابتداء والفرق (٣) من وجهين احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل بخلاف مقتضى الامر، والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالنهي عنه والامر لتحصيل

(قوله) في الاطلاق الحقيقة هذا في الاشتراك اللفظي (قوله) في رجحان الترك هذا في الاشتراك المعنوي (قوله) في عدا التحريم والكراهة يدنى من الستة الباقية (قوله) وفيهما، أي ومجاز في التحريم والكراهة لكن لا اتفاقاً بل على الخلاف السابق فعلى

أي الايتاس اه (١) نحو أن يقول امرئكم زيارة القبور ثم يقول لا تزوروها اه من حواشي الفصول (٢) هو ابو اسحق الاسفرايني نقل اجماع القائلين بأن النهي للتحريم على انه قبل الوجوب وبعده سواء كما حققه السعد اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) أي الفرق بين تقدم النهي على الامر وعكسه من وجهين اقتضيا ان النهي بعد الامر للتحريم عند

القول الاول مجاز في الكراهة وعلى القول الثاني مجاز في التحريم (قوله) الدوام والتكرار ، الدوام يعني من التكرار (قوله) أما
 جماً كالحرمان الخير هكذا في جمع الجوامع ، قال فيه النهي قد يكون عن واحد ومتعدد جماً كالحرمان الخير وفاقاً كالنعلين والمراد بها
 نهى عنه جماً ان يكون النهي عن الهيئة الاجتماعية كصرح به في جمع الجوامع والمؤلف عليه السلام حيث قال فالحرمان جماً ثم ان المؤلف
 عليه السلام عقب ذلك بالتمثيل بنحو لا تتناول السمك والابن وينحو تحريم الجمع بين الاختين فهذا التعقيب موهم ان التمثيل صالح لها
 وليس كذلك فان المشهور في الحرام

﴿ ١٨٠ ﴾

و الجواهر ومثله في المحلى فينبغي
 ان يقال هذا التمثيل مائد الى ما
 نهى عنه جماً فقط ويكون المراد
 بقوله كالحرمان الخير انه مثله في ان
 حكمهما ومؤداهما واحد لا في
 مثاليهما وقد اشار المؤلف عليه
 السلام بقوله فعليه ترك احدهما الخ
 الى ما ذكرنا فان هذا الحكم ثابت
 فيهما فلو قدم المؤلف عيه السلام هذ
 التمثيل على قوله كالحرمان الخير وقال
 بمد قوله كالحرمان الخير فعليه ترك
 احدهما الخ لكان اولى ولا يصح
 ان يريد بقوله كالحرمان الخير انه
 مثله في متعلق التحريم اذ لا يجزى
 ذلك فيما نهى عنه جماً وذلك لان
 متعلق التحريم في الحرام الخير كل
 واحد بدلا او الاحد المهم او معين
 عنده الله او ما يترك وذلك لما سياتى
 في ان الحرام الخير كالواجب الخير
 وليس ما نهى عنه جماً كذلك
 فان متعلق التحريم فيه نفس الجمع
 كما عرفت لكن في كلامه عليه
 السلام ما ينافي في كون المتعلق نفس
 الجمع حيث قال وفي بعض عبارات
 اصحابنا الخ فان العبارة مشمرة
 بترتيبه فيكون كالتنبيه على ان

المصلحة المتعلقة بالمأمور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح
 (و) قيل يفيد بعد الوجوب (الكراهة) (١) بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه
 وهو غير مسلم (و) قيل بل الحكم (الوقف) في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب
 الجويني قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر
 فهذه (اقوال) ثلاثة قد عرفت وجوبها ولا يخفى عليك ضعفها (وحكمه الدوام) اي
 الانتهاء عن النهي عنه دائما (و التكرار) (٢) اي انسحاب حكمه على جميع الازمان (٣)
 (والفور) اي تعجيل الانتهاء عن النهي عنه وذلك لانها المتبادرة الى الفهم عند التجرد
 عن القرائن ولانه لو لم يكن كذلك لجاز ايقاع الفعل النهي عنه ولو مرة واحدة
 وهو باطل لان النهي مطلقا يفيد المنع من النهي عنه مطلقا ووقوعه يرفع مطلق
 الامتناع ولان العلماء لم يزوالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات لا يخصونه
 بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك (و) النهي (يكون) اما (عن
 شيء) واحد وهر ظاهر (او اشياء) متعددة (اما جماً) كالحرمان الخير

من يقول ان النهي للتحريم اه من خط السيد العلامة عبد القادر (١) على قياس أن الامر
 للإباحة والجامع حمل كل من الصيغتين على ادنى المراتب لأن الكراهة ادنى مرتبة صيغة
 لا تفعل فانها لا ترد للإباحة بخلاف صيغة افعل فالإباحة ادنى مراتبها اه ابن أبي شريف (*) للتنبيه
 حكاية ابن تيمية في السودة الاصولية عن حكاية القاضي ابى يعلى من الخاتبة اه غيب هامع
 (٢) في الحواشي لفظ الدوام مغن عن التكرار وانمور ، وفي بعض الحواشي هنا ولعل ذكرها
 للإشارة الى الخلاف فقد قيل أنه لانتهاء مرة لا للدوام الا قرينة ، وقال السكاكي ان كان
 النهي لقطع الواقع أى لقصد افادة قطع الواقع أى الحال الواقع من المخاطب الذى هو متلبس
 به في ذلك الوقت فللمرة لأن تلبسه به قرينة على ذلك كقولنا للمتحرك لا تتحرك وان كان
 لا اتصاله أى لافادة حثه على اتصاله للدوام كقولنا للمتحرك لا تسكن لأن نهيه عن ضد ما هو
 عليه قرينة على الدوام وعلى هذا لا يكون قولنا ثالثا الا أن يكون مراد السكاكي ان ذلك يفهم
 من صيغة النهي في الحالتين المذكورتين من غير دخل للقرينة وهو بعيد وغير مسلم اه من
 الفصول وشرحها للشيخ لطف الله رحمه الله (٣) لأن الترك في الحال الدائم والام يتحقق اترك

الا شهر في عباراتهم ان المتعلق ليس نفس الجمع ففي الكلام انضراب ولذا نقل عن خط المؤلف عليه السلام هاهنا ما لفظه هكذا ينظر
 (قوله) ان يكون النهي عن الهيئة الاجتماعية ، وكذلك المراد بما نهى عنه عن الهيئة الانتراقية اه السيد احمد بن محمد ح (قوله)
 في ان حكمها ومؤداهما واحد لا في مثاليهما ، نقائل ان يقول اذا اتحد الحكم والمؤدى ثم اتحد المثال اذ هو معنى المثال جرى
 لا يباح القاعدة فينظر والله اعلم اه السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم ح (قوله) ففي الكلام انضراب ، في حاشية ما لفظه يريد

قريباً منه عليه السلام على اشكال المقام واما قوله عليه السلام وهذه المسئلة كلواجب الخير فان كانت الاشارة الى ما نهى عنه جمعاً لكونها هي المقصودة بالبحث وقصد استوائها في المتعلق فلا مساواة بين المسائلتين لان متعلق النهي في هذه المسئلة نفس الجمع ومتعلق الوجوب في الواجب الخير نفس الافراد او احدها او ما يفعل او معين عند الله كما عرفت ذلك فيما سبق في مباحث الاحكام وان قصد استوائهما في الحكم والمضمون فله وجه الا ان قوله والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب يشعر بأرادة استوائهما في المتعلق وان كانت الاشارة الى الحرام الخير استقام كونه كلواجب الخير في المتعلق والحكم كما سيأتي بيانه ووافي ما هو المشهور من كون الحرام الخير كلواجب الخير وكان المناسب تقديم قوله وفي بعض عبارات اصحابنا الخ لانه من احكام ما نهى عنه جمعاً لامن احكام الحرام الخير، وتحقيق الكلام يحتاج الى بسط فانه من مزالق هذا الكتاب وذلك ان المؤلف عليه السلام قد اشار الى ثلاث مسائل مسئلة الواجب الخير وقد عرقها في مباحث الاحكام ومسئلة ما نهى عنه جمعاً ولم يذكرها ابن الحاجب وشرح كلامه اصلاً وانما ذكرها اصحابنا واوردوها في بحث مستقل ومثلوها بالجمع بين الاختين ولم يجعلوها للحرام الخير كما فعل المؤلف عليه السلام وصاحب الجمع ولا كلواجب الخير، والثالثة مسئلة الحرام الخير وهذه المسئلة ذكرها ابن الحاجب وشرح كلامه وشبهوها بالواجب الخير ومثلها في الجواهر بنحو لا تكلم زيدا او عمراً، قال ابن الحاجب مسئلة يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة وهي كالخير قال في الجواهر التخيير هاهنا في التروك وهناك في الافعال فكما ان للسكف في الواجب الخير ان يأتي بالجمع وان يأتي بالبعض ويترك البعض كذلك له في الحرام الخير ان يترك الجميع وان يترك البعض دون البعض وكما لا يجوز له الاخلال بالافعال جميعاً بل يجب عليه فعل شيء منها في الواجب الخير كذلك لا يجوز له الاخلال بالتروك جميعاً بل يجب عليه ترك شيء منها واصحابنا ايضا ذكروا مسئلة الحرام الخير الا انهم عبروا عنها بالنهي على البدل ومثلوها بنحو لا تفعل هذا او هذا قال في شرح الجوهرة النهي على البدل صورته ان يقول الناصبي لا تفعل هذا او هذا لان النهي على ﴿ ١٨١ ﴾ البديل هو النهي على التخيير لانه في

مقابلة الامر على التخيير والامر على التخيير صورته ان يقول الامر افعل كذا او كذا وقال في الفصول واما النهي على البدل

نحو لا تناول السمك واللبن ومنه تحريم الجمع بين الاختين

لان السلب الكلي ينقضه الايجاب الجزئي اه شرح غاية لبحاف

فالخلاف فيه كما تقدم فيما أمر به على التخيير قال الشيخ العلامة في شرحه يعني ان الحرم كل واحد منها على البدل او واحد مبهم وهو ما يحصل في ضمن واحد منها او معين عند الله او هو ما يترك ومثل له في الفصول بنحو لا تكلم زيدا او عمراً او بكراً هذا، واعلم ان المؤلف عليه السلام الحق هذه المسئلة انتهى ما نهى عنه جمعاً بالحرام الخير في معرفة احكامها ولم يكن قد تكلم على مسئلة الحرام الخير فيما سبق في مباحث الاحكام وكان اللائق ذكر احكامها ومثالها والخلاف فيها هنالك لتعرف احكام هذه المسئلة منها كما فعل صاحب جمع الجوامع فانه تكلم في مقدمة كتابه على مسئلة الحرام الخير وذكر خلاف المعتزلة فيها وشبهها بالواجب الخير ثم ذكر هاهنا مسئلة ما نهى عنه جمعاً وشبهها بالحرام الخير كما عرفت ولعل المؤلف عليه السلام اكتفى بالاشارة الى مسئلة الحرام الخير لما فيها من الاشكال فلم يستوف الكلام عليها ووجه الاشكال ان القول بان الحرم في نحو لا تفعل هذا او هذا احدهما لا بعينه كما ذكره ابن الحاجب وصاحب الجمع يرد عليه ما سيأتي من ان الانتهاء عن الكلي الطبيعي لا يحصل الا بالانتهاء عن كل فرد فيلزم نهي الحرام الخير والقول بان متعلق التحريم كل واحد بدلا كما ذكره اصحابنا ينافية قوله تعالى ولا تطع منهم آثماً او كفوراً فان المراد النهي عن كل واحد منهما جميعاً لا بدلاً وقد استشكل الامام المهدي عليه السلام في المنهاج اثبات مسئلة الحرام الخير واعترض ما ذكره ابن الحاجب وغيره من جعلها كلواجب الخير بان النهي عنه على التخيير لا يتناول الا بترك جميع الاشياء بخلاف الامر على التخيير فانه يعد متنبلاً بفعل واحد قال في المنهاج الا ترى

ان مقتضى عبارة المتن ان متعلق النهي نفس الاشياء والجمعية قيد لها وما في عبارة الاصحاب خلاف ذلك وهو ان المنهي عنه الجمع لا الاشياء فلا انصراف في العبارة كما قال في الحاشية اه ح (قوله) وهناك في الافعال، التعلق بالفعل، وعبارة الجواهر لان التخيير ههنا في التروك وهناك في الافعال فلا حاجة الى تظنين اه ح (قوله) عن كل واحد منهما جميعاً لا بدلاً، الظاهر ان العبارة جمعاً لا بدلاً اه (قوله) بأن المنهي عنه على التخيير الخ، عبارة المنهاج والمنهي عنه على التخيير يخالف الامر على التخيير بان الامر على

ان القائل اذا قال لا تأخذ هذا الثوب او هذا او هذا كان معناه دع هذه الثلاثة جميعاً ولك ان تأخذ ما عداها ، قال والمعجب من ابن الحاجب كيف غفل عن هذا وقد اجيب بما ذكره الامام المهدي عليه السلام بان ما ذكره ابن الحاجب ومن معه حق باعتبار اصل اللغة ووضعها وما ذكره الامام المهدي عليه السلام حق باعتبار عرف اللغة واستعمالها وقد صرح بذكر الطرفين نعيم الأئمة الرضي فلا سهو من ابن الحاجب ومن معه ولا غفلة وذلك انه ذكر في شرح الكافية بعد أن ذكر معاني او العاطفة ما حاصله انك اذا اردت النهي عن ضرب احد شخصين لاعتن ضربهما قلت لا تضرب زيداً أو عمراً لأن المعنى لا تضرب احدهما واضرب الآخر كما كان في الامر معناه اضرب احدهما ولا تضرب الآخر وهذا هو مقتضى اصل الوضع ثم بعد ذلك جرت عادتهم انه اذا استعمل لفظ الاحد وما يؤدي معناه في غير الموجب فعناه العموم في الاغلب ويجوز ان يراد الواحد فقط فيكون معنى لا تضرب زيداً أو عمراً لا تضرب واحداً منهما فكيف بما فوق الواحد أي المراد النهي عن ضربهما جميعاً فيكون بمعنى لا تضرب زيداً ولا عمراً في الاظهر الاغلب ويحتمل احتمالاً مرجوحاً أن يكون المعنى لا تضرب احدهما واضرب الآخر ويدفع هذا الاحتمال القرينة في قوله تعالى «ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً» اذ لا يجوز ان يراد ولا تطع واحداً منهما واطع الآخر لقرينة الآثم والكفور قال نعيم الأئمة فلفظة أو في جميع الامثلة موجبة كانت أو غير موجبة لأحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة في غير الموجب تفيد العموم فلم تخرج أو مع القطع بالانتهاء عن كل واحد في نحو ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً عن معنى الوحدة التي هي موضوعة له قلنا ما ذكره مع اختصار الفاظه لافتقار المقام اليه والله اعلم (قوله) فقلبه ترك احدهما فقط الخ هكذا في شرح الجمع بكلمة على المشعرة بالوجوب وعبارة شرح المختصر له ترك ايها شاء باللام ومثله في الفصول وقد اعترض السعد عبارة شرح المختصر بان الانسب ان يقال عليه ترك ايها شاء بكلمة على المشعرة بالوجوب وبني على اعتراضه المؤلف عليه السلام ﴿١٨٢﴾ وشارح الجمع لكن كان الاولى مع الاتيان بكلمة على ان يقال فقلبه

<p>ترك احدهما وتركهما فانه مخير بين التركيب وزيادة كلمة فقط تنافي ذلك وقد اشار الى ما ذكرناه بعض المحققين من أهل حواشي شرح المختصر (قوله) فالمحرم جمعها هذا يجري في الحرام الخير كما صرح به في الفصول حيث قال في نحو لا تكلم زيداً أو عمراً أو بكراً اذ ليس له</p>	<p>فعلية ترك احدهما فقط ولا مخالفة لابنهما جميعاً فالمحرم جمعها لافعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب الخير والخلاف في متعلق التحريم كخلاف في متعلق الوجوب وفي بعض عبارات اصحابنا ما يفيد ان متعلق النهي نفس الجمع ولا بد في حسن هذا من امكان الجمع لئلا يكون النهي عبثاً وامكان الفرق لئلا يكون تكليفاً بالتحال والاشاعة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلية الطبيعي كما هو مذهبهم في الواجب الخير ويلزمهم وجوب الانتهاء</p>
--	--

الجمع بين كلامهم (قوله) كخلاف في متعلق الوجوب قد عرفت تحقيق هذا المقام مما تقدم (قوله) وفي بعض عبارات اصحابنا الخ ، اما في النهي عن الجمع فقد عرفت ما في الفصول وشرح الجوهرية واما في الحرام الخير فلم أقف على عبارة تفيد ان متعلق النهي فيه نفس الجمع فينظر (قوله) ولا بد في حسن هذا الخ هذا الشرط ذكره اصحابنا في النهي عن الجمع وهي مسئلة مستقلة كما عرفت لاني مسألة الحرام الخير واما المؤلف عليه السلام فقد جمع بينهما وقد عرفت ما فيه من الكلام (قوله) من امكان الجمع لئلا يكون النهي عنه عبثاً كالنهي عن الجمع بين القيام والعود وانما كان عبثاً لانه يجري مجرى نهى الهاوي من شاق عن الاستقرار (قوله) وامكان الفرق بينهما ، قولهم يمكنه الا الجمع بينهما كان تكليفاً بالتحال نحو اركع ولا تجمع بين الحركة والاعتماد (قوله) والاشاعة يجعلون متعلق النهي الماهية المشتركة ، قد عرفت مما قلناه ان كلام الاشاعة ليس في مسألة النهي عن الجمع بل في مسألة الحرام الخير نحو لا تكلم زيداً أو عمراً فهي التي جعلوها كالواجب الخير وجعلوا متعلق النهي فيها احد الشيئين او الاشياء لا بعينه (قوله) ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد الخ ، هذا ذكره بعض المحققين من أهل الحواشي على قول ابن الحاجب

التخفيف الخ (قوله) وذلك انه قد ذكر ، اي الرضي (قوله) فلفظة او في جميع الامثلة ، هذا متصل بكلام الرضي ولفظه والكفور ونظرة او الخ فلا وجه لهذا الاستئناف احسن بن يحیی عن خط العلامة السيافي (قوله) وزيادة كلمة فقط تنافي ذلك ، ينظر فالترك لاحدهما هو الواجب الذي لاحظته بقوله فقط بخلاف تركهما جميعاً فليس بواجب وهو مقتضى قوله فانه تخفيف وزيادة

(مسئلة) يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافاً للمعتزلة وهي كالحذر حيث قال اقول تعاق الوجوب بالواحد المبهم ودو مفهوم احدهما على ما صر في الواجب الحذر معقول لان المقصود في الوجوب هو وجود الفعل الواجب اذا تعاق الوجوب بالمفهوم الكلي تحصل المقصود بوجود اي فرد كان والمقصود في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعاق التحريم بالمفهوم الكلي لا تحصل المقصود الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة انما لعدم جميع افرادها فقطضي هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بواحد منها لاجمعاً ولا بدلاً والفرض انه يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلاً ثم قال والحق ان يقال التحريم متعاق بالجموع من حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاتيان به اصلاً وليس متعاقاً بذلك المفهوم اذ يجوز الاتيان به في ضمن كل فرد بدلاً (قوله) ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام الحذر ان اراد بعض الاشاعرة فهو اشارة الى ما ذكره السبكي عن شيخه انه قال الحق نفيه أي نفي الحرام الحذر والى ما عرفت من المنقول عن بعض اهل حواشي شرح المختصر من جعل النهي في الحرام الحذر متعلقاً بالجموع من حيث هو مجموع وان اراد بعض العلماء فقد عرفت ما نقله ابن الحاجب وصاحب الجمع عن المعتزلة ﴿ ١٨٣ ﴾ من نفيهم للحرام الحذر والله اعلم

(قوله) او فرقاً هذا عكس النهي عن الجمع فهو نهي عن الافتراق دون الجمع كما ذكره في شرح الجمع (قوله) لا يشين احدهم في نعل واحدة فان مقتضاه النهي عن الافتراق (قوله) فانه يصدق أنه منهي عنهما جميعاً ، الأولى ان يقول فانه منهي عنهما مفترقين لبساً او نزعاً إذ قد يتوهم من قوله أو جميعاً الخ عكس المقصود فلهذا احتاج المؤلف عليه السلام الى دفع هذا التوهم بزيادة قوله من جهة الفرق بينهما الخ فلو قال كما ذكرنا لاستغنى عن هذه الزيادة ، قل وفي بعض النسخ فانه يصدق انه منهي عنهما لبساً او نزعاً فلا اعتراض (قوله) أو جميعاً ، أي عن كل واحد

عن كل فرد لوجود القدر المشترك في ضمن كل واحد فاذا فعل فرداً فقد فعل المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام الحذر (او فرقاً) نحو قوله ﷺ لا يعيش احدهم في نعل واحدة ليتعلما جميعاً او ليخلعها جميعاً رواه البخاري ومسلم (١) فانه يصدق انه منهي عنهما جميعاً لبساً او نزعاً من جهة الفرق بينهما في اللبس او النزاع لا لجمع بينهما فيه ولا بد في حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفاً بالمحال وامكان الفرق لئلا يكون النهي عبثاً (٢) (او جميعاً) كالنهي عن الزنا والسرقة فكل واحد منهما منهي عنه فيصدق بالنظر اليهما معاً أن النهي عن متعدوان كان بالنظر الى كل واحد منهما أن النهي عن شيء واحد ولا بد في حسنه من امكان اخلو عنهما فلا يجوز النهي عن الحركة (٣) والسكون معاً لا امتناعه فيهما ، ﴿ مسئلة ﴾ (وهو) أي النهي لعنايه الحقيقي

(١) والهادي عليه السلام في الاحكام اه (٢) وذلك فيما لا يمكن فيه الفرق نحو لا تركع دون ان تحدث حركة اه شرح فصول (٣) في الفصول وشرحها لاسيد صلاح رحمه الله ما نقله ويقبح النهي عن الجمع ان لم يمكن اخلو عن احدهما أو كان لا يقدر على فعل شيء منها اولاً لا يمكنه اخلو عن جميعها ، فالاول أن يقول لا تتحرك ولا تسكن والثاني نحو لا توجد السواد والبياض ، والثالث نحو اركع ولا تحدث حركة ولا اعتماداً وقبح النهي في هذه أما في الاول والثالث فلان فيه تكليفاً بما لا يطابق وأما الثاني

سواء أتى به منفرداً او مع الآخر (قوله) لعنايه الحقيقي وهو التحريم اشارة الى ما ذكره في شرح الجمع عن بعضهم من ان محل الخلاف انما هو في نهي التحريم لاني نهي التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به كلامهم ثم ذكر في شرح الجمع جريان الخلاف فيه وانه رجع صاحب الجمع انه كنهي التحريم قال لان المكروه مطلوب الترك فلا يعتد به اذا وقع وذلك هو المعاد قال وذكر ابن الصلاح والنووي ان الصلاة في الاوقات المكروهة لا تنعقد وان قلنا ان الكراهة فيها للتنزيه واستشكاه الاسنوي بانه كيف يباح الاقدام على ما لا يعتد به وهو تلاعب ولا اشكال فيه لان نهي التنزيه اذا رجع الى نفس الصلاة يضاد الصحة فان المكروه غير داخل في مطاق الامر والا يلزم كون الشيء مطلوباً منهياً ولا يصح الا ما كان مطلوباً والله اعلم اه والذي في الفصول واما نهي الكراهة فبدل على

كلمة فقط في محلها كما ان ترك القسم الثاني من التركيب في محله فلي تأمل اه سيدي احمد بن حسن بن اسحق ح (قوله) من المنقول عن بعض اهل حواشي الخ ، الظاهر انها لا تصح الاشارة الى المنقول عن بعض اهل الحواشي اذا كان المراد به من في

مراجعة المنهي عنه لاعلى فساد كالنهي عن الصلاة في الاماكن المسكروها كالبطلان الابل (قوله) المرادف للبطلان اعلم ان الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول وسع الكلام في هذا المقام لاحتياجه الى ذلك فينبغي ان تقتفي أثره في الاستيفاء فتقول قيد المؤلف عليه السلام الفساد المختلف فيه في دلالة النهي عليه بانه المرادف للبطلان في العبادات والمعاملات ولم يطلق الفساد كما في شرح المختصر وشرح الجوهره ولا جعله على حسب الخلاف المتقدم في مباحث الاحكام فن قال بان الفساد شرع الاصل لا الوصف اراد بالفساد هنا هذا المعنى كما هو مقتضى ما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة لطف الله الغياث رحمه الله واعلم الوجه في هذا التقييد ان المناهي فيها ما هو باطل بالاجماع اذ لا يترتب عايها شيء من الآثار كما في بيع الكلب وحبل الحبله والملاقح ونحو ذلك فلو كان الفساد هنا على حسب الخلاف كانت واسطة عند من يقول بأن الفساد غير مرادف للبطلان لكن قد عرفت فيما سبق من مباحث الاحكام ان جمهور أئمتنا وغيرهم لا يجعلون الفساد في المعاملات مرادفاً للبطلان فالقول بان النهي يدل على الفساد بمعنى البطلان في المعاملات عند المنصور بالله وابي طالب وغيرهما بعيد فان انقائلا بالترادف في المعاملات انما هو التناصر عليه السلام فقط وأيضا فقد يترتب بعض الآثار على بعض المنهيات كما لا يخفى وقد عرفت ان الباطل لا يترتب عليه شيء من الآثار والارلى ان يطلق الفساد هنا كما في شرح المختصر وشرح الجوهره ولا يقيد بالمرادف للبطلان ولا بكونه على حسب الخلاف وبكون معرفة معنى الفساد متوقفة على امرين الاول معرفة الصور الجزئية من المنهيات فنها ما يدل النهي على البطلان ومنها ما يدل النهي على فساد الاصل دون الوصف فيكون الواسطة الامر الثانى على معرفة النهي هل للعين او لوصف او لامر خارج لكن فائدة ذكر هذه الاقسام انما يظهر في اصول الحنفية والشافعية لاستيفائهم الصور الجزئية لافي كتب الاصحاب ﴿ ١٨٤ ﴾ لعدم استيفائهم لها وقد صرح الشيخ العلامة بما ذكرنا وسياقى

وهو التحريم (يدل على الفساد) ارادف للبطلان وقد عرفت معناه (شرعاً) لالفة (١) في امرين وهما العبادات والمعاملات وسواء رجع الى نفس المنهي عنه فلانه عبث اه (١) لان الاجزاء وعلمه وشرائط البيع واحكامه لم تحظر ببال واضح اللفه

يسانه في آخر البحث ان شاء الله تعالى (قوله) وقد عرفت معناه ، أى البطلان في مباحث الاحكام بانه عدم ترتب شيء من الآثار (قوله) وسواء رجع الى نفس

المنهي عنه الخ المناهي كما في الفصول ثلاثة ما نهى عنه لعينه وما نهى عنه لوصفه وما نهى عنه لامر خارج وزاد المؤلف عليه السلام ما رجع النهي الى جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبله والملاقح وجعله الشيخ العلامة في شرح الفصول ناقلاً عن حواشي الفصول مما رجع النهي الى عينه اذ لا يظهر فرق بين صوم الحايض وبين بيع حبل الحبله في ان النهي راجع الى نفس المنهي عنه وهو البيع الخاص كما ان النهي راجع الى نفس المنهي عنه وهو صوم الحايض الخاص وان كان علة النهي في البيع المذكور هو وكن المبيع كما ذكره المؤلف عليه السلام ، واعلم ان عبارة المؤلف عليه السلام وهي قوله وسواء رجع الى نفس المنهي عنه اوصفته الاولى من قولهم ما نهى عنه لعينه او لوصفه كما في الفصول وشرح المختصر لا يهاهم عبارتهم ان العين والوصف دلة للنهي وليس كذلك فان المراد انه نهى عن نفس العين او نفس الوصف كما صرح بذلك السعد في المنهي عنه لوصفه حيث قل المنهي عنه لوصفه هو ان نهى عن الشيء مقيداً بصفه نحو لا تصل كذا ولا تبس كذا وحاصله ما نهى عن وصفه لا مالا يكون الوصف دلة للنهي على ما تشعربه عباراتهم انتهى ثم اعلم ان صاحب الفصول فسر المنهي عنه لعينه بما نهى فيه عن الجنس كله لانه منشأ المفسدة كالظلم والمنهي عنه لوصفه ما نهى فيه عن بعض الجنس لوصف يلزمه ومثل الاول في حواشي الفصول بما ذكره المؤلف عليه السلام من بيع حبل الحبله والملاقح وزاد الملامسة والمنازلة وبيع الحصاة والحمر والكلب والكلى بالكلى ، قال فالنهي دال على بطلان هذه الثانية للاجماع على بطلان ما هذا حاله وقد استشكل الشيخ العلامة رحمه الله تعالى في شرحه جعل هذه الثانية ما نهى عنه لعينه على ما فسر صاحب الفصول من انه ما نهى عنه فيه عن الجنس كله لان ذلك لا يمكن الا فيما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة كالنهي عن

القول الاول وهو قوله فالحق الخ فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) اعلم ان الشيخ الخ القول ، يحقق البحث في هذه القولة من محله اه ح (قوله) لان ذلك لا يمكن الا فيما قضى فيه العقل بقضية مبتوتة الى قوله فيما فهمت ، المقرر في كتب الحنفية ان ما قبح لعينه هو ما كان قبيحاً في ذاته بحيث يعرف بحد، بمجرد العقل قبل ورود الامر كالكفر والعبث ولم يجعلوا غير ذلك مما قبح لعينه بل جعلوه

الظلم ونحوه واما في الشرعيات فلا يتأتى ذلك فيها فيا فهمت ويؤزم ان لا تختلف الشرعيات لان العلة الجنس كوله ولان الذاتي ثابت قبل الشرع فاضافة الحكم الى الذات لا الى الشريع فلهذا عدل المؤلف عليه السلام عن اذكره صاحب الفصول في تفسير المنهي عنه لعينه او لوصفه وجعل المنهي عنه لعينه مارجع الى نفس المنهي عنه والممنوع عنه لوصفه مارجع الى نفس المنهي عنه في تفسير المنهي عنه لعينه او لوصفه بما ذكره من صوم الحائض وبيع حبل الحبله والملاقح اذ قد نهى عن نفس صوم الحائض الخاص وعن بيع حبل الحبله الخاص من غير توقف على النهي عن جنس الصوم وجنس البيع كما لم من تفسير صاحب الفصول وتكون معرفة المناهي الثلاثة تتوقف على النظر في الصورة الجزئية ما الذي يرجع النهي فيه الى العين وما يرجع الى الصفة او الى اسخراج ومدار ذلك على استيفاء الصور كما في اصول الحنفية والشافعية ولم يستوفها المؤلف عليه السلام تبعاً لما عليه اصحابنا في كتبهم وحينئذ فلا تظهر في كتب اصحابنا فائدة للتقسيم الى الثلاثة الاقسام لاسيما مع جعل المؤلف عليه السلام الفساد مرادفاً للبطلان وجعل الخلاف فيما نهى عن عينه وصفته واحداً كما ذكره المؤلف وانما يظهر ذلك عند من يفرق بين الفاسد والباطل مع استيفاء الصور الجزئية كما في اصول الحنفية فان جمهور أئمتنا وان قالوا بالفرق بينهما أيضاً فلم يستوفوا تلك الصور كما في اصول غيرهم ولذا قال الشيخ العلامة لطف الله رحمه الله تعالى في شرح الفصول ، اعلم ان هذا التفسير الى الثلاثة الاقسام والحكم فيها بالاحكام المذكورة ذكرته الحنفية والشافعية على اختلاف لهم في تفسير المنهي عنه لعينه والمنهي عنه لوصفه وذكر الامام يحيى عليه السلام ما ذكره وتبعه صاحب الفصول ولم يستوفيا كلامهم في تفسيرها وبدا الفروق التي حاولوها يظهر ذلك لمن تتبع كلامهم سيما التنقيح وشرحه وكذا البيضاوي وشارحوا كلامه ذكروا من ذلك شيئاً قال ولو اقتصر صاحب الفصول على ما ذكره المتقدمون من اهل **﴿ ١٨٥ ﴾** المذهب كابي طالب والمنصور بالله وصاحب المقنع والقاضي عبد

كصلاة الحائض وصومها أو جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبله (١) لجهالة المبيع أو أجل الثمن على التفسيرين المشهورين وكل واحد منهما ركن من

فكيف يدل النهي عليه لغة اه جامع اصول (١) في النهاية نهى عن بيع حبل الحبله بالتحريك مصدر سمي به المحمول كما سمي بالحل وانما ادخلت عليه التاء للشعار بمعنى الانوثة فيه فالحبل الاول يراد به مافي بطون النوق والثاني حبل الذي في بطون النوق وانما نهى عنه لمعنيين احدهما انه غرر وبيع شيء لم يخلق بعد وهو ان يبيع ماسوف يحمله الجنين الذي في بطن أمه

والباطل واما عند اصحابنا وان كانوا يقولون بالفرق بينهما ماعدا الناصر عليه السلام منهم فلم يظهر انضباط ذلك عندهم بما انضبط به عند الحنفية كما يعرف ذلك متبوع كلامهم في القروع انتهى فتأمل له فهو كلام متبع ، وقد اعترض الشيخ العلامة أيضاً في المنهي عنه لامر خارج بأنه لا يظهر فرق بين البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة فانه كما يحصل تقويت الصلاة بغير بيع يحصل الغصب بغير صلاة ، قلت وان اجاب اصحابنا عن هذا بان الغصب انما حصل بصلاة شخصية فلا تنفك عن الغصب فلهذا خالف ان يقول وكذلك التقويت حصل ببيع جزئي شخصي فلا تنفك عن التقويت ايضاً اه (قوله) على التفسيرين المشهورين هل هو بيع ناسج

من المالحق به فلا اتجاه لما اعترض به الشيخ لطف الله رحمه الله على صاحب الفصول غاية ما في الباب انه جعل المالحق كالمالحق به بالاتحاد في الحكم والحاصل ان المحشي رحمه الله قد اكثر النقل هنا عن كتب الاصحاب ولم يقع على المطلوب اذا النقل هنا لا ياتي الا بان يكون من كتب من رتبوا على التفرقة بين ما هو لعينه او لوصفه اموراً شتى والله اعلم اه ح (قوله) وتكون معرفة المناهي الثلاثة تتوقف الخ ، يقال اما معرفتها فلا تتوقف على ما ذكر ، نعم لا يظهر للتقسيم فائدة كما ذكره عن الشيخ لكن عند من قسمها واما مع ما صنع المؤلف من التعميم بقوله سواء رجع الخ فلا يرد عليه شيء من ذلك والله اعلم اه حسن بن يحيى البكسي رحمه الله عن خط العلامة احمد بن محمد السباغي (قوله) وصاحب المقنع ، الذي يحكي عن الحسن اه (قوله) لسكان اولي جواب لو اقتصر اه ح

التساج او التساجيل باثن الى يسع لتساج التساج كما ذكره في الكواكب وغيره (قوله) وهن من فرق بين المنهي لعينه ولوصفه في الحكم والحسب كما حكا في شرح الجمع صاحب الجمع عن بعضهم من ان المنهي عنه لعينه لا خلاف في فساد حال وقد صرح بذلك ابو زيد في تقويم الادلة وذكر في شرح الجمع عن بعضهم ان المنهي عنه لعينه غير مشروع اصلا لفرق بينهما في الحكم قال فقد استعمل فيه للتساج مجازاً عن نفيه الذي هو الاخبار بعدمه لا بعدم محله ، قلت ومقتضى ما في الفصول الفرق بينهما فانه ذكر المنهي عنه لعينه اولاً ولم يذكر فيه خلافاً لكن هو مبني على انه منهي فيه عن الجنس كالظلم فالاولى ما ذكره المؤلف عليه السلام من عدم الفرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف وفيه تأييد لما ذكره الشيخ العلامة من انه لا يظهر للتقسيم نتيجة لاسيما مع جعل الفساد مرادفاً للبطلان ومع عدم الفرق بين المنهي لامر خارج وبين الصلاة في الدار المنصوبة (قوله) وعليه اكثر المؤلفات كما في كتب اصحابنا المتقدمين ﴿١٨٦﴾ كآبي طالب والمنصور بالله وصاحب المقنع وصاحب الجوهره وشارحها فانك

البيع وكالمنهي عن بيع الملاقيح أي ما في البطون من الاجنسة لانعدام المبيع (١) وهو ركن من البيع اوصفه باللازمة كبيع الابل بالاشتمالها على الزيادة اللازمة بالشرط ومنهم من فرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر المؤلفات وهذا هو المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله وابو حنيفة في رواية الظاهرية واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين والشافعي في اصح الروايتين عنه من غير فرق بين العبادات والمعاملات وهذا (ما لم يعد) المنهي (الى امر) خارج غير لازم (مقارن) للمنهي عنه (في) باب (المعاملات) وأما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح الديلمي الى

قد عرفت من المنقول عن الشيخ العلامة انهم اطلقوا في كتبهم دلالة النهي على فساد المنهي عنه ولم يسموه الى الاقسام الثلاثة وكذلك الامام المهدي عليه السلام في المعيار اطلق كما اطلقوا وتبعه صاحب الكافل وابن الحاجب ايضاً جعلها متحدتين في الحكم حيث قال والنهي عن الشيء لوصفه كذلك قال المحقق اي يدل على الفساد كالمنهي عنه لعينه لا

على تقدير أن يكون انفي وهو نتاج التساج وقيل اراد بجبل الحبلة أن يبيعه الى اجل ينتج فيه الخمر الذي في بطن الناقة فهو اجل مجهول فلا يصح اه (١) ولا جهالة ذكره في البحر في جامع الاصول للفرق وقيل لانه كعضو من أمه اه (*) ينظر في كونه معدوماً فانه موجود وفي النهاية الملاقيح جمع ملقوح وهو جنين الناقة يقال لتحت الناقة وولد ملقوح به الا انهم استعملوه بمحذف الجار والناقة ملقوحة وانما منى عنه لأنه من بيع الفرر اه والمؤلف عليه السلام تبع في ذلك المحلي في شرح جمع الجوامع ، ثم رأيت في القاموس واذا فيه الملاقيح الامهات وما في بطونها من

في الخلاف ففي المنهي عنه لوصفه روي الخلاف عن الاكثر لا في المنهي عنه لعينه وحكي في المنهي عنه لوصفه عن ابى حنيفة انه يقول ان النهي يدل على فساد الوصف لا الاصل ولم يذكر خلافاً

في المنهي عنه لعينه (قوله) مقارن ظاهره ، انه بيان لغير الملازم وفي الفصول يقارنه تارة ويمازجه اخرى وهو اوفى واظهر اذ المقارن هو الملازم (قوله) ابو الفتح الديلمي ذكره في تفسير سورة الجمعة كذا في حواشي الفصول

(قوله) فالاولى ما ذكر المؤلف من عدم الفرق الخ ، قال في التحقيق « وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعاً او شرعاً بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلاً لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعاً بوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر يبقى النهي على حقيقته لبقاء شرطه وهو تصور المنهي عنه من النهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي فيه بمعنى النفي مجازاً المشابهة بينهما في اقتضاء كل منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العلم من قبل المبدع واقتضاء النفي العلم من الاصل اه ح « التحقيق شرح على منتخب الاخسيكي تأليف العلامة عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري وهو في مجلدين اه

قوله) وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء لقوله تعالى وذروا البيع فإن الأمر بترك البيع يقتضي ما يقتضيه النهي عنه انتهى المنع من فعله فله حكم النهي (قوله) لا إلى نفس البيع يعني كما في صوم الحائض (قوله) أو جزئه يعني كما في بيع جبل الحبل وقوله أو لزامه يعني كما في بيع الربا (قوله) وأما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقاً سواء رجع إلى وصف ملازم أو أمر خارج مقارن وقوله على المختار إشارة إلى ما سيأتي من القول بعدم دلالة النهي على الفساد مطلقاً (قوله) ولا يرد الحج بمال حرام الخ، يعني لا يرد أن هذه الأشياء مما نهى عنه لأمر خارج في العبادات مع أنها صحيحة محرمة وهذا بناء على أن الوصف عبادة كما في شرح الفصول للشيخ العلامة ناقلاً عن حواشيه حيث قال العبادة هي الطاعة التي تؤدي مع ﴿ ١٨٧ ﴾ ضرب من التواضع والخضوع على

الوجه الذي أمر به مع علمه بأحوال المعبود كالصلاة والصوم والوضوء (قوله) لأنه لم يرد في الشرع إلا النهي عن نصب مال الغير واستعماله يعني ولم يرد النهي عن الحج بمال حرام ونحو ذلك كما ورد في البيع وقت النداء لكن يقال الخائف في صحة الصلاة في الدار المنصوبة قائل بأنه لم يرد نهى عن الصلاة في دار المنصوبة وإنما ورد النهي عن نصب مال الغير وقد سبق تحقيق ذلك فيلزم من هذا القول تقرير ما ذكره الخائف في صحة الصلاة في الدار المنصوبة وإن اجيب بأن الكلام في الصلاة في الفعل الشخصي وهي لا تنفك عن الغصب لم مثل ذلك في البيع وقت النداء إذ التفويت حصل ببيع شخصي فالأولى في دفع الإشكال أن يقال إن المؤلف عليه السلام بعد هذا حيث قال على أن لا ندعي إلا أن الفساد الخ (قوله) وقيل لا يدل عليه أصلاً لا في العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والخنفية

أنه يدل عليه أيضاً وهو مروي عن مالك وأحمد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فإن النهي فيه راجع إلى تفويت الجمعة لا إلى نفس البيع أو جزئه أو لزامه وكالنهى عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي لأن النهي فيهما إنما هو لتضييق على أهل البلد، وأما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقاً على المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على جهل وثوب مغضوب والوضوء من آباء مغضوب لأنه لم يرد في الشرع إلا النهي عن غصب مال الغير واستعماله لا عن الحج والوضوء الموصوفين على أنا لا ندعي إلا أن الفساد مقتضى النهي ظاهراً فأذا قلنا دلالة بخلاف الظاهر اتبعت، وأما ما وقع النهي عنه وليس عبادة ولا معاملة فأنما يدل على قبحة كالزنا وشرب الخمر وأخذ مال الغير وغيرها من الحسيات (قيل و) يدل على الفساد أيضاً (لغة) وهذا القول لبعض القائلين بالمذهب الأول (وقيل) يدل عليه (في العبادات شرعاً) لالغة دون المعاملات وهذا مذهب أبي الحسين البصري وابن الملاحي والغزالي في رواية عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرضا (وقيل لا يدل) عليه أصلاً لا في العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والخنفية وبعض أصحابنا والمعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار (وقيل بل) يدل (على الصحة) وهو رأي أكثر الخنفية وتحقيق مذهبهم يقتضي مزيد بسط فنقول النهي إما أن يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر أو شرعي وهو ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشروط

الاجته أوما في ظهور الجمال فيقول اه فيتم قوله لا نندم البيع اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله

وبعض أصحابنا، وقد اختاره الإمام المهدي عليه السلام في العيار وبع صاحب السكافل قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول ونقل هذا القول صاحب المقنع واستدل له وسياً أن شاء الله تعالى الإشارة من المؤلف عليه السلام إلى استدلاله في شبهة القول الثالث حيث قل وإيضاً لو كان النهي مقتضياً للفساد الخ (قوله) وتحقيق مذهبهم يقتضي مزيد بسط أطلق المؤلف في المتن عن الخنفية

(قوله) فالأولى في دفع الإشكال الخ، ولقائل أن يقول وجه الفرق بين الصلاة في الدار المنصوبة والحج بمال حرام، هو أن الصلاة الشخصية هي عين استعمال تلك العين المحرمة شرعاً فالزم في الشخصية كون الشيء واجباً حراماً وأما في مسألة الحج فلم تكن

القول بدلالة النهي على الصحة في غير تفصيل كما اطلق ابن الحاجب ذلك ايضاً عنهم واستبعده في شرح المختصر حيث قال في الحواشي ان بطلان هذا المذهب يكاد يلحق بالضروريات الخ للقطع بأن ليس مدلول لا تتبع هذا بذلك سوى طاب السكف عنه وتجرىء اما مع لزوم الفساد او بدونه واما كون الصحة مدلوله التضني او الاتراي فلا ، قال والحنفية يقبلون القضية ويدعون ظهور ذلك ودلالة النهي على الصحة والالام يكن للنهي معنى قال وهذا عندهم من المباحث المشهورة فلذا حقق المؤلف عليه السلام مذهبهم بما يلزمهم من الاستبعاد ما لزمهم مع ﴿ ١٨٨ ﴾ اطلاق القول بالصحة وذلك لانهم مع هذا التحقيق لا ينهون الفساد

مطلقاً ولم يحكموا بالصحة مطلقاً لقولهم صحة الاصل وفساد الوصف لسكن سياتى استدلال المؤلف عليه السلام للحنفية بأن المنهي عنه شرعي وكل شرعي صحيح ومثله ذكر ابن الحاجب فهذا الاستدلال يقتضي انهم قائلون بدلالة النهي على الصحة مطلقاً من غير فرق فينظر (قوله) وان وجد القبح لعينه او لغيره هذا طائفة الى قوله ولم يجعله الشارع ذلك الفعل يعنى وان وجد القبح الذى دل عليه النهي في الفعل الشرعي لعينه او لغيره فلا تفاوت في ان الشارع لا يجعله ذلك الفعل يعنى الذي اعتبره وحكم بتحقيقه (قوله) عن القربان بالنسب والكسر وقرب ككرم وسبع ذكره في القاموس (قوله) وبواسطة القرينة الدالة على ان القبح لعينه (قوله) وهذا الطرف اي القبيح لعينه والطرف الاول اي القبيح لغيره ان كان الغير مجاوراً كالنهي عن الصلاة في الحمامات فانه لوصف مجاور وهو

مخصوصة (١) اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل (٢) ، وان وجد القبح (٣) لعينه او لغيره فالنهي عن الفعل المحسوس يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اي لذاته او لجزئه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يسكون قبيحاً لغيره (٤) وحينئذ ان كان ذلك الغير وصفاً ملازماً (٥) للنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاوراً منفصلاً عنه فلا كقوله تعالى « ولا تقربوهن حتى يطهرن » دلت القرينة على النهي عن القربان للمجاور وهو الاذاء (٦) فان قربها وعلقت ثبت النسب اتفاقاً والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وهذا الطرف يوافقون في بطلانه والطرف الاول من الشرعي ان كان الغير فيه مجاوراً فهو صحيح مكروه (٧) وان كان وصفاً ملازماً فصحيح باطل (٨) فاسد بوصفه

(١) كالبيع والنكاح وغيرهما اهـ (٢) كبيع الكلب والخمر لانهما ليسا بمحل للبيع اهـ (٣) في حاشية هذا مرتبط بقوله لم يجعله الشارع ذلك الفعل فتكون الواو صلة لمجرد الربط اهـ (٤) كبيع الكلب والخمر فالبيع من جهتهما وأما نفس البيع فصحيح لا قبح من جهته اهـ (٥) كالوقت للصوم لكونه معياراً له بخلاف الوقت للصلاة فهو من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها اهـ تلويح يصلح ما ذكره مثلاً للفعل الشرعي اهـ (٦) في شرح التحرير فان النهي عن وطئها انما هو لمعنى الاذاء وهو مجاور للوطئ غير متصل به وليس بالزم له اذ قد ينفك عنه كما في حالة الطهر اهـ بالقطعة (٧) ولو كان طريق ثبوت النهي قطعياً كالبيع وقت النداء أى اذان الجمعة بعد زوال الشمس فان النهي عنه لوصف مجاور يمكن الانفكاك مضافاً اليه بقوله لترك السمي أى للاخلال بالسعي الواجب اما الانفكاك فلان البيع يوجد بدون الاخلال بالسعي بأن يتبايعا في الطريق ذاهبين اليها والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بأن يكفيا في الطريق من غير بيع اهـ من تحرير ابن الهمام (٨) كصوم يوم العيد فان الصوم الشرعي لا يعرف الا من قبيل الشرع وقد نهى عنه لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاذاء وصفاً لازماً له وهو كونه يوم ضيافة الله تعالى لعباده وفي الصوم اعراض عنها فكان حراماً للاجماع عليه اهـ من تحرير ابن

خوف اصابة رشاش الغسالة او لوسوسة وفيه كلام بميط ذكره في بعض حواشي شرح المختصر في بحث الصلاة في الدار المغصوبة لا يشتملها المقام

احماله التي هي الاحرام والطواف ونحوهما نفس الغصب وكذلك البيع وقت النداء لم يكن عين التفويت فلم يكن ذلك البيع واجباً حراماً وبالجملة فين المسئلتين بون لا يتخفى واما مجرد الشخصية فليس هو المقضي لعدم الصحة للصلاة بمجرد لولا لزوم اجتماع كون الشيء واجباً حراماً والله اعلم اهـ السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم رحمه الله (قوله) فهذا الاستدلال يقتضي الخ ، الظاهر عدم المناقاة لما سياتى بان المراد بالشرعي الصحيح صحيح الاصل وان كان فاسداً بالوصف اهـ ح عن خط شيخه

(قوله) بأحد معنييه وهو الفساد الذي لا يرادف البطلان لما عرفت من ان المراد بالصحة صحة الاصل لا الوصف وهذا معنى الفساد عندهم بالمعنى المتقدم في مباحث الاحكام اعني شرع الاصل لا الوصف (قوله) بالمعنى الاول اعني شرع الاصل لا الوصف لان الفساد بهذا المعنى متضمن لامرين صحة الاصل وفساد الوصف (قوله) بالمعنى الثاني يعني الفساد المرادف للبطلان (قوله) اما على دلالة عليه شرعاً وسيأتي الاحتجاج على عدم دلالة عليه لغة لان هذه المقالة مشتملة على الطرفين كما عرفت (قوله) احدها دلالة الاجماع ، اي دلالة الاجماع المتقدم انعقاده على المخالف قال في المجزي لان المعلوم من جال الصحابة والتابعين انهم كانوا يحكمون بفساد العقود وغيرها لتناول النهي لها ويرجعون في الدلالة على فسادها الى مجرد النهي الوارد عن الله تعالى وعن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كرجوعهم الى قوله لا تنكح المرأة على عمتها الخبر في فساد هذا العقد من غير اعتبار معنى سوى ذلك وكرجوعهم عند الاختلاف في حكم الزنا نقداً او نسية الى خبر ابي سعيد الخدري وعبادة ابن الصامت رضي الله عنهما في النهي عنه نقداً وكذا ما روى من رجوع ابن عباس عن مذهبه في ذلك حين روى له هذا النهي وكذا رجع كثير منهم الى نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن نكاح المحرمة

ونكاح الشغار في فساد هذين العقدين ولم يحك عن من خالف في هاتين المسئلتين انهم انكروا على مخالفتهم الرجوع الى النهي والاستدلال به وانما نازعهم في ذلك وعارضوا استدلالهم بالنهي عن وجوده اخر فصار اجاباً منهم على ان النهي المتناول للافعال الشرعية من حقها ان يكون مقتضياً لفسادها ما لم تدل دلالة على خلاف ذلك (قوله) لا بخصوص القرائن اشارة الى ما ذكره ابو طالب عليه السلام في المجزي حيث قال فان قيل ومن اين لهم انهم حكموا بفساد هذه الاحكام من عقود وغيرها لاجل النهي المتناول دون امر آخر فالجواب ان الدليل عليه هو

لا تنفاه ما يدل على ان القبح فيه لعينه فهذا محل النزاع (١) ومنه يعرف انهم لا ينفون دلالة النهي على الفساد بأحد معنييه (٢) وانما ينفون دلالة على ما يرادف البطلان وان قولهم بدلالته على الصحة لا ينافي القول بدلالته على الفساد بالمعنى الاول وانما يتنافيان بالمعنى الثاني (لنا) في الاحتجاج للمذهب الاول اما على دلالة عليه شرعاً فوجهان احدهما دلالة الاجماع وذلك (ان السلف) من علماء الامصار في الاعصار (لم يزالوا يستدلون عليه) (٣) اي على الفساد لا على مجرد التحريم (٤) (بالنهي) لا بخصوص القرائن (في الرويات) مثل لا تأكلوا الربا وذروا ما بقي من الربا (٥) (والانكحة) مثل ولا تنكحوا المشركات (وغيرها) كسائر ما ينهى عنه من جنس العبادات والمعاملات (٦) وثانيهما دلالة المعقول وهو قوله (وايضاً لوصح) النهي عنه اي لو لم يفسد لعدم الوساطة بين الصحة والفساد (لزم من النفي) للمنهى عنه (و من الثبوت) له (حكمتان للنهي والصحة وهو) اي اللازم (باطل) اما الملازمة فلاستحالة خلو المهام (١) أي الطرف الاول اه (٢) في حاشية وهو عدم ترتب كل الآثار بل بعضها اه (٣) ورد بأنه ليس باجماع ولو سلم فانه ليس بحجة اه من غصام المتورعين للجلال (٤) يعني لا يقتضون عليه اه (٥) وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الى آخر الحديث اه رفقاً لابي سبورة (٦) مثل استدلالهم على ترك صلاة

ما بيناه ههنا وفي مسئلة الامرانه اذا ظهر منهم الحكم بالفساد عند ورود النهي ورجوعهم اليه وتسكهم به عند الاختلاف من غير اعتبار امر آخر وجب القطع على انهم علقوا الحكم به واستفادوه من جهته اذ لو كان هناك امر آخر لا اعتبروه في هذا الباب ووجب نقله كما نقل هذه المسائل واختلافهم ورجوعهم الى ما رجعوا اليه من النهي على ما بيناه في مسئلة الربا وغيرها ثم قال فان قيل اذا وجدناهم قد حكموا بفساد ما تناولوه النهي في بعض المواضع وحكموا بصحته في موضع آخر فلم صار حكمهم بالفساد دلالة على ان من حق النهي ان يقتضي الفساد او يحمل عليه اولى من ان يحكم بان النهي بتجرده لا يقتضي الفساد استدلالاً بفعاله في المواضع الاخر ثم قال فالجواب انه اذا ثبت بان الحكم بفساد النهي عنه انما علقوه بالنهي فقط في الموضع الذي حكموا به من دون اعتبار امر آخر على ما بيناه ووضحنا الحال فيه صار هذا اصلاً فيا ذهبنا اليه ودلالة عليه فاذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد النهي عنه وجب ان يحمل ذلك على انهم عدلوا عن هذا الاصل ولم يحكموا فيه لدلالة دلت عليه كما يعدل عن مقتضى صيغة العموم للحكم بالخصوص وعمامة مقتضيه حقيقة الاعتدال الى مقتضى مجازة اذا دلت الدلالة عليه وهذا بين اه (قوله) وغيرها كما عرفت من المنقول عن المجزي (قوله) لوصح النهي (قوله) كرجوعهم الى قوله لا تنكح المرأة على عمتها الخبر ، فان بعد هذا زيادة ، عند الاختلاف والتظنين بخط مؤلف الروض النضير اه

الاحكام الشرعية عن الحكمة اجماعاً اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح لا يصدر من الشارع ، واما على اصول الاشاعرة فلانه وان جاز خلو افعاله عن الحكم والمصالح ، فالاحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة (١) وتصرفات العقلاء بحكم الاستقراء وان لم يكن (٢) واجباً واما بطلان اللازم فلان اجتماعها يؤدي الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق للاجماع (٣) وذلك لان حكمة النهي امان تكون راجحة على حكمة الصلحة او مرجوحة او مساوية لاجاز ان تكون مرجوسة او مساوية (لا متنازع النهي في التساوي و مرجوحية حكمته) لانها مع التساوي متعارضان فيتسايطان فيكون فعل النهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها مرجوحة اولى لقوات الزائد (٤) من مصالحة الصلحة وهي مصالحة (د) خالصة (و) لا ان تكون مصالحة النهي راجحة لامتناع (الصلحة في رجحانها) خالو الصلحة عن المصلحة (٦) ايضاً بل لقوات الزائد من مصالحة النهي وانه مصالحة خالصة (واما عدم دلالة) أي النهي على الفساد (لغة فلان الفساد) للشيء (عبارة عن سلب الاحكام) له اي عدم ترتيب ثمراته وآثاره عليه (ولا يفهم منه) اي من النهي (لغة قطعاً) يعني ان لفظ النهي ليس فيه ما يدل على الفساد من جهة اللغة اصلاً يعلم ذلك

الحايز بقوله دعى الصلاة ايام اقرئك ولم ينكره منكراً رفواً والله اعلم (١) يعني أن هذه المسئلة مبنية على كون احكام الشرع على وفق الحكم والمصالح وتصرفات العقلاء وان لم يكن واجباً ولا يتوقف على كون فعل الله تعالى معللاً بالاعراض ولا على كون الحسن والقبح عقليين في مذهبهم اه ميرزاجان (٢) يعني إيقاع الاحكام الشرعية على وفق الحكمة اه (٣) قد يقال انما يلزم ذلك اذا كان محل الصلحة والفساد واحداً اُمامع جعل الصلحة في الاصل والفساد في الوصف فلا يلزم ذلك لا مكان جعل حكمة الصلحة باعتبار كون اصله صحيحاً مجزئاً وحكمة النهي ان من فعل ذلك الفعل مع ذلك الوصف فهو معاقب آثم فلا يحذور عقلاً باعتبار اختلاف المحال اه (٤) أي القدر الزائد من مصالحة الصلحة مصالحة خالصة لامعارض لها من جانب الفساد لأن التقدير ان حكمة النهي مرجوحة اه سعد وكذا قوله وانه أي قدر الرجحان من مصالحة النهي مصالحة خالصة لا يعارضها شيء من مصالحة الصلحة فقواتها يوجب امتناع الصلحة بطريق الاولى اه سعد (٥) أي لعدم تحقق ما كان زائداً من مصالحة الصلحة في جانب النهي وهذه الزيادة مصالحة خالصة لا يعارضها شيء فيبقى النهي بلا مصالحة اصلاً فلا يجوز اه ميرزاجان (٦) ورد بأن الصلحة ترتب ثمرة الفعل عليه وذلك ثابت بحكم البراءة الاصلية لا بحكمة طلب اقتضاها اذ لا طالب «فلا تعارض بين حكمتين انما يلزم الحكمتان لو كان هناك امر ونهي ليكون لكل منهما حكمة وقد علمت انه لا يصح تعلق الامر والنهي بمحل واحد ولو سلم فرجه الى التخيير كما تقدم وكون قبيح الفعل الذي دل عليه النهي مانعاً للشرة لا يثبت الا بدليل شرعي غير مجرد النهي لانه انما يدل على القبح لا غير فلا يثبت البطلان الا بمن نحوه سلكها باطل باطل او لقوات شرط للفعل ثبتت شرطية بدليل غير مجرد النهي لا كما يتوهم ان اباحة مكان الصلاة شرط في صحتها لكون الغصب منها عنه او بتصریح مانع للشرة نحو الولد للقرش

عنه ، أي لو لم يفسد كما سيأتي ووجه حمل العبارة على هذا في بحث قوله لو صحت الصلاة ان شاء الله تعالى (قوله) فلان اجتماعها الخ لم يتعرض في شرح المختصر لهذه المقدمة بل قال في بيان بطلان اللازم لان حكمه الخ (قوله) ولا ان تكون مصالحة النهي الخ ، أي ولا جاز ان تكون فهو عطف على قوله لا جاز ان تكون مرجوحة (قوله) في رجحانها ، أي في رجحان مصالحة النهي (قوله) عبارة عن سلب الاحكام له ، أي للشيء ولو قال عن سلب احكامه لكان اظهر امكن المؤلف عليه السلام أثر الاختصاص لئلا يحتاج في متن المختصر الى ذكر ما عاود اليه الضمير اعني لفظ الشيء (قوله) أي عدم ترتيب ثمراته وآثاره عليه وهذا يتناول فساد العبادات والمعاملات لان حكم العبادات حصول الامتناع او سقوط القضاء

(قوله) لم يكن ظاهراً في التناقض هكذا في شرح المختصر اراد أن كون ﴿١٩١﴾ التناقض ظاهراً كاف في نفي ظهور دلالة

النهي على الفساد وعبارة الحواشي وليس بتناقض اتفاقاً (قوله) والنهي تقيضه والتقيضات مقتضاها تقيضان فلذا قال المؤلف عليه السلام فقتضى أي النهي تقيضها أي الصحة وهو الفساد (قوله) لانسلم أن الأمر يقتضي أي يقتضي الصحة لغة بل أنا يقتضيها شرعاً ومصادم دلالاته عليه لغة ومنه ممنوع في الأمر (قوله) في لازم واحد كالسواد والبياض فانهما مشتركان في الرؤية والحدوث (قوله) لا يقال اذا سلمت الخ، هذا لا يرد وجوابه اشار اليه في الحواشي وتوضيحه ان يقال التسليم صحيح اذا أريد بالأحكام النسب الإيجابية او السلبية ادنى اقتضاء الصحة وعدم اقتضاها كما ذكرتم واما اذا أريد بها الآثار المترتبة عليها وهي الصحة والفساد فتسليم وجوب اختلاف أحكامها بهذا المعنى يلزم منه ان يكون النهي مقتضياً للفساد وهو مدعى المخالف فلا يصح التسليم وحاصل الجواب لا يرد بالأحكام ما ذكرتم بل ما هو عام وهو النسبة الإيجابية او السلبية اعني اقتضاء الصحة وعدم اقتضاها وقد عرفت انه عام من اقتضاء الفساد ولا يضر تسليم ذلك فقوله فالتنعيم بحاله اعني منع اقتضاء الفساد ولا يتجاوز به هذا الحكم العام الى غيره وهو اقتضاء الفساد الذي هو اخص منه فقول المؤلف عليه السلام لا مالا يقتضيه يعني لا النسب الإيجابية او السلبية ولو قال

قطعاً فانه لو قال لا تبع هذا ولو فعلت عاقبتك ولكن ترتب عليه احكامه لم يكن ظاهراً في التناقض (١) (قيل) في الاحتجاج للقائلين بأنه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في دلالاته شرعاً من الاجماع وهو انه (فيهمه السالف) من النهي لغة ولذلك لم يزلوا يستدلون بالنهي عليه (قلنا) لانسلم ان احتجاجاتهم بدلالة النهي على الفساد لفهمه منه لغة بل لفهمه منه (شرعاً) لما تقدم من ان الدليل على عدم دلالاته عليه لغة (قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً قد ثبت ان (الأمر يقتضي (٢) الصحة) بما مر من ان الصحة موافقة الأمر (والنهي تقيضه فافتضى تقيضها) وهو الفساد لوجوب تقابل احكام المتقابلات (قلنا لا) نسلم ان الأمر (يقتضيها لغة) بل شرعاً ونحن نقول بمثله في النهي فيقتضي الفساد شرعاً، سامنا انه يقتضيها لغة فلا نسلم أن النهي تقيضه انما تقيضه (٣) عدم الأمر وهو عام من النهي والاعم لا يستلزم الاخص (سامنا) ذلك (فلا) نسلم انه (يجب اختلاف احكام المتقابلات) لجواز اشتراكها في لازم واحد فالاخص تناقض احكامها (سامنا) وجوب الاختلاف (٤) (فاللازم) حيثئذ (ان لا يكون) مقتضياً (للصحة) (٥) لانه نقيض اقتضاء الصحة (وهو عام) من اقتضاء الفساد فنأين يلزم في النهي اقتضاؤه لايقال اذا سلمتم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم وللعاهر الحجر او نفي للفعل يتعين فيه نفي الصحة نحو لا تطلق في اخلاق اي اكرهه ونحو ذلك وبالمعارضة بالنهي لامر خارجي فانه لا يقتضي الفساد وفقاً مع ان تريدكم جار فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا اه من عصام المتورعين وشرحه ابلاغ المتطعين للسيد حسن الجلال «قوله اذا لاطب الى قوله لو كان هناك امر ونهي، يقال ثمة امر وهو عموم طاب الصلاة والصيام كما سيأتي في تقرير المذهب الثالث ثم البراءة عن المانع وعدم وجود مدرك شرعي لما تقر بأن عدم المدرك الشرعي دليل شرعي فيحتاج الى وجه الحكمة فينظر والله اعلم اه نسب الى السيد العلامة احمد بن اسحق بن ابراهيم (١) ان كان دعوى القائل ان ذلك من قبيل الظاهر في انفساد لغة فله أن يجيب على هذا بما سيجيب المؤلف عليه السلام من حجة الرابع قد برهنا من خط المولى ضياء الدين زيد بن محمد رحمه الله تعالى (٢) أقول فيه بحث لأن الصحة ليست الا موافقة الأمر فالصحة عند كل أمر هي موافقة امره وذلك مقتضى نفس الأمر، نعم الصحة الشرعية موافقة امر الشارع وبالجملة كل أمر بحسب اللغة مع قطع النظر عن الشرع يدل على الصحة عند الأمر وموافقة امره ولهذا من لم يقل بالشرع اذا امتثل زيد لأمر احد يقول انه صحيح عند الأمر بذلك اه ميرزا جان رحمه الله تعالى (٣) فيه انه اذا اقتضى عدم الأمر انفساد لم يقتض انفساد النهي لانه لازم الأعم لازم للاخص ولا دخل لعدم استلزام عدم الأمر للنهي في نفي الاقتضاء فتأمل اه من قوله (٤) أي وجوب تناقض احكام المتقابلات لكن لانسلم انه يستلزم المطلوب اعني كون النهي مقتضياً للفساد لأن حكم الأمر هو أنه يقتضي الصحة فتقيضه هو انه لا يقتضي الصحة وهو أعم من اقتضاء عدم الصحة اعني الفساد والاعم لا يستلزم الاخص هذا اذا أريد باحكامها النسب الإيجابية أو السلبية وان أريد به مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يتأت هذا الاخير وزم الاقتصار على ما تقدم اه سعد (٥) لان يقتضي الفساد فن هذا اخص ولا يلزم من وجود الأعم وجود الاخص اه رفوا

كذلك لكان اظهر وعبارة الحواشي هذا اذا اريد بالحكمها النسب الايجابية او السلبية وان اريد مقتضياتها والآثار المترتبة عليها لم يصح اثبات هذا الاخير ولزم الاقتصار على ما تقدم وقوله فالمنع بحاله ، أى تفيد عليه جملة لعدم اذنته . (قوله) بناء على عدم الوساطة بين الصحة والفساد فتكون هذه العبارة كقول ابن الحاجب لو لم يفسد فيلزم افساد من اطلاق المزوم وهو الصحة في عبارة المؤلف عليه السلام كما لم يفسد من بطلان المزوم في عبارة ابن الحاجب وهو عدم الفساد بخلاف ما لو ثبتت الوساطة بين الصحة والفساد فانه لا يلزم من بطلان الصحة الفساد وقد سبق لهؤايف عليه السلام مثل هذا في قوله وايضا لو صح أي لو لم يفسد لعدم الوساطة الخ (قوله) وايضا لو كان النهي مقتضيا للفساد الخ هذا حاصل ما ذكره صاحب المقنع للمذهب الرابع كما سبق في الاشارة اليه (قوله) في غير باب العبادات ﴿ ١٩٢ ﴾ لم يقل المؤلف عليه السلام في باب المعاملات ليشمل ما ليس بمعاملة كذلك

ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان المراد (١) من الحكم ما يقتضيه النهي من المقتضيات والآثار المترتبة عليه لا ما لا يقتضيه لانا نقول نحن انما سامنا وجوب اختلاف احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم (٢) فالمنع بحاله ولا تتجاوز الى غيره ، احتج القائلون بالمذهب (الثالث) وهو انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ولهم فيه مقامان اما الاول فتقريره انها (لو صحبت الصلاة المنهي عنها) بناء على عدم الوساطة بين الصحة والفساد (لكنت مأمورا بها نذرا بالعموم ادلة طلب العبادات) مثل قوله ﷺ الصلاة خير موضوع فن استطاع أن يستكثر فليستكثر رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة وما روي عن ابي امامة رضى الله عنه قال قلت يا رسول الله مرني بعمل وفي رواية مرني بأمر ينفعني الله به وفي رواية دلتني على عمل ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفي رواية فانه لا مثل له رواه النسائي وابن خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه (فيجتمع النقيضان) لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محمل ، وأما الثاني فلما استدلل به الرابع وسيأتي وايضا لو كان النهي مقتضيا للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجاسة بناء مغضوب والذبح بسكين مغضوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبع لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة واحكام الطلاق والملك واحكام الوطء من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها منهي عنها واللازم باطل بالاتفاق (٣) ، والجواب ان ما ذكره من النهي في الصور المذكورة عائد الى امور

بسكين مغضوب وغسل النجاسة والوطء في زمن الحيض مما ليس بمعاملة لكن قد تقدم للمؤلف عليه السلام ان ما ليس بمعاملة ولا معاملته فانه يدل النهي على قبح المنهي عنه كآثرنا وشرب الخمر وظاهره انه خارج عن البحث فينظر (قوله) واحكام الطلاق ، من البينونة ونحوها واحكام الملك من صحة التصرف ونحوها (قوله) والاحلال ، أي احلال النكاح بعد البينونة بثلاث الطلاق (قوله) واللازم باطل بالاتفاق يقال اذا كان الناصر من القائلين بدلالة النهي على الفساد تخلفه في طلاق البدعة ظاهر فينظر (قوله) ما تائد الى امور مقارنة خارجة لم يتعرض في المجزي لهذا الوجه وانما اجاب بالوجه الثاني المشار اليه بقوله ولو سلم فتصحيحها الخ ونفط المجزي والجواب انه اذا ثبت ان الحكم بفساد المنهي عنه انما علقه السلف من الصحابة

(١) تحليل لازوم اه (٢) أى أعم من أن يراد بالاحكام الآثار المترتبة بل المراد النسب الايجابية أو السلبية وهو أعم من ذلك فالمنع أى منع اقتضاء الفساد حينئذ بحاله اه (٣) في حاشية ما لفظه

والتابعين بالنهي فقط في الموضوع الذي حكوا به من دون اعتبار امر آخر على ما بيناه ووضحنا الحال فيه فصار هذا اصلا فيما ذهبنا اليه ودلالة عليه فاذا وجدناهم في مواضع لم يحكموا بفساد المنهي عنه وجب ان يحتمل ذلك على انهم عدلوا عن هذا الاصل ولم يحكموا فيه

(قوله) هذا اذا اريد بأحكامها الخ ، يعنى يتوجه المنع الاخير اذا اريد بأن احكام المتقابلات تقتضي كذا ولا تقتضي كذا وان اريد ما يتعلق به الاقتضاء من الآثار المترتبة عليها كالصحة مثلا لم يتأت المنع الاخير ولزوم الاقتصار على المنع المتقدم اه علوي (قوله) كقول ابن الحاجب لو لم يفسد لزوم من نفيه حكمة للنهي فيلزم الخ اه ح

بالفساد لدلالة دلت عليه كما يدل عن مقتضى صيغة العموم للحكم بالخصوص وعمما يقتضيه حقيقة اللفظ الى مقتضى مجازم اذا دلت الدلالة عليه قال وهذا بين اه وقد نقلناه فيما سبق (قوله) ولو سلم فتصحيحها مبتدأ خبره قوله لدليل من خارج (قوله) استدلال السلف الخ ، هذا تعاميل لكون تصحيحها لدليل خارج عن النهي اذ لو كان لا لامر خارج ناقض استدلال السلف بنجود النهي عن الفساد والمراد باستدلال السلف ما عرفت من المنقول عن ابي طالب في المجزي ولم يتعرض المؤلف عليه ﴿ ١٩٣ ﴾ السلام هنا لما اجاب به فيما سلف

حيث قال على ان لا ندعي الا ان الفساد مقتضى النهي ظاهراً فاذا قامت دلالة بخلاف الظاهر البعث استغناء بآي رده هنالك (قوله) قلنا قد يصرح بخلاف الظاهر هكذا في شرح المختصر يقال فيجاء بمثل هذا عن الاستدلال بقوله فيما سبق ولو فعلت لعاقبتك الخ مع انه استدلال للمذهب المختار اذا لفرق والله اعلم (قوله) الخامس وهم الحنفية بان النهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي الخ ، هذا الاستدلال لا ينطبق على التفصيل الذي نقله المؤلف عليه السلام عن الحنفية فيما سبق وانما يناسب القول بدلالة النهي على الصحة مطلقاً وتحقيق هذا الاستدلال والجواب انه لو لم يدل على الصحة لكان النهي عنه غير الشرعي واللازم منتف اما الملازمة فلان

النهي عنه اذا لم يكن صحيحاً لم يكن شرعياً معتبراً لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلاننا نعلم ان النهي عنه في صوم يوم النحر والصلاة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء ، والجواب ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو

مقارنة خارجة (١) ولو سلم فتصحيحها لدليل من خارج بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الانكحة والبيوع وغيرها لمجرد النهي كما تقدم ، احتج (الرابع) وهو القائل بأنه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعاً بأن النهي (لودل) على الفساد لغة او شرعاً (لناقض التصريح بالصحة) لغة او شرعاً واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فان الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهى تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه سبباً للملك لصح من غير تنافض بحسب اللغة والشرع (قلنا) لانسلم الملازمة اذ (قد يصرح بخلاف الظاهر) ونحن لم ندع الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن ، احتج أهل المذهب (الخامس) وهم الحنفية بأن (النهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي) لا قطع بأن النهي عنه فيهما انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء (وكل شرعي صحيح) لان المراد بالشرعي المعتبر في الشرع ولا معتبر الا الصحيح، (و) الجواب ان (الكبرى (٢) ممنوعة) لاننا نسلم أن معناه الشرعي المعتبر في الشرع كما ذكرتم بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة (٣) والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة ،

خلاف الناصر وغيره في طلاق البدعة ظاهر وكذلك في البيع وقت النداء كما تقدم قريباً ولعله يريد بين أهل المذهب وغيرهم (١) يعني ونحن نقول بعدم اقتضاء النهي انفساد في العائد الى امر خارج مقارن للنهي عنه في باب العاملات الخ ما تقدم اه (٢) قال في نجاح الطالب بعد حكاية كلام ابن الحاجب ما نقله والا فرب في تحريره هذا الجواب على قود ما قدمناه انه بعد ما تحورت صورة شرعية لها احكام كالبيع مثلاً اذا انضم الى هذا المجموع قيد آخر صار هذا المجموع الاول فلاناً منهم أي الحنفية لانداء هذا القيد وبقاء حكم المجموع الاول على حاله كما قالوا انما البيع مثل الربا فكأنه قال اذا انضم الى هذا المجموع الذي له تلك الاحكام القيد فلان صار حكم المجموع كذا فلا تفعله فالتصحيح عنه الامر الشرعي الاول باعتبار توهمهم عدم تعيين الصفة ومثاله اذا جاءك زيد فأكرمه ثم تقول اذا جاءك ركباً فأهنه فهو في التحقيق مطلق ومقيد وأما قول المصنف أن الشرعي ليس معناه المعتبر فكلام غير معتبر وكيف والمراد المعتبر شرعاً فكيف يكون غير الشرعي ، ودعى الصلاة أيام اقرائك مثل ما ذكرنا سوءاً فليتأمل اه (٣) أي المشتبهة

الصلاة المعينة صحت ام لا كما نقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة ويدل عليه قوله عليه السلام دعي الصلاة أيام اقرائك وصلاة الحائض لاتصح اتفاقاً (قوله) نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة ، فان اعترض بان اطلاق الصلاة على ذلك مجاز منعت الصغرى فيقال لانسلم

ان اطلاق الشرعي على المنهي عنه حقيقة لم لا يكون مجازاً وقد استدلل لهم في الحواشي باستدلال آخر يتم معه الجواب مع القول بان الشرعي هو المعتبر شرعاً ثم اجاب عنه بجواب تركناه خشية التطويل ،

﴿ باب العموم قوله ﴾ وما يلحق بهما وهو المطلق والتقييد كما يصرح بذلك المؤلف عليه السلام في آخر الباب (قوله) علي جميع ما تصلح له اي الذي تصلح له الكلمة من الافراد والمراد صلوح الكلمة باعتبار معناها مثلاً الرجل كلمة دالة على جميع ما يصلح معناها من الافراد بان تصدق بالجمعية ﴿ ١٩٤ ﴾ على كل واحد من الافراد ويظهرها عنه (قوله) جنس قريب فهو اقرب من

الباب الثالث

من المقصد الرابع (في) مباحث (العموم والخصوص) (١) وما يلحق بهما وفيه أربعة فصول

﴿ فصل ﴾ (العام الكلمة الدالة دفعة على جميع ما تصلح له (٢) بوضع واحد) فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان العموم من عوارض الالفاظ ، وقوله الدالة دفعة على جميع ما تصلح له يخرج نحو زيد

على الاركان صحت ام لا أي اشتمات على الشرائط ايضاً ام لا وذلك هو الحق والالزام دخول شرائط الشيء فيه اذ بها اعتباره فيتصور ولذا يقال صلاة صحيحة وفاسدة وقال عليه السلام دعى الصلاة ايام اقرئك اه فصول البدايع ووجه الاستدلال به أن يقول لو كان الشرعي هو الصحيح لصحت صلاة الخايف بوجه الانهاية من الصلاة والصلاة المنهي عنها ليست هي الاغوية فيتعين أن تكون هي الشرعية والدليل على انها منية هذا الحديث اه سبكي على المختصر والله اعلم (١) من أقوى الأدلة على العمل بالعام حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الحر فيها زكاة فقال ما جاءني فيها شيء الا هذه الآية انما ذنوب من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره رواه احمد وفي الصحيحين معناه اه من المتقي فاستدلاله صلى الله عليه وآله وسلم بالعموم ظاهر في شرعية التطوع بالصدقة عن الحر وقد قال معنى ذلك ابن تيمية في المنتقى ايضاً اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد والاولى أن يقال فاستدلاله صلى الله عليه وآله وسلم بالآية على شرعية التطوع بالصدقة عن الحر ظاهر في اعتبار العموم تأمل اه (*) قال في النيث الطامع دلالة العموم كناية أي محكوم فيه على كل فرد بحيث لا يبقى فرد فقوله تعالى اقتلوا المشركين بتزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمراً المشرك وهكذا حتى لا يبقى فرد منهم الا تناوله وهذا مثل قولنا كل رجل يشبهه رغبان أي كل واحد على انفراد وليست دلالة من باب الكل وهو الحكم على المجموع من حيث هو كاسماء العدد كقولنا العشرة زوج اه (٢) واحتراز بقوله ما تصلح له عن مالا تصلح له فعدم استغراق ما ان يعقل لعدم صلاحيتها له أي عدم صدقها عليه لالكونها غير

اللفظ في حد أبي الحسين ومن قول ابن الحاجب دل الخ ولعله يدخل في الكلمة الموصول مع صلته فلا يرد ما أورده ابن الحاجب على حد الغزالي حيث قال اللفظ الواحد الخ من انه ليس بجامع لخروج الموصول مع صلته لانه ليس بلفظ واحد واجاب عن ذلك في شرح المختصر باجوبة تركناها خشية التطويل (قوله) من عوارض الالفاظ هذا بناء على ما استقر به المؤلف عليه السلام في الشرح في آخر البحث حيث قال والاقراب انه في اللغة للامر من وفي الاصطلاح للالفاظ لا غير واما في المتن فبني على انه حقيقة في المعاني ايضاً حيث قال وفي المعاني كذلك يعني حقيقة كما في الالفاظ فاللام للتميز لعدم التقييد بالكلمة ولذا صرح المؤلف فيما يأتي بان التحديد باستغراق اللفظ مختص بمن لم يقل انه حقيقة في المعاني (قوله) وقوله الدالة الخ ، يعني ان هذا اللفظ يخرج اموراً يمكن خروج بعضها بلفظ الجميع وبعضها بلفظ دفعة

وبعضها بقيد الصلوح فخرج ما ذكر من الامور بالنظر الى ما اشتمل عليه هذا اللفظ من القيود وليس المراد ان كل واحد من هذه الامور يخرج به مجموع هذا اللفظ وينظر لم قدم المؤلف عليه السلام الاحتراز بالتقييد الثاني على الاول والفرق بينهما ان الجميع يصدق مع الشمول على سبيل البدل كما اشار اليه المؤلف بقوله لكل ذكر بخلاف قوله دفعة ولأن قيد الجميع يخرج اليهودين بخلاف قوله دفعة (قوله) يخرج نحو زيد ما مدلوله معنى متحد لا تعدد فيه واراد المؤلف عليه السلام انه خارج بهذا القيد وان خرج ايضاً بقيد الصلوح اذ لا محذور في ذلك واما ذكر المؤلف عليه السلام اخرجه بهذا القيد دون قيد الصلوح لتقديم هذا القيد ولم يرد المؤلف عليه السلام

(قوله) لم قدم المؤلف عليه السلام ، واعل وجهه انه لو اخر لتوهم انه قيد للصلوح وليس بقصود اه شرح

انه خارج بهذا القيد فقط وانه داخل في قيد الصلوح اذ لا يصح ذلك لان المراد صلوح السكي وزيد ليس بكلي
واعلم ان خروج نحو زيد بما ذكر انما هو بالنظر الى دلالة على معناه الشخصي واما بالنظر الى ان معناه ذو أجزاء
فخروج قيد الصلوح فقط لانه دال على جميع تلك الأجزاء دفعة كدلالة عشرة على اجزائها لكنه لا يصلح لها صلوح
السكي للجزئيات بل صلوح الكل للأجزاء وسيوضح لك المراد عند قول المؤلف عليه السلام ومنه يعلم عدم ورود نحو عشرة
الح (قوله) لما في لفظ جميع من التثنية الح لان الشمول والاحاطة انما يتحققان مع التعدد فيكون الاحتراز بناء على ملاحظة أخذ التعدد
قيداً في الحد ليم مذكراً كانه قيل الكلمة المتعدد ما تصلح له ، واعلم ان المؤلف عليه السلام اخذ قيد الصلوح من حد ابن الحسين وقد
اورد عليه ابن الحاجب وشراح كلامه انه ان اراد صلوح الكل للأجزاء بمعنى دلالة لفظ الكل عليها وافادته لها دخل فيه ما ليس بهام
من كل لفظ موضوع لمعنى مركب نحو عشرة ومائة بالنظر الى اجزائها بل يدخل فيه نحو زيد وعمرو وتركب معانيها من اجزاء كما
ذكره السعد وخرج عنه ما هو عام قطعاً كالرجل فانه مستغرق لجزئيات مدلوله وان اراد صلوح الكل لجزئياته بمعنى صدقه عليها
وصحة الاخبار به عنها خرج ما ذكرنا ، وورد عليه خروج ما هو عام من الجوع المعرفة نحو الرجال والمسلمين المتناول لكل فرد
نما ليست بجزئيات لتلك الجوع على ما هو المختار من ان عمومها ليس باعتبار تناولها لجزئياتها التي هي كل جمع جمع بل باعتبار تناولها
للأحاد اذا عرفت ما ذكرنا فالظاهر ان المؤلف عليه السلام اراد بالصلوح ﴿ ١٩٥ ﴾ صلوح السكي للجزئيات وهو صفة

اطلاقاً وصدقه عليها كما يشعر به
قوله عليه السلام على تعدد ما تطلق
عليه وتصلح له وقوله فان
رجلاً يصلح لكل ذكر
(قوله) ويخرج المهودين نحو جاءني
رجال فقلت للرجال (قوله) لما فيه
أي في لفظ الجميع من الشمول
والاحاطة بما يصلح له يعني وليس
في المهودين وهؤلاء احاطة بما
يصلحان له فانها لا يصلحان لغير
المهودين ولغير المشار اليه المعين
ولم يحيط بهما وقد اخرج ابن
الحاجب المهودين بقيد آخر
وما ذكره المؤلف عليه السلام

لما في لفظ جميع من التثنية على تعدد ما تطلق الكلمة عليه وتصلح له ويخرج المهودين
وهو لا علم فيه من الاشعار بالشمول والاحاطة لما تصلح له ، ويخرج التكررات في الاثبات
وحداناً وتثنية وجمعاً عدداً كانت او غير عدد فان رجلاً مثلاً يصلح لكل ذكر من بني آدم
لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة واحدة بل على سبيل البذل وقس عليه رجلين
ورجالاً وعشرة وعشرات ومنه (١) يعلم عدم ورود عشرة على طرد الحد كما ذكره
ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق في اللغة (٢)

عامه اه من شرح أبي زرعة على الجمع (١) قال العضد لا يخفى عليك ان ما يصلح له
عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنها من الأحاد وعشرة لا تستغرقها انما تتناولها
تناول صلوحية على البذل اه (٢) مطابقة او استلزاماً فعموم الأشخاص
يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والامكنة الا لخص كقوله تعالى كتب عليكم الصيام فان
وجوبه عام لأشخاص المكلفين ويستلزم عموم الأحوال كحال الحيض والأزمنة كزمن السفر
وكقوله تعالى نسائك حرث لكم فانه عام لأباحة الزوجات في كل حال حتى حال الحيض وكل

اوضح في اخر اجهم ليعرف ذلك بتطالعة شرح المختصر وحواشيه (قوله) الصدق في اللغة ، اي يصدق الاخلاق (قوله) والمراد بالصلوح
الصدق في اللغة ، اي يصدق إطلاق اللفظ حكماً يشعر بذلك ايضاً قوله ومنه يعلم عدم ورود عشرة على طرد الحد يعني كما
اورد ابن الحاجب على حد ابن الحسين فان اراده مبنى على ان نحو مائة وعشرة تستغرق ما تصلح له صلوح الكل للأجزاء اذ
لا يخرج عنه شيء من التعدد الذي يفيد وهو معنى الاستغراق مع انه ليس بهام ، ودفع المؤلف عليه السلام له مبنى على ان المراد
صلوح السكي للجزئيات ليندفع اراد ابن الحاجب فلذا قال المؤلف عليه السلام ومنه يعلم اي من معنى الصلوح المستفاد من قوله فان
وجلاً مثلاً يصلح لكل ذكر الح وسيأتى ايضاً في بحث ان الجمع المذكور ليس بهام تصرّح المؤلف عليه السلام بان المراد صلوح السكي للجزئيات
حيث قال وشأن العام ان يراد به جميع الجزئيات ، اذا عرفت ان مراد المؤلف صلوح السكي للجزئيات لم يخرج نحو الرجال عن حد
المؤلف باعتبار تناوله لكل فرد على ما هو المختار ولزم كون عمومها باعتبار تناولها لكل جماعة فيخالف ما بنى عليه المؤلف عليه السلام
في بحث الجمع المعروف حيث قال واعلم ان الجمع المحل الح والاولى ان يراد صلوح السكي للجزئيات ويوجب هذا الصلوح في الجمع المعروف
بتوجيه يصح منه تناول الجمع لكل فرد ويندفع به عن كلام المؤلف عليه السلام الاختلاف بان يقال المراد صلوح اللفظ لان يراد به جميع

جزئيات مسماه كما في الرجل او لئن يراد به جميع جزئيات ما اشتمل عليه اللفظ تحقيقاً كالرجال فان افراده هي جزئيات لمسمى رجل المتضمن له لفظ رجال او تقدير كالتساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يراد به المرأة وقد اشار الى ما ذكرناه الشيخ رحمه الله في شرح الفصول والحقائق التفصيلية في حواشي (١٩٦) شرح المختصر وبما ذكرنا يظهر ان نحو عشرة بالنظر الى كل فرد من

وقوله بوضع واحد (١) يدخل المشترك وماله حقيقة ومجاز فان لفظ العيون اذا اريد به البصرة (٢) دون القواردة والاسد اذا اريد به استغراق السبع دون الشجاع عام لان الشرط انما هو شمول الافراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتقد ان المشترك عند تجرده عن القرينة وماله حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على ارادة الجميع من قسم العام لا يكون الحد عنده مع قوله بوضع واحد جامعاً، (٣) وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك وماله حقيقة ومجاز على جميع معانيها ان لم يكن بينهما تناف فالجويني والغزالي والامدي وغيرهم جعلوها من قسم العام بناء على ان نسبة المشترك الى معانيه كنسبة العام الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه جميع الافراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني، والرازي وغيره لا يعلمونها من قسم العام وانما نزل ترك البيان (٤) في مقام الاحتمال منزلة العموم (٥) ولهذا قال بعض الشافعية ان الائمة لم يريدوا العموم وانما هذه الزيادة من جهة النقلة عنهم لما رأوهم يقولون باطلاق المشترك على معنييه ظنوا انهم الحقوه بالعام في معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه،

زمان حتى نهار رمضان وكل مكان حتى المساجد لولا تخصيصها اه طبري (١) ولولا هذا القيد لما صدق الحد على لفظ العين المتناول لجميع افراد البصرة مع انه عام ولازم في عموم استغراقه لجميع افراد معانيه المتعددة وهذا معنى قول الامام في الحصول ان قولنا بوضع واحد احتراز عن المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عموم لا يقتضي ان يتناول مفهومه معاً ومن ترك هذا القيد فكانه نظر الى ان ما يصلح « له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد اه سعد الدين وذلك لان اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذي نصبت له القرينة اه « « يعنى فاكتفى عنه بقيد الصلاحية اه (*) ويخرج المشترك اذا اريد به معناه فانه مستغرق لما يصلح له لكن يوضعين لا بوضع واحد فتناولهما ليس من العموم اه ابو زرعة (٢) يعنى اذا استغرق جميع افراد معنى واحداه (٣) لان المشترك يشمل الافراد بوضعين او اوضاع اه (٤) وهو عدم قيام القرينة للمعينة اه (٥) تنزيل المشترك منزلة العام عند الرازي احتياطاً وذلك انه يقول ان للسامع احوالا ثلاثة اما ان يتوقف فيلزم التعطيل لاسيا عند وقت الحاجة أو يحتمل على احدها فيلزم الترجيح بلا مرجح فلم يبق الا الحمل على المجموع وهو احوط لاشتماله على مدلولات اللفظ بأسرها ولان تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز واذا جاء وقت العمل بالخطاب ولم يبين ان المقصود احدها علم ان المراد المجموع اذ لا يجوز تأخير البيان عن

العشرات داخل في قيد الصلوح للجزئيات اذ يصح اطلاقها على كل واحد من العشرات وانما خرجت بقوله دفعة وأما بالنظر الى اجزائها التي تركبت العشرة منها فخرجها بقيد الصلوح واما نحو زيد وعمرو فخرج وجه بالنظر الى معناه الشخصي بقيد الجميع وبالنظر الى اجزائه بقيد الصلوح كعشرة بالنظر الى اجزائها وانما وسعنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الاشباه والاحمال لعدم تصريح المؤلف عليه السلام بتفسير الصلوح والله اعلم (قوله) بناء على ان نسبة المشترك الى معانيه الخ، يعنى ان لفظ المشترك اللفظي موضوع لها كما ان لفظ العام موضوع لها (قوله) جميع الافراد لعله انما قال في العام جميع الافراد وفي المشترك جميع المعاني لان الافراد كثيراً ما يراد بها الجزئيات بخلاف المعاني او يقال هذا من التفنن في العبارة (قوله) وانما نزل ترك البيان في مقام الاحتمال الخ، يعنى ان تناول المشترك لمعنييه ليس من الشمول الوضعي بل من حيث ان الخطاب اذا جاء وقت العمل ولم يبين ان المقصود احد المعنيين علم ان المراد المجموع اذ لا يجوز تأخير البيان عن

وقت الحاجة ولا يخرج عن الهدية الا بالجميع لانه احوط لاشتماله على مدلولات اللفظ بأسرها (قوله) وانما هذه الزيادة، أى وصفه بالعموم

(قوله) وقد أشار الى ما ذكرناه الشيخ رحمه الله وسينقله المحقق فيما يأتي (قوله) بخلاف المعاني، الوجه ظاهر وهو ان العام متحد للمعنى فلا يصح في حتمه جميع المعاني والله اعلم اه ح عن خط شيخه

(و) اعلم ان الاتفاق وقع على ان (العموم توصف (١) به الالفاظ حقيقة) بمعنى ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه لافيه يسمى عاماً حقيقة اما لو كانت الشركة في الاسم نفسه لا في مفهومه فهو مشترك لاعام فعرف ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها (٢) ، (و) اختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة اقوال ، القول الاول انه من عوارضها حقيقة فتوصف به (المعاني كذلك) يعني حقيقة كما في الالفاظ (٣) فيكون للقدر المشترك بينهما وهو رأي أبي بكر الرازي (٤) من الحنفية وحكاة عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من الالفاظ والمعاني بالاشتراك اللفظي وهو في غاية السقوط لما تقرر من ان المجاز أولى من الاشتراك وذلك (كعم المطر والخصب) الناس (٥) وعمهم العطاء (و) عمهم (الصوت) يعني انه مسموع لهم على جهة الشمول (٦) ونحو ذلك كثير وهذا الاطلاق شائع ذائع في لسان أهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة (وكالمعاني (٧) الكلية) التي يتضمنورها الانسان كالاجناس والانواع فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة (٨)

(قوله) فيكون للقدر المشترك بينهما وهو شمول امر متعدد

تقي الدين ان دقيق العيد فقال ان لم يقم دليل على تعيين احد المعنيين للارادة حملناه على كل منهما الا لانه مقتضى اللفظ وضعاً بل لأن اللفظ دل على احدهما ولم يعين ولا يخرج عن عهده الا بالجميع قال ولا فرق بين ان يكون الحكم وجوباً او كراهة او زكشي (١) واعلم ان منشأ الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الامر الشامل لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية يمنع الاطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته اعم من الشخصية والنوعية اجاز الاطلاق وفي تحرير ابن الهمام ان الحق ان الوحدة اعم من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام وخصب عام والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية ولهذا اختار المان «» والشارح وغيرهما ان العموم توصف بالمعاني حقيقة كاللفظ اه مما نقل من خط الشيخ لطف الله رحمه الله «» يعني ابن الحاجب ، والشارح يعني العضد اه (*) في الجمع وشرحه للمعاني ما تظه والصحيح انه أي العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني قيل والمعاني ايضاً حقيقة وقيل به أي بعروض العموم في الذهن حقيقة لوجود الشمول المتعدد وفيه بخلاف الخارجي والمطر والخصب مثلاً في محل غيرهما في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازي وعلى الاول استعماله في الذهن مجازي ايضاً وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ اه والله اعلم (٢) لا باعتبارها مجردة عنها اذ لا وجه له (٣) فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة اه محلي (٤) احمد بن علي اه (٥) عبارة العضد البلاد اه (٦) والا فعروض الصوت انما هو لجوهر الهواء اه (٧) فيه إشارة الى أن المعنى المقابل للفظ قد يكون من الموجودات الخارجية عيناً كالطرو عرضاً كالخصب وقد لا يكون كالمعاني الكلية اه سعد (٨) ولذلك يقول المنطقيون العام مالا يمنع تصوره الشركة فيه والخاص بخلافه اه من العضد وما لا يمنع الشركة هو مفهوم للكلية وأنت خبير انهم انما يقولون ذلك للكلية لا للعام بل العام والخاص عندهم انما يقال لمفهومين يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس أو يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط اه سعد ولقائل أن يقول ليس الغرض من هذا الكلام ان المنطقيين يعرفون العام بما لا يمنع تصوره الشركة بل المقصود أن كل عام

تحتها (وهو) أي العموم (شمول أمر متعدد) (١) سواء كان ذلك الأمر لفظاً أو معنى ، فان قيل لانسلم ان العموم حقيقة في شمول أمر متعدد بل هو حقيقة في شمول أمر متحد متعدد وما ذكرتموه من عموم المطر والخصب والإعطاء والصوت ليس كذلك لانه بالحقيقة شمول متعدد هو اجزاء المطر لمتعدد وهو اجزاء الارض وكذلك العطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس وكذلك الصوت فان الواصل منه الى صماخ زيد غير الواصل منه الى صماخ غيره والا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعددة (٢) وهو محال ولو سلم انه يدرك في محله كما هو رأي (٣) البعض لزم ان تكون ذات الشمس والقمر عاماً لانه يراها كل بصر وبالجملة (٤) فان تعلق معنى واحد بمتعدد لا يتصور في المعاني الخارجية كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية ، والاصوليون ينكرون وجودها ، فالجواب ان النزاع ان كان فيما يعتبره اهل اللغة في العموم فقد يهينك على ما هو شائع عنهم والمنع لثله مكبرة على انهم لا يعتبرون تقييد الامر

عندهم كلي لأن كل عام يصدق على كثيرين فهو كلي وكل كلي لا يتبع تصوره الشركة فهم وان لم يصرحوا بأن العام لا يتبع تصوره الشركة لكنهم يقولون به من جهة المعنى قطعاً وكذلك كل كلي عندهم عام لأن الكلي يجب أن يكون أعم من كل واحد من جزئياته قطعاً ولهذا يقال الانسان أعم من زيد مطلقاً وكذلك يقولون كل جزئي حقيقي مندرج تحت أعم وكل مندرج تحت أعم فهو خاص فيكون كل جزئي حقيقي خاصاً ويلزمه بعكس الاستقامة ان يكون بعض الخاص جزئياً حقيقياً ومعلوم أن كل جزئي حقيقي يتبع تصوره الشركة فيصدق في الجملة ان الخاص يمنع تصوره الشركة وهذا القدر كاف في اثبات مطلوب المصنف وهو ان المعاني الكلية عندهم متصفة بالعموم اه جواهر التحقيق والله اعلم (١) اشارة الى أن له مفهوماً واحداً شاملاً لعموم الالفاظ والمعاني فيندفع ما يقال أن مجرد صحة الاطلاق لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان يكون مجازاً وهو خير من الاشتراك اه سعد الدين قوله هو شمول امر الخ قال صاحب جواهر التحقيق فيكون العموم حقيقة في عموم الالفاظ وعموم المعاني لانه ظهر انه حقيقة في حقيقة مشتركة بينهما وهو شمول امر لمتعدد مطلقاً وفيه اشارة الى ان العموم مشترك بين عموم الالفاظ وعموم المعاني اشتراكاً معنوياً لا اشتراكاً لفظياً اه بلفظه (٢) وهي الصلغات مثلاً اه (٣) وذلك على الخلاف في ادراك الصوت هل هو بوصوله الى الصماخ او انه يدركه السمع في محله بدون وصول اه (٤) قوله وبالجملة الخ ، وكذا ذكر المضد قال واعلم ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها قال سعد الدين وهذا انما يستقيم لو أريد بالتعلق الحلول في المحل ومرادهم أعم من ذلك كالصوت للسامعين اه قال صاحب الجواهر بعد كلام والتحقيق أن التقاليد بعموم المعاني انما يقولون بعمومها في المعاني الكلية المشتملة على التعدادات ولا يقولون بعموم المعاني الجزئية الحقيقية الشخصية التي تنتم صدقها على الامور المتعددة المتكررة لأن العموم لغة هو الشمول واللغة لا تساعد في المعاني الجزئية الشخصية لعدم شمولها وانما تساعد في المعاني الكلية لوجوب كونها شاملة للامور المتعددة ولهذا قال الغزالي رجل له وجود في الاعيان ووجود في الازهان ووجود في اللسان أما وجوده في الاعيان فلا عموم فيه

(قوله) ولو سلم انه ، أي الصوت يدرك في محله أي تدركه حاسة السمع في المحل الذي حصل الصوت بالقرع فيه أي في ذلك المحل فالإلزام بحلول المعنى الواحد في محال متعددة مبني على انه لا يدرك في محله بل يدرك بواسطة حلول الصوت في الهواء فيتموج الهواء به حتى يصل الى الصماخ فيقع في أي صماخ كما هو رأي الاكثر لا على ما هو رأي البعض من ان الصوت العام ادرك في محله الذي وقع فيه فلا حلول للمعنى الشخصي في محال متعددة (قوله) والاصوليون ينكرون وجودها لما عرفنا لك به في مبادي الكتاب من انهم ينفون الوجود الذهني المسمى بالوجود الظلي وغير الاصيل وانما يشتمون الوجود الخارجي الذي تترتب عليه الآثار كالحراق

(قوله) فيقع في أي صماخ في نسخ فيقع في صماخ هذا الاعم غير ما وقع في صماخ الاخرين اه ح

النار ونحو ذلك (قوله) وان كان أي النزاع في متعارف الاصوليين ﴿١٩٩﴾ من اعتبارهم الوحدة الحقيقية ورد

السؤال المشار اليه بقوله فان قيل الخ اذ لا يقولون بوجود المعاني الذهنية كما عرفت (قوله) وهو قول شذوذ الخ وهو في غاية السقوط اذ يلزمهم منع صحة فهم المطرلة (قوله) اختلف في الصيغ الخ ، اعتمد المؤلف عليه السلام ما في الفصول وشرحه للشيخ العلامة رحمه الله وشرح الجوهرية من ان خلاف منكري العموم ثابت في جميع صيغ العموم سواء كانت من الفاظ التأكيذ نحو كل وجميع او من غيرها كما موصولات وقد قيل ان منكري العموم لا ينافون في عموم الفاظ التأكيذ وانا نزعهم في غيرها قال في شرح الجوهرية الاظهر ان الخلاف من منكري العموم مطرد في جميع الالفاظ اه قال في حواشي الفصول ويدل عليه اشتهار القول بأنه لا يصيغ للعموم مطلقاً وعبارة شرح المختصر وحواشيه مشعرة بما ذكره هذا القائل من ان النزاع في غير الفاظ التأكيذ حيث ذكروا ان النزاع راجع الى الصيغ التي سيذكرها ابن الحاجب هل هي للعموم ام لا اذ لا يتصور نزاع في امكان التعبير عن العموم بعبارات نحو كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك وهذا الكلام مبني على قول منكري العموم واما على قول مثبتي العموم فقد قسمها في الفصول عندهم الى

(قوله) واما على قول مثبتي العموم فقد قسمها ، اي الفاظ العموم اه ح

الموصوف بالعموم (١) بالوحدة الحقيقية بل يكتفون بمطلق الشمول لما يتصف بالوحدة العرفية تنزيلاً للموجودات المتجانسة منزلة واحد لاشتراكهما في الماهية من حيث هي وان كان في متعارف الاصوليين ورد السؤال وكان الراجح قول الاكثرين (٢) القول الثاني ما أفاده بقوله (وقيل مجازاً) يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة ولكنه من عوارضها مجازاً فوصفها به على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين وذلك (لعدم الاطراد) فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازاً ولو كان حقيقة لكان مطرداً وهو منقوض (٣) بالاعلام انفسها فانها لا توصف به حقيقة ولا مجازاً ، والحق اطراده في محل النزاع وهو اتصاف الامر الواحد الشامل لمتعدد لفظاً كان او معنى بالعموم اما حقيقة واما مجازاً على اختلاف الرأيين (٤) القول الثالث قوله (وقيل لا) يصح (أيهما) فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازاً وهو قول شذوذ من ضعفاء الاصول (٥) وهو في غاية السقوط (٦) ، اذا عرفت ذلك (فهو) عند أهل القولين الآخرين (استغراق الالفاظ لما يصلح له) والاقترب أنه في اللغة للامرين (٧) وفي الاصطلاح للالفاظ لا غير ،

مسئلة اختلف في الصيغ التي تستعمل في العموم مثل (اسماء الشرط) (٨)

اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ، وقد لا يوجد رجل مطلق يشملها وأما وجوده في الانسان فيتحقق فيه العموم لأن لفظ رجل وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فسمى عاماً باعتبار نسبة دلالة الى المدلولات المتكثرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه العموم أيضاً ان قيل به لأن معنى الرجل يسمى كلياً من حيث ان العقل يأخذ من مشاهدة يد حقيقة الرجل واذا رأى عمر أ لم يأخذ منه صورة اخرى بل عين ما اخذه من قبل رؤيته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاماً فلا بأس ثم قال صاحب الجواهر بعد كلام ما حاصله أن قول العضد والاصوليون ينكرون وجودها ان أرادوا جميعهم فمنوع لأن النزاع في غيره من المحققين يقولون بوجودها وان أراد بعضهم فسلم اه المراد نقله (١) كالمطر مثلاً وقوله تنزيلاً للموجودات كالتقطرات مثلاً اه (٢) وهو انها توصف به مجازاً كما سيذكره الآن بقوله وقيل مجازاً اه (٣) أي استدلالاً بقائلين بالمجاز اه (٤) في المعاني لافي الالفاظ فهو متفق على وصفها بالعموم اه (٥) ظان بعض العلماء بأهل الاصول اه (٦) قال الزركشي في شرح الجمع وهو ابعد الاقوال وفي ثبوته نظر اه (٧) الالفاظ والمعاني اه (٨) وكذا من صيغ العموم لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر فصول (*) قوله اسماء الشرط لا ينبغي أن تكون اسماء الشرط للعموم ظاهر وأما كون اسماء الاستفهام للعموم فغير ظاهر وما قيل في توجيهه انه اذا قيل من أبوك كان معنى ازيد أبوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك عدل الى ذلك احترازاً عن التفصيل المتعذر والتطويل المتعسر فقول فيه بحث لأن تناول كلمة من لزيد وعمرو وغيرها في هذه الصورة ليس دفعة بل على البديل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال وأي فرق بين من أبوك وبين ادخل السوق لأنه في معنى ادخل إما سوق الأمير أو الوزير او غيرها عدل الى ذلك احترازاً عن

معتنى على عموميه ومختلف فيه وقد اشار المؤلف عليه السلام الى هذا في اخر البحث حيث قال اذا نقرر ذلك فالتأويل بان العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ماسبق ذكره من الالفاظ للعموم الى اخر كلامه اذا عرفت هذا اندفع ما يقوم من مخالفة ما ذكره المؤلف عليه السلام لما ذكره في الفصول ولما سيأتى له وذلك ان اطلاق الخلاف هنا انما هو بالنظر الى منكري العموم فلا مخالفة والله اعلم (قوله) سواء كانت مثبتة او منفية ، ﴿ ٢٠٠ ﴾ قد اعتبروا في افاة لفظ كل في النفي للعموم الساب شروطاً

والاستفهام) نحو من وما وأي فيهما ومهما وإيما في الشرط (والموصولات) (١) نحو من وما وأي والذي (وكل ونحوها) كجميع سواء كانت مثبتة او منفية الا ان دخول السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها (٢) (والنكرة في) سياق (النفي) (٣) او ما في معناه كاستفهام والنهي نحو هل من أحد عندك « ولا تطع منهم آثماً او كفوراً » فالتحتمار وعليه الجمهور انها (لعموم حقيقة) لغوية واستعمالها في غيره على جهة المجاز (وقيل) انها للعموم (في الامر والنهي) لا نذر (والتوقف في الاخبار) كالوعد والوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي ثم قال وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يغفر الله لهم في الدار الآخرة (وقيل) هي موضوع (الخصوص) واستعمالها في العموم على جهة المجاز وهو قول المرجية (٤) (وقيل مشتركة) بينهما فلا يستفاد منها احدهما الا بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احدي الروايتين عنه وبعض الاصوليين (وقيل بالتوقف) وهو مذهب الاشعري في رواية والآمدي والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم ، والتوقف اما على معنى انا لا ندري أو وضع للعموم والخصوص صيغة

ذكرها في التلخيص عن عبد القاهر وقد اوردها صاحب الفصول في هذا المقام وحاصلها على ما ذكره الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الايجاز وشرح الفصول ان لفظ كل سواء كان مسنداً اليه او معمولاً يفيد تناول الحكم لكل فرد وان لم يكن في حيز النفي نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن وقوله كله لم اصنع وان كان في حيزه بان تقدم عليه النفي لفظاً نحو ما كل ما يمتنى المرء يدركه اه او تقديراً كما اذا تقدم على العامل المنفي نحو كل الدرام لم آخذ اذ مرتبة المعمول التأخر عن العامل توجه النفي الى الشمول واذا ثبت الحكم لبعض او تعلقه به حيث كان معمولاً قال في شرح التلخيص وهذا الحكم اكثر من لا كلي لقوله تعالى والله لا يجب كل مختال نفور والله لا يجب كل كفار أثم واحترز عن ذلك في الايجاز بقوله غالباً فالمؤلف عليه السلام قد اشار الى بيان حكم كل في حيز النفي بقوله الا ان دخول حرف السلب عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها

التطويل والجواب ان تناول من تريد وعمرو دفعة لا على البديل الا أنه على سبيل التردد دون الجزم فكذلك تناول له بحسب الدلالة على نحو التردد لا على الاحتمال وفرق ما بينهما فتأمل لانه لا يتخلو عن دقة وما يحقق ما قلناه انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح هنا مثل قولهم أي عبيدي جاء الازيد اه ميرزا جان (١) التي ليست للعهد اه (٢) فهي مع كونها في حيز النفي تفيد العموم وانما جاء سلب العموم من اداة النفي نحو ما كل ما يمتنى المرء يدركه ونحو كل الدرام لم آخذ بنصب كل فقد جمع المؤلف بين ما في جمع الجواهر وغيره من انها للعموم وبين التفصيل الذي لاهل البيان وأشار ان لا خلاف بينهم في أنها للعموم مطلقاً واميلان هنا بخط اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد باختصار (٣) والاولتان نحو وانزلنا من السماء ماء طهوراً وكذا الشرط نحو وان احد من المشركين استجارك اه (*) والمراد بالنكرة المعنوية اسماً كانت او فعلاً نحو وان من شيء الا عندنا خزائنه ذلك الكتاب لا ريب فيه ، فلا رفت ولا فسوق اه من بعض حواشي شرح المحلى (٤) محمد بن مني من المالكية ومحمد

ووجه الاشارة ان يحمل دخوله عليها على الدخول اللفظي بان يتقدم عليها او التقديري بان يتقدم لفظ كل على العامل المنفي لتأخره عنه تقديراً ولعل حكم كل اذا لم يكن في حيز النفي يؤخذ أيضاً من اشارته بان يقال اخراجه عليه السلام حكم دخول الساب عليها من قوله سواء كانت مثبتة او منفية يقتضي بقاها على عموم السلب المستفاد من قوله او منفية مع عدم دخول النفي عليها نحو كل ذلك لم يكن فتأمل والله اعلم (قوله) ولا تطع منهم آثماً او كفوراً ، قد قدمنا في النهي وجه افاة الآية الكريمة للعموم فلا نعيده (قوله) وربما ظن ان ذلك مذهب

(قوله) وقوله « ما كل ما يمتنى المرء يدركه » في نسخ عوض هذا وقوله كله لم اصنع وان كان الخ اه ح

ابن حنيفة ، أي القول بالوقف
وأشار بقوله ربما ظن الى
ان تجوز العفو لا يقتضي الوقف
لاحتمال ان يقول ابو حنيفة بثبوت
الصيغ وتجاوز العفو لعدم القطع
بدالاتها (قوله) والسارق والسارقة
أي الذي سرق والتي سقرت اذ
المراد باللام أعم من الحرفية و
الاسمية كذا ذكره في التلويح وصرح
به التفتازاني في المطول (قوله) في
قصة قتاله ، أي ابى بكر وقوله
بقوله متعلق باحتجاج وضيمير الا
بحقه للمال كما هو مقتضى آخر
الحديث وفي حاشية السعد أي حق
القول (قوله) عموم وجوب القتال
المستفاد من لفظ الناس (قوله)
وعوم العصمة المستفاد من لفظ
من ، قال السعد وكذا فهموا عموم
الجمع المضاعف وهو الدماء والاموال
(قوله) الأئمة من قريش اذ لولا
ان الصيغة للعموم لما كان في قولك
بعض الأئمة من قريش حجة فكان
ينكر الاحتجاج به عادة (قوله)
اذ لا عموم للأفعال علة لتوقف
الرجوع على التعليل بأنه تمهيد قاعدة
الخ يعني انما احتيج الى التعليل
بذلك لان الفعل بمجرد لا عموم له

(قوله) كما هو مقتضى آخر الحديث ،
أي قول ابى بكر فان الزكاة حق
المال اه حسن بن يحيى
(قوله) قال السعد وكذا فهموا
عموم الجمع المضاعف ، بالنظر الى
عبارة العضد اه ح

ام لا واما على معنى اننا لم انما اوضحنا صيغة تستعمل فيها ولكن لا ندري أي هي في حقيقة العموم
وحده اوفى الخصوص وحده اوفيهما معاً أم مجاز كذلك (١) (لنا التبادر) من الاطلاق
فانه اذا قيل لا تضرب احداً ولا تشتم رجلاً وغيرهما فهم العموم من ذات الصيغة قطعاً
والتبادر دليل الحقيقة فنبت ان للعموم صيغة وهي ما ذكرناه بالاستقراء (و) لنا ايضاً
(استدلال العلماء بلا نكير) فاننا نقطع انهم لم يزوالوا يستدلون بمثل « والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما ، والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ،
يوصيكم الله في اولادكم ، على وجه العموم شائعاً ذائعاً من غير انكار من احد ،
وكانت حاج عمر على ابى بكر في قصة قتاله مانعي الزكاة بقوله ﷺ امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فن قال لا اله الا الله (٢) عصم مني ماله ونفسه
الابحقة وحسابه على الله (٣) فقال ابو بكر والله لا قاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة
فان الزكاة حق المال اخرج الجماعة الا ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر على عمر
احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء (٤) فدل على انهم فهموا منه
عموم وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعموم العصمة بعده الا ما اخرج
الاستثناء ، واحتجاج ابى بكر بقوله ﷺ الأئمة من قريش رواه احمد والنسائي
والطبراني (٥) ولم ينكر عليه (٦) احد مع ان مقام الحجاج مظنة الانكار ، واعترض
عليه بأن الاجماع السكوتي لا يثبت في الاصول وبأن ذلك انما فهم بالقرائن في
مثل السارق والسارقة ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او العلم بأنه تمهيد
قاعدة كما رجع ما عزاً فعلم للعموم لانه شارح اذ لا عموم للأفعال او قوله حكيمى على

ابن شجاع البخاري من الحنفية وغيرهما اه (١) يوم أن يكون مجازاً فيها معنى العموم والخصوص
فينظر اه لعله على القول ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اه (٢) في نسخة فن قالها وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم الابحقة في السعد أي حق هذا القول الذي هو كلمة الشهادة اه وقد فسر بحق
المال في نفس الحديث فالاولى ما ذكره المؤلف هنا اه (٣) في حاشية يريد صرح بذلك الاحتجاج
منع ابى بكر من القتال اه (٤) وهو الابحقة اه (٥) قال النووي في شرح المذهب ان الحديث
مذكور في الصحيحين من حديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يزال
هذا الامر في قريش ما بقي في الناس اثنان وأما الأئمة من قريش فليس في الصحيحين والحاصل
انه فهم منه العموم واحتج به على من قام بذنه ان يجعل من غير قريش اماماً اه من رفع
الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لابن السبكي (٦) ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة
في الصور الجزئية لأنك اذا قلت بعض الأئمة من قريش لم يلزم منه ألا يكون من غيرهم امام
فكان ينكر الاحتجاج به عادة اه عضد وسيجيئ مثله في الكتاب (*) أقول وبما يدل على
العموم قوله تعالى « فلما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا أهل هذه القرية ان
اهلها كانوا ظالمين ، قال ان فيها لوطاً قالوا نحن اعلم بن فيها » الآية فان الخليل صلاة الله وسلامه
عليه فهم العموم وقررت الملائكة عليهم السلام ذلك وانما ذكرت له تخصيص لوط عليه السلام

الواحد حكيم على الجماعة أو غير (١) ذلك وعليه فقس ، وأجيب بأن شياعه (٢) وعدم انكاره في مقامات الحاجة يقتضي عادة القطع بتحقيق الاجماع ولو سلم (٣) فالملوب دلالة اللفظ وهي مما يكتفى فيه بالظن ولذلك قبلت فيه اخبار الاحاد وبأن فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال ، والتحقيق ان التجوز لا ينافي الظهور وما ذكروه من التأويلات عناد للقطع بأن العموم في مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود « ما انزل الله على بشر من شيء » انما فهم من الصيغة لا من امر خارج ، احتج (الاول) (٤) وهو القائل بالعموم في الامر والنهي والوقف في الاخبار (للم تكن صيغتهما) (٥) اي الامر والنهي (لعموم لم يكن التكليف عاماً) لكن الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة المكلفين والتكليف انما يتصور بالامر والنهي (قلنا ثبت التعميم) لصيغ العموم في نوعي الكلام من الخبر والانشاء (بما ذكرنا) من الادلة على ان العلامة في شرحه (٦) لمختصر المنتهى ادعى انعقاد

(قوله) او غير ذلك من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية (قوله) وعليه فقس يعني فانه يمكن ان يسند العموم في كل مثال علم عمومته الى بعض هذه قال في المراسي لكنه عناد لانا قطع ان العموم في مثل لا تضرب احداً ولا تشتم رجلاً انما يفهم من الصيغة (قوله) على ان العلامة في شرحه الخ ، حاصل ما ذكره اثبات عموم التكليف في الاخبار بمثل ما ذكروه في الامر والنهي

من ذلك العموم المثلثة وحكى الله ذلك في كتابه العزيز فدل على ثبوت العموم ومن السنة النبوية ما أخرجه البخاري ومسلم والنسائي من حديث طويل واللفظ اسلم عن ابي هريرة يريد به الحديث الذي احتج به على العمل بالعام في اول هذا الباب اه من افادة السيد صفي الدين احمد بن اسحق رحمه الله (١) مثل تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية اه عضد وذلك هو القياس بنفي انفارق مثاله قصة الاعرابي بنفي كونه اعرابياً فيلحق به الزنجي والهندي وبني كون الحمل اهلاً فيوجب الكفارة في الزنا وبني كونه رمضان في تلك السنة فيلحق به الرمضانات كلها وكذا نفي الحنفي كونه الافساد بالوقع فيلحق به المفسد بالاكل عمداً كذا قل الشارح في بحث القياس اه ملاير (٢) كذا شيباع صرح في شمس العلوم اه من خط بعض العلماء رحمه الله (٣) بانه لا يقتضي عادة القطع بتحقيق الاجماع اه (٤) أي صاحب القول الاول من الاربعة الاقوال المخالفة لقول الجمهور اه (٥) قوله لو لم تكن صيغتهما للعموم الخ ان اراد عموم المأمور به مثلاً فلا يخفى أن عموم الاحكام للمكلفين لا يستلزمه فقد يتحد المأمور به ويكون التكليف به عاماً على أن ذلك ربما عاد الى كون الامر للتكرار وان اراد عموم الامر للمكلفين ففي حاشية المحقق الشهير ميرزا جان ان التلازم ممنوع والسند مأمور من أنه علم ذلك من أنه تهديد قاعدة أو بقوله حكيم على الواحد حكيم على الجماعة أو تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية أو غير ذلك ثم انه لم يعد صيغة الجمع في مثل صلوا وصوموا من صيغ العموم ولم يكن منها عند المحققين فما ذكره مع انه لم يثبت كان مخالفاً لرأي المحققين والصواب ان يتكلف ويحمل على أن كون صيغة الامر والنهي للعموم ليس مثل صلوا وصوموا بل مثل وثق على الناس حج البيت لانه في قوة الامر بالحج للناس ومثل ، ولا تقل لهما أف لانه نهى للولد مطلقاً بالنسبة الى جميع الوالدين الى غير ذلك والتأويل كما اشار اليه تكلف اه من انظار السيد العلامة هاشم ابن يحيى رحمه الله تعالى (٦) في حاشية أي الشيرازي اه وكذا العضد والمختصر اه

(قوله) ونحوها، أي نحو
 اخبار الوعد والوعيد مما
 عم معرفته جميع المكلفين نحو
 والله بكل شيء عليم
 (قوله) بأن العموم احوط، يعني
 فيما اذا قيل اكرم العالم واريد
 العموم فانه لو ترك اكرام البعض
 خالف مقتضى الامر وكذا لا تكرم
 جاهلا لكن ما ذكر انما يتم في
 الايجاب حيث ياتم بترك البعض
 واما في الاباحة نحو اشرب الشراب
 وكل الطعام فلا خفاء في ان
 الخصوص احوط اذ لو عمل بالعموم
 لربما اثم بتناول محرم من الطعام
 والشراب ذكره في شرح المختصر
 وحواشيه وهذا الاستدلال أيضا
 من باب اثبات اللغة بالترجيح لكن
 صح الاحتجاج به معارضة لما قالوه

الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار الوعد والوعيد ونحوها اذ معرفتها يتحقق
 الانزجار عن المعاصي (١) والانقياد للطاعات فلا وجه للفرق حيثئذ لتساوي الامر
 والنهي والخبر في عموم التكليف، احتج (الثاني) وهو القائل بالخصوص (الخصوص
 متيقن) لانها ان كانت له فهو المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف
 العموم فانه مشكوك فيه لجواز ان تكون للخصوص فلا يكون العموم مراداً ولا داخلاً
 في المراد (فكان) جعله حقيقة للخصوص المتيقن (اولى) من جعله للعموم المشكوك
 فيه (قلنا) ما ذكرتموه (اثبات للغة بالترجيح) وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا
 بالنقل كما سبق ولو سلم فهو معارض بأن العموم احوط فيكون اولى لانه ان كان
 للعموم فالجمل على الخصوص لا يحصل المراد وان كان للخصوص فالجمل على العموم
 يحصل المراد وزيادة (والاشتراك والوقف تقدما) اي تقدم شبهة كل منهما وجوابها
 في فصل الامر، اما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ما تقدم فبان يقال ان هذه الصيغ
 اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة
 فيكون حقيقة فيها وهو معنى الاشتراك، وتقرير الجواب ان جملة على المجاز في احدهما
 اولى من جملة على الاشتراك لما سبق من رجحان المجاز، واما تقرير شبهة الوقف
 فبان لو ثبتت هذه الصيغ لشيء من العموم والخصوص لثبتت بدليل واللازم منتف
 لان الدليل اما ان يكون عقلياً او نقلياً، والاول لا دخل له في اللغة كما سبق والنقلي
 ان كان آحادياً لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب فيها العلم والاحاد لا تفيد الا الظن
 والمتواتر لم يوجد والا لما وقع فيه اختلاف لقضاء العادة بامتناع ان لا يطلع عليه
 المجتهدون في الطلب، وتقرير جوابها بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل
 التبادر واستدلالات العلماء على ان الموضوعات اللغوية مما تثبت بالاحاد بالاتفاق،
 اذا تقرر ذلك فالتسائلون بأن العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ما سبق
 ذكره من الانفاظ للعموم الا في الذي والني ونحوهما من الموصولات فانه نقل عن
 ابي هاشم (٢) وابي الحسين والرازي ان ذلك كاسم الجنس واجمع المعرفين باللام الجنسية
 والظاهر انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد في كتبهم كالمعتمد (٣) والمحصل واختلفوا

(١) يحقق الاستظهار بكلام العلامة قدسواه الاجماع على عموم معرفة الاخبار لا عموم الاخبار انفسها
 والكلام فيه اه يقال اذا عم وجوب معرفة الاخبار فن لازمها عموم الاخبار والله اعلم اه
 اللازمة غير مماثلة لان العموم في كلام العلامة مستفاد من دليل خارج غير الصيغة فلا يكون
 من محل النزاع اه من خط قال اه شيخنا (٢) هذا النقل تقضي به عبارة الفصول ومفهومها
 ان تعريف الذي والني وفرعيهما وتعريف ذي اللام من باب واحد وهو الذي يدل عليه كلام
 الرضي في شرح الكافية اه (٣) لا في الحسين اه

في الفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله (وكذلك اسم (١) الجنس دخلت عليه اللام مشاراً بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق) يعني ان اسم الجنس الداخلة عليه اللام الموصوفة كما سبق (٢) ذكره من الالفاظ في كونها للعموم حقيقة فقوله مشاراً بها الى الجنس (٣) نفسه يخرج لام العهد الخارجي لان الاشارة بها الى حصة معينة من الجنس الذي دخلت عليه فرداً كانت او افراداً وقوله من حيث الوجود يخرج لام الحقيقة والطبيعة لان الاشارة بها الى الجنس نفسه (٤) لان حيث وجوده في ضمن الافراد بل من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة نريد أن جنس الرجل خير من جنس المرأة ولا يلزم منه ان لا تكون امرأة خيراً من رجل لجواز ان يكون جنس الرجل الحاصل في ضمن كل فرد منه خيراً من جنس المرأة الحاصل في كل فرد منها مع كون خصوصية افراد منها خيراً من خصوصية افراد منه كفاطمة رضي الله عنها وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها فيه مشاراً بها الى الجنس نفسه من حيث وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المندرج تحته باعتبار مطابقتها

(قوله) وقد بين الخلاف فيها بقوله وكذلك الخ يحتمل أن يستفاد ببيان الخلاف من قوله وكذلك اي وكما سبق في انها للعموم مع الخلاف ويحتمل ان يستفاد من التصريح بالخالف بقوله وقيل الخ لا مجرد قوله وكذلك (قوله) الموصوفة ، يعني بما ذكر من كونها مشاراً بها الخ

(قوله) يحتمل ان يستفاد ببيان الخلاف الخ ، مشكك عليه اه وفي حاشية هنا يلزم ان يكون الخلاف كالخلاف وليس كذلك وقد صرح المؤلف بخلافه امحسن بن يحيى من خط حميد مؤلف الرض

(١) مثل حديث مسلم الذهب بالذهب الحديث اه (*) أعلم انه قد قرر عند علماء المعاني ان الدرف باللام حمله على الاستفراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وهذا يخالف ذلك وايضاً قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستفراق دون البرهاني وكذا النكرة في سياق التثنية اذ تدل على نفى الفرد المنتشر أو نفى الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفى جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوا فقد هذه من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقاً لا يتخلو عن جعل بل الصواب ان يقال العموم ، أما ان يثبت لفظ بنفسه من غير قرينة كالكلمات التي الاستثناء والشرط والموصول أو مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثله المضاف جمعاً أو اسم جنس مفرداً أو مع قرينة في التثنية كالنكرة في سياق ، أو يثبت العموم عرفاً كما في مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلاً كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والساير والسايرة فاقطعوا ايدهما هكذا يفهم من المنهاج أقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول ايضاً يجي للمعاني الاربعة كالعرف باللام والمضاف الى المعرفة قال قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستفراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة هي نحو جريانها في المعرف باللام والموصول اه فالتفرقة بين الثلاثة تحكم اه ميرزا جان ينظر هل هي من قسم اللام أو من الموصول اه (*) في الجمع والمحلى باللام اه عبر المصنف بالفرد لا باسم الجنس كان الحاجب لان بعض الناس كان التلخيص يقسم الفرد الى اسم جنس وغيره فيخص باسم الجنس ما لا يتغير لفظه عند تكرر مدلوله كالماء والعسل ويجعل ما يتغير لفظه عند تكرر مدلوله قسماً آخر لا يسمى اسم جنس فكان في التعبير بالفرد تلخيص عن ايها ارادة اسم الجنس بهذا المعنى وان لم يكن للفرق المذكور اثر بالنسبة الى العموم فانه باعتبار التحلية باللام اه ابن ابي شريف (٢) خبر ان معنى حكما كما سبق في أنها للعموم اه (٣) اشار بقوله مشاراً بها الى الجنس الى ان الاستفراق من متفرعات الجنس اه ملا (٤) لانها مشاراً بها الى الماهية والماهية واحدة لا تعدد

(قوله) على قرينة البعضية ، أي على أن المراد بعض الجنس الموجود في فرد كما في قولك ادخل السوق (قوله) ومع انتفاءها أي قرينة البعضية يجب الحمل على الاستغراق ظاهره أن قوله ومع انتفاءها الخ متفق عليه ، ثم معنى العبارة هكذا ثم اتفقوا على أن العهد الذهني مع انتفاءها يجب الحمل على الاستغراق وليس كذلك فإن المخالف كما في هاشم ومن معه يجعلونه للجنس الصادق ببعض الأفراد وعبارة التلويح وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية أو عدم الاستغراق مما اتفقوا عليه فلم يتعرض للاتفاق على الاستغراق مع عدم قرينة البعضية ، وأعلم أن ما ذكره المؤلف عليه السلام إنما ينفي كونها ظاهرة في العهد الذهني فقط ولا بد في إثبات كونها ظاهرة في الاستغراق من بيان نفي كونها ظاهرة في العهد الخارجي ونفس الحقيقة أيضاً وقد زاد في التلويح بيان الثاني وأما العهد الخارجي فاشعر كلامه بأنه هو الراجح حيث قال الأصل الراجح هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين وكما التمييز ثم الاستغراق لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جداً والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فإن الجمعية قرينة التصدي إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون اه ، قلت وزاد الشيخ العلامة نفي كونها ﴿ ٣٠٥ ﴾ ظاهرة في العهد الخارجي لتوقفه

على قرينة وهي تقدم العهد حيث قال ولو قيل أن العهد يحتاج فيه إلى القرينة وهي تقدم العهد وأن ذلك يجعل الاسم مجازاً لأنه عام مخصوص لم يكن بعيداً اه ، وحينئذ يتم الاستدلال على كون اللام ظاهرة في الاستغراق ويندفع لزوم الاشتراك والمجاز هذا ما ينبغي أن توجه به إفادة اللام للاستغراق أما ما ذكر في شرح التلخيص من أن لام الاستغراق مفتقرة إلى القرينة حيث قال فاللام التي لتعريف العهد أو للاستغراق هي لام الحقيقة حملت على ما ذكرنا من معنى الاستغراق بحسب المقام والقرينة فلعلمه مبنى على كلام من قال أنها لا تفيد الاستغراق بنفها كالأشعرى وغيره ،

لما هي معلوم عند المتكلم والسامع فله عهدية بهذا الاعتبار فسمي معهوداً ذهنياً ثم أنهم اتفقوا على أن العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية ومع انتفاءها يجب الحمل على الاستغراق (١) وهو ما اردناه من العموم وعليه جمهور الأصوليين من غير فرق بين ما يميز واحده بالوحدة أو بالثاء وما لم يكن كذلك (للتبادر) للعموم منه عند الإطلاق ولهذا وقع الاتفاق على أن المعهود الذهني مفتقر إلى القرينة بخلاف الاستغراق (واستدلال العلماء) كما ذكرناه في السارق والسارقة (٢) والزانية والزاني وكما احتجناهم بحديث مسلم وأبي داود وغيرهما ، الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يدأيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدايد وشاع وذاع ولم ينكره أحد (وصحة الاستثناء) (٣)

فها ولا وجود لها في الخارج كما تقدم اه (١) لأنفس الحقيقة لأن الحكم عليها بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جداً كما في التلويح وأما العهد الخارجي فهو كالذهني في احتياجه إلى القرينة كالفصل عليه الشيخ لفظ الله اه من خط العلامة عبد القادر بن أحمد (٢) اللام في الآيتين موصولة فينظر اه لم يرد أن ينزل بها اللام الجنس إنما أحال عليها ما تقدم ذكره من أن استدلال العلماء إجماع فلذلك قال كما ذكرناه اه من خط العلامة عبد القادر بن أحمد (٣) أي المنصل لأنه لا جائز أن يراد بالاستثنى منه بعض منه والأفلا حاجة إلى الاستثناء لعدم تحقق الدخول ولا بعض مبهم أو معين منه المستثنى لأن إرادة البعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فتعين إرادة

(قوله) وصحة الاستثناء الخ ، قال الشيخ في حاشية أي يظهر كون المراد الاستغراق لصحة الاستثناء وإن كان صحة الاستثناء معلولاً لإرادة الاستغراق اه ، فإما الاستدلال بصحة الاستثناء على العموم دور لأن إرادة الاستغراق علة لصحة الاستثناء وقد أورد في التلويح على الاستدلال بالاستثناء على العموم بأن المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد نحو عندي عشرة إلا واحداً أو عين نحو كسوت زيداً الأراسه ونحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا وجاء في هؤلاء الرجال الا زيداً فلا يكون الاستثناء دليل العموم وحاصل ما ذكره في دفع ذلك جوابان أحدهما أن المستثنى منه في هذه الصور وإن لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح

(قوله) ظاهره أن قوله ومع انتفاءها الخ متفق عليه ، ليس مراد المؤلف بذلك بل قوله ومع انتفاءها الخ كلام مستأنف وليس بمعطوف على المتفق عليه كيف وقد أشار إلى الخلاف بقوله وعليه جمهور الأصوليين اه حسن بن يحيى وكذلك قوله فيما يأتي الخلاف في الاستغراق اه حسن (قوله) أو عين نحو كسوت ، عبارة التلويح أو اسم علم اه

الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وإليم هذا الشر وأحد هذا الجمع ، قلت لكن يكون مبنياً على أن المراد صلوح الكل للاجزاء وليس كذلك وثانيهما أن المراد من الاستثناء متعدد غير محصور دليل العموم لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة فيكون الاستثناء لأخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد في غير المحصور من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح أخراجه ، وأعلم أن تقرير المؤلف عليه السلام وصاحب التلويح لكون الاستثناء دليلاً على العموم مبنياً على وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه كما هو رأي جمهور النحاة لأعلى رأى البعض كالمبرد من أن الاستثناء إنما يتوقف على جواز دخول المستثنى في المستثنى منه لأعلى وجوب دخوله فيه فلذا قرر الشيخ العلامة رحمه الله في شرحه دلالة الاستثناء بما لا يتوقف على وجوب دخوله وأورد ذلك السؤال المذكور في التلويح وأجاب عنه بجواب سالم عن ذلك الاشكال المذكور ، ولنورد لفظ الشيخ في هذا المقام لما اشتمل عليه من الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى والذي يدل على ذلك جواز الاستثناء من جميع الالفاظ التي ذكر أنها للعموم وذلك معلوم بالضرورة فإن الظاهر في المتصل أنه أخرج به ما لولاه لدخل في المستثنى منه الأثرى أنك لو قلت جاءني أهل هذا البلد لليلة معهودة الاقلاناً مريداً به من ليس من أهلها لعد لغواً من القول ان لم تظهر نكته لذكره يحسن لاجلها التجوز في استثناءهم عنهم المبني على أنه لو لم يستثن عنهم لدخل لشدة مخالطة لهم أو نحو ذلك وهذا القدر يكفيني في كونها مفيدة للظهور اعني ظهور اندراج المستثنى في المستثنى منه وهو معنى العموم ولا حاجة بنا الى دعوى وجوب الاندراج والقطع به حتى يتنازع في ذلك بأن كثيراً من النحويين لم يشترطوا في المتصل وجوب الاندراج بل صلاحيته له حتى يجوزوا الاستثناء من الجمع المنكر واكتفى في المتصل بتجوز الدخول ﴿ ٢٠٦ ﴾ اذ لا تنازع في أن الظاهر دخول المستثنى في المستثنى منه وذلك اذا

فانه جائز عن هذه الصيغة بشهادة الاستعمال والاجماع والاستثناء يخرج ما يجب اندراجه فلزم من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو معنى العموم (وقيل) هو العموم (أن لم يميز الواحد) منه (بالوحدة) (١) سواء ميز واحده بالثناء

الجميع ، ثم ان دلالة الاستثناء على الاستغراق بناء على القول بأنه يجب دخول المستثنى في لفظ المستثنى منه اما على أن الشرط جواز دخوله فلا اه (١) كالدنيا والرجل يصح ان يقال دينار

قلت جاءني رجال الازيد الا يسن استثناء زيد الا اذا كان داخل في رجال بأن يكون المراد رجالاً رجالاً مخصوصين فيهم زيد بقرينة من القرائن والا كان الكلام لغواً وان لم يقصد به معنى لكن زيد لم يجبي اعني المنقطع بقرينة تدل عليه وحيث لم يصح الاستثناء بحسب

الظاهر من الجمع المنكر باقياً على حقيقته اعني جماعة مطلقة اذ صار كجماعة مخصوصة فيكون مجازاً ، ثم قال فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصاً اسم عدد الى آخر ما سبق عن التلويح ، ثم قال واجيب بأن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصورة المذكورة ، ثم قال لا يقال المستثنى في مثل جاءني الرجال الازيداً ليس من الأفراد لأن أفراد الجوع جوع لا أحد لا نقول الصحيح أن الحكم في الجمع المعرف باللام الغير المحصور إنما هو على الأحاد دون المجموع بشهادة الاستقرار والاستعمال ، أو نقول المراد مدلول ما تضمنه اللفظ وهو هنا الرجل قال والاحد في الجواب أن الاستثناء من لفظ صالح لأن يراد به جميع جزئيات مسماه أو معنى ما اشتمل عليه ضربة بدليل عموم ذلك اللفظ فلا يرد ما ذكره ولا يرد أيضاً جواز الاستثناء من المعهود نحو جاءني الرجال الا زيداً إشارة الى جماعة معهودين فيهم زيد واما الجمع المنكر عندهم يقول بجواز الاستثناء منه فلا استثناء لا يدل ظاهره على عموم ما عرفت من أن الاستثناء بحسب الظاهر ليس منه باقياً على حقيقته فلم يقع الاستثناء في الظاهر الا من خاص على أن الاستثناء من الجمع المنكر قول غير معتمد عند الأكثرين اه

(قوله) قلت لكن يكون الخ ، الظاهر من الجواب الأول انه يتدرج في صلوح السككي لافراد فلا يرد ما ذكره الحشى فتأمل اه ح عن خط شيخه لعل مراد الحشى ان لفظ الجميع الخ إنما هو كل لسل جزء جزء من العشرة بمعنى دلالة على كل واحد منها وهذا هو صلوح الكل للاجزاء فليس بعام ، فكيف يكون الاستثناء دليل العموم فيصح فيه اذ المراد بالعام ما يصلح صلوح السككي للجزئيات اي يصدق على كل جزئ منها وجزئيات العشرة هنا عشرات متعددة لا كل واحد واحد فهو جزء فتأمل اه ح من خط حفيده مؤلف الروض (قوله) اذ لا تنازع ، علة لقوله ولا حاجة بنا الى الخ اه منه ح (قوله) ليس منه باقياً ، حال اه ح

(قوله) كالبرقانه يقال في واحده برة ذكره في الصحاح (قوله) اولم يميز الخ ، الذي في شرح الجمع للمحلي ان الغزالي قسم ما ليس واحده بالتاء كالماء والرجل الى ما يتميز بالوحدة كالرجل فلا يعم والى ما لا يتميز بها كالذهب فيعم وهو خلاف ما ذكره المؤلف عليه السلام فيما يميز واحده بالتاء وفي شرح ابى زرعة ان يميز بالتاء وخلي عنها فهو للاستغراق وهو قريب عما ذكره المؤلف عليه السلام الا انه اعتبر الخلو عن التاء ولم يعتبره المؤلف عليه السلام اذا عرفت ذلك فالاقسام ثلاثة ما لم يتميز بالوحدة وهو قسبان اما ان يتميز بالتاء اولاً وما يميز بالوحدة وهو قسم ما لم يتميز بالتاء واما القسم الرابع وهو ما يتميز بالتاء وبالوحدة فلم يتعرض له ولا يحسب ان المؤلف عليه السلام وكأنه لعدم تحقق مثاله واستدل بعضهم للغزالي على ما يفيد العموم عنده وهو ما كان واحده بالتاء وجردتها بأنه لو لم يكن للعموم مع تجرده عنها لما كان للثانيان بهامعنى وكذا اذا لم يميز بالوحدة فإن عدم تمييزه قرينة عموميه وعلى ما لا يفيد العموم عنده وهو الذي ميز بالوحدة بان التمييز بالوحدة كرجل واحد قرينة على صحة ارادتها فلا يكون عاماً ثم اجاب في شرح القصول باننا نجد الفرق ونعلمه بالاستقراء بين ما يميز واحده بالتاء معرفة ومنكراً ولذا ﴿ ٢٠٧ ﴾ يصح الاستثناء بعد الام لا قبله

(قوله) والفضة يقال التاء دخلت في المعرف نفسه ففي التعبير عنه بأنه ما لم يتميز واحده بالتاء ركة ولم يتعرض لذكره في شرح الجمع كما عرفت (قوله) كالتمسيع الخ ، المراد بالافضلية زيادته في السعر ليصلح مثلاً للتمسيع ولعل الوجه في افادته ما ذكره للعموم ان قصد المتكلم تسميع الجنس في الاول وتفصيله في الثاني وذلك انما يتم بالتناول لكل فرد (قوله) وفيه اي فيما ذكره الغزالي من التوقف على القرينة المذكورة (قوله) لامن امر خارج ، عن الصيغة فلم يكن ثبوت التمييز بالوحدة في هذه الصورة مانعاً عن الاستغراق (قوله) والمتأول ، اي المتأول بان العموم في هذه الصورة مستفاد

كالبشر والشعير والتمر اولم يميز بشيء منها كالذهب والفضة والملح والمسل والماء وهذا مذهب الغزالي (١) اما اذا ميز واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينة كالتمسيع في قولهم الدينار افضل من الدرهم والتفضيل في نحو لا تقتل الرجل بالراة وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغة لامن امر خارج والمتأول متعسف (وقيل) هو للعموم (ان ميز) واحده (بالتاء) اما اذا لم يميز واحده بها فلا يفيد عموماً سواء ميز بالوحدة اولاً وهذا قول الجويني وهو بعيد جداً ولهذا قول بمنزل كلام الغزالي (وقيل) ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموماً أصلاً (بل) هو (للجنس الصادق ببعض الافراد) كما في لبست الثوب وشربت الماء وهو مذهب ابى هاشم والرازي وابى الحسين البصري (لانه) اي الصادق بالبعض هو (التيقن) والجميع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان تقوم قرينة عليه كقوله تعالى « ان الانسان لني خسر الا الذين امنوا » فان واحد ورجل واحد اه من شرح ابى زرعة (١) فانه قال المحلي وكان مراد الجويني حيث لم

من قرآن خارجية او نحوها متعسف لانه خلاف مقتضى سياقها (قوله) ان ميز واحده بالتاء نحو لا تبيعوا التمر بالتمر الا مثلاً بمنزلة (قوله) وهو بعيد جداً لانه جعل التمييز بالتاء قرينة العموم والقياس العكس على مقتضى ماسبق (قوله) ولهذا اي بعده قول بمنزلة كلام

(قوله) والى ما لا يتميز بها كالذهب ، فالتمييز واحده بالتاء كما في حديث الصحيحين الذهب بالذهب ربا الاهاوها والبر بالبر ربا الاهاوها الحديث هكذا في المحلي فهو صريح « في موافقته لما نقله المؤلف عن الغزالي في ان ما ميز واحده بالتاء من العموم اه عن خط السيد اسمعيل بن محمد بن اسحق او ولده شرف الدين « الا ان يريد بمثل الحديث للجموع اعني الاول يعني الذهب فيما لم يميز بالتاء والثاني البر فيما يميز بها اه من خط حفيد مؤلف الروض (قوله) ولم يعتبره المؤلف ، شكل عليه اه وفي حاشية يقال وان لم يذكره فهو مراده اه ح عن خط شيخه (قوله) واستدل بعضهم ، هو السيد صلاح في شرح القصول اه ح (قوله) فلا يكون عاماً في حاشية ينظر في هذا ان شاء الله تعالى اه (قوله) ففي التعبير عنه بأنه الخ ، شكل عليه وعليه ما نقله يقال التاء فيه وان دخلت على المعرف نفسه فليست دالة على الوحدة « فلا ركة في التعبير عنه بما لم يتميز واحده بالتاء اذ ذلك صادق عليه وهو واضح والله اعلم اه من خط السيد احمد بن حسن بن اسحق رحمه الله « اي الفردية بل الوحدة الجنسية اه ح (قوله) والقياس العكس الخ ، اي ان تكون

الغزالي بأن يحمل على أنه أراد أنه ﴿٢٠٨﴾ يميز بالنساء مع عدم التمييز بالوحدة فيكون كالقسم الأول من كلام

الغزالي قال المحلى كأنه مراد الجويني (قوله) قرينة أراد العموم لو قال قرينة العموم لكان أولى إذا العموم غير مراد ولعله قصد أن ذلك قبل الإخراج (قوله) مطلقاً أي سواء ميز بالوحدة أولاً (قوله) بل قد قيل ذكره في شرح الجمع (قوله) في كل امر، من أوامر الله وخضع منه امر النذب كما ذكره في شرح الجمع (قوله) زوجتي طالق لعله زوجي بغير تاء ليصلح مثلاً لما نحن فيه قال في الصحاح زوج الرجل امرأته قال تعالى أسكن أنت وزوجك قال في مفردات الالفاظ وزوجة لغة ردية (قوله) وجعله، فاعل جعل ضمير عائد إلى من فصل (قوله) ولا ينتهي على ذي مسكة أن ذلك أي الاحتجاج لا يصلح مأخذاً إذا القائل بالعموم لا يسلم ذلك فيما ذكر من المثاليين

القرينة العدم اهـ عن خط شيخه (قوله) لعله زوجي، التاء في هذه كالتاء في القضية فليست للوحدة كما عرفت سابقاً اهـ عن خط شيخه (قوله) وزوجة لغة ردية، وهكذا نقله الزخشري عن الأصمعي فقيل له فقد قال ذو الزمة، اذو زوجة بالمصر أو ذو قرابة، أراد بها بالبصرة العام ناوياً، فقال سألت أبا عمرو بن العلاء عن هذا فقال إن ذا الزمة طال ما أكل البقل والخل في حوانيت البصرة يريد أنه قد تحضر ذكره في ربيع الأبرار اهـ

الاستثناء فيه قرينة أراد العموم (وهو) أي الاحتجاج المذكور (ترجيح) في اللغة وقد تقرر أن اللغة إنما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح، فاما المضاف منه إلى معرفة فالمختار أنه يفيد العموم (١) مطلقاً وفقاً لابن الحاجب والسبكي وغيرهما، وقد أخذ قولاً لابن عباس وأحمد بن حنبل والمرتضى وأبي العباس الحسني رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي (٢) طالق وله زوجات أمهن يطلقن جميعاً وما إذا كان الجنس المضاف يعم بل قد قيل أن عموم المضاف أقوى من عموم المحلى باللام بدليل أن الرازي وهو ممن ينفي عموم المحلى باللام صرح في المحصول بأن الأمر المضاف في قوله تعالى « فيلحذر الذين يخالفون عن أمره » عام في كل امر (٣) ومن الأدلة على عموم قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام » فانه عام لجميع ليالي الصيام قطعاً، ومنها احتجاجهم على إباحة السمك الطافي بحديث والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك وإنما عدل أصحابنا إلى تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعاً ما لقي البحر أو جزر (٤) منه فكاهه ومامات وطفى فلا تأكلوه رواه أبو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم، ومن الناس من فصل فذهب إلى أنه لا عموم في المضاف الذي يميز واحده بالوحدة محتجاً بأن من قال زوجتي طالق وعبدني حر وله زوجات وعبيد لم تطلق ولم يعتق إلا من عينه عند الأكثر بخلاف ما لم يميز واحده بالوحدة سواء ميز بالتاء نحو عمر النراق أو لم يميز بشيء، منها نحو ماء المطر وزيت الشام وجعله قولاً للقائلين بعدم طلاق جميع الزوجات وعق جميع العبيد في المثاليين ولا يخفى على ذي مسكة أن ذلك لا يصلح مأخذاً وإنما قالوا ما قالوه لعرف طار اقتضاه ومثل ذلك يبني على الاعراف والألزم فيمن قال الطلاق يلزم (٥) أن فعلت كذا ثم حث وقوع الثلاث عند أهل الثلاث وطلاق جميع الزوجات أن كان له زوجات عند الجميع لكونه اسم جنس محلى باللام

يمثل إلا بما يميز واحده بالوحدة ما ذكره الغزالي اهـ (١) إذا لم تكن الإضافة للعهد اهـ ملا (٢) وفي نسخة زوجي اهـ (*) يقال لكل قرينين من الذكر والأنثى من الحيوان المتزاوجة زوجاً ولكل قرينين فيها وفي غيرها زوج كالحنف والنعل ولكل ما يقترب بأخر مسائل له أو مضاد زوج قال الله تعالى « يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » وزوجة لغة ردية وجسمها زوجات وجمع الزوج أزواج اهـ من مفردات الالفاظ (٣) فالإضافة عنده أدل على العموم من اللام اهـ أبو زرعة (٤) أي ما يكشف عنه الماء من حيوان البحر يقال جزر الماء يجر جزراً إذا ذهب ونقص ومنه الجزر والمذ وهو رجوع الماء إلى خلف اهـ نهاية (٥) قال أبو زرعة في شرح الجمع ما لفظه مقتضى عموم المفرد العرف باللام أن الحالف يقع عليه بالحث جميع الطلاقات والمنقول أنه لا يقع غير واحدة وإجاب عنه ابن عبد السلام بأنها عين فیراعى فيها العرف لا الوضع اللغوي وجوز السبكي جواباً آخر وهو أن الطلاق حقيقته واحدة وهي قطع عصمة النكاح وليس له أفراد حتى يقال أنها تدرج في العموم لكن مراتبه مختلفة فقد يكون رجعيًا وقد

لكنه خولف فيه الاصل اتباعاً للعرف الطاري (و) من الصيغ المختلف في كونها للعموم (الجمع المعروف (١) باللام) الموصوفة (او الاضافة) (٢) نحو « قد افلح المؤمنون » « يوصيكم الله في أولادكم » ومثله (٣) اسم الجمع كصرت ان اقاتل الناس « يا قومنا أجيئوا داعي الله » والجمهور على انه يفيد العموم لتبادره الى الذهن عند الاطلاق وشهد لذلك احتجاج ابي بكر على الانصار (٤) بالائمة من قريش ولم ينكر عليه بل أذن لها الانصار (٥) ولولم يكن للعموم لم تقم حجته عليهم لانك اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه ان لا يكون من غيرهم امام (٦) وقوله تعالى « ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي » فهم عليه الصلاة والسلام من قوله

يكون بابنا بينونة صغرى وقد يكون بابنا بينونة كبرى فاذا لم تذكر المراتب ولا نواها لم يحمل الا على أقل المراتب لأن ال دلالة لها على قوة مرتبة ولا ضعفها فلا يحمل الا على الماهية وليست آحاد المراتب بنزلة آحاد العموم حتى يقال بالاستغراق اه والله اعلم (١) قوله الجمع المعروف الخ يتعلق به سؤال حاصله ان جموع السلامة للقلة باتفاق النجاة ومدلول جمع القلة العشرة فما دونها فكيف يجمع بين ذلك وبين قول الاصوليين ان صيغة المؤمنين والمؤمنين ونحوها للعموم وقد أجاب عنه إمام الحرمين بان كلام النجاة في الجمع المنكر وكلام الاصوليين في الجمع المعروف وذكر بعضهم ماهو كالتوضيح له فقال المقتضى للعموم اذا دخل على جمع فان قلنا افراده التي معها وحدان فقد ذهب اعتبار الجمعية بالكلية وان قلنا انها جموع فلا تنافي بين استغراق كل جمع جمع وكون تلك الجموع لكل منها عدد معين وجمع بعضهم بوجه آخر وهو انه لا مانع من أن يكون اصل وضعها للقلة وغاب استعمالها في العموم لعرف اوشرع فنظر النجاة الى اصل الوضع والاصوليين لغلبة الاستعمال اه من حاشية ابن ابي شريف قال في المنهل الصافي في بحث الجمع بعد إيراد مباحث نفيسة تتعلق بما هنا ما نقتضه ثم في قول إمام الحرمين أن الجمع المعروف بالالف واللام يعم كل جمع لا كل فرد نظر لاتفاق ائمة التفسير والاصول والنحو على أن الحكم في مثل الرجال فعلا كذا على كل مفرد لا على كل جماعة ذكره التفتازاني في حاشية الكشف وغيرها من كتبه اه والله اعلم (٢) نحو علماء البلد الا أن في عمومها اشكالا لانه ان اريد عمومها لآحاد علماء البلد مثلا فقد صرحوا بان المراد بالاسميات في الرسم اسميات العام وكل من الآحاد لا يسمى بالعلماء وان أريد عموم مراتب الجموع فقد عرفت انه قد اعتبر اطلاق العام عن التقييد وقد فقد هنا بالمضاف اليه فعلماء البلد لا يعم علماء غيرها ضرورة اه شرح مختصر للجلال والله اعلم (٣) كالنساء والرجال والقوم فصار الحاصل ان المعروف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرطب والعشرة فما دونها كجمع القلة من المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك وأما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون التعريف بطلاق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد الحقيقة خاصة او الحقيقة والقدرة جميعاً وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمل المقام اه تلويع (٤) لما طلبوا الامامة اه محمول (٥) أي لهذه القضية أو الحجة اه (٦) وأما كون الائمة من قريش فانه ينافي كون بعض الائمة

(قوله) الموصوفة، يعني بكونها
مشارآ بها الى الجنس نفسه من
حيث الوجود على الاطلاق

(قوله) وقيل انه يفيد العموم اذا لم يحتمل عهداً قد عرفت ان هذا القيد معتبر كما سبق عن التناول وكما في انصول وجميع الجوامع بكلام الجويني يعود الى كلام الجمهور لا يخالفه هذا وظاهر كلام المؤلف عليه السلام ان خلاف الجويني في الجمع فقط لا في الجنس وفي الفصول ان خلافة في الجنس أيضاً واستدلالة بالتردد فيه مؤيد لما في الفصول اذ ذلك جار في الجنس كالجمع واسم الجمع (قوله) وعلمته ماسبق ، يعني من انه المتيقن (قوله) من اسم الجنس والجمع سواء في شمول الافراد الخ هذا بناء على ان استغراق الجموع باعتبار التناول لكل واحد من الاحاد ﴿ ٢٦٠ ﴾ لا لكل جمع من الجموع وقد سبق في اول بحث العام ان المراد صاوح

تعالى واهلك ان ابنه داخل حتى اجابه تعالى بأنه ليس من اهلك وقوله تعالى «انا مهلكوا اهل هذه القرية» لما فهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام منه العموم قل ان فيها لوطاً فاجابته الملائكة عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امرأته من العموم وقوله ﷺ في من قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير ذلك كثير ولصحة الاستثناء كما تقدم (وقيل) انه يفيد العموم (اذا لم يحتمل عهداً) وهو اختيار الجويني وذلك (لتردد معه) اي مع احتمال العهد بين العموم والخصوص حتى تقوم قرينة على احدهما (وهو) اي التردد (ممنوع) بل المتبادر منه العموم كما بيناه (وقيل) انه لا يفيد العموم (بل) هو (للجنس كذلك) اي الصادق ببعض الافراد من الجماعات وهو مذهب ابي هاشم كما في زوجت النساء وملكت العبيد مالم تقم قرينة على العموم وعلمته ماسبق (١) ، واعلم ان المحلى بسلام الاستغراق والمعرف بالاضافة من اسم الجنس والجمع سواء في شمول الافراد (٢) كما هما عند الفائتين بافادتهما العموم كادل عليه الاستغراق وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع منه في التبريل كقولهم في «واؤه يحب المحسنين» انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تعالى «وما الله يريد ظالماً للعالمين» انه نكر ظالماً وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئاً من الظلم لاحد (٣) من خلقه وفي قوله تعالى «ولا تكن للخائنين خصيماً» لاحتاجهم عن خائن قط ولهذا صرح بلا خلاف جاء في القوم او العلماء الا زيدا مع امتناع قولك جاء في كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل ومثله (٤) الواقع في سياق النفي من اسم جنس او جمع منكرين عند الاكثرين من غيرهم اه محصول الرازي والله اعلم (١) وفي بعض النسخ وعليه ماسبق يعني من انه البات للغة بالترجيح اه (٢) في الاثبات وغيره اه بخلي (٣) أما دلالة التأكيد فلا نه للتقليل بقرينة المقام ودل في سياق النفي على انه لا يريد شيئاً من الظلم وأما دلالة العالمين فبنية على أن الحكم التعلق بالجمع المعرف باللام متمم بكل فرد من الآحاد لا بالجموع ولا بكل جمع وانه في سياق النفي ايضاً قد يكون لعموم النفي لانفي العموم بقرينة المقام اه من شرح السعد على الاكتشاف والله اعلم (٤) أي مثل ماسبق من اسم الجنس المحلى باللام والجمع المعرف الخ

الكلية للجزئيات وكأنه عليه السلام بني في كل موضع على قول او بناء على ماسبق من التأويل الذي يندفع به الاختلاف بين الكلامين والمراد هاهنا بشمول الافراد الشمول مطقاً سواء كان الحكم المنسرب الى العام مما يلزم من ثبوته للجماعة ثبوته لكل واحد اولا وقد صرح بذلك المؤلف عليه السلام فيما سيأتي ان شاء الله تعالى ونسبه الى المحققين (قوله) انه جمع ليتناول كل محسن هكذا في شرح التلخيص واعتراض عليه بان هذا التناول موجود في المقد المستغرق أيضاً واجيب بان المراد يتناول تناولاً ظاهراً لما في صيغة الجمع من الاشارة الى العموم (قوله) مع امتناع قولك جاء في كل جماعة الخ هكذا ذكره السعد واعتراض بانهم جعلوا على عمرة الا واحداً من الاستثناء المتصل فلم يشترطوا في المتصل كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل يسكتى كونه من اجزائه فلا تدل صحة استثناء الواحد من الجمع المعرف على اربعة كل واحد واحد وغاية ما اجيب به عن ذلك ان الحكم اما بالنظر الى اجزاء المستثنى منه او

جزئياته فالاستثناء المتصل يكون في الاول باعتبار الاجزاء وفي الثاني يكون باعتبار الجزئيات وقواك جاء في كل جماعة الا زيدا

(قوله) او بناء على ماسبق من التأويل ، المشار اليه في القولة السابقة الى اولها قوله لما في لفظ جميع من التنبيه فتأمل اح عن خط شيخه (قوله) وغاية ما اجيب به ، جواب قوى اه من خط بعض العلماء رحمه الله

من الثاني فلا يصح الازدحام على الاستثناء المتصل لانه جزء لا جزئى للجمع (قوله) نحو لا رجل في الدار ولا رجلان هذا مبني على ان الجمعية قد بطلت فلا فرق بينه وبين لا رجل كما ذكره الشريف وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بذلك ان شاء الله تعالى (قوله) سواء كان بحرف التعريف او بغيره من اللام الاسمية وكذا حرف النفي المفيد للاستغراق (قوله) وعورض الخ ، يعني ان ما ذكرتم في الجمع يجري مثله في الفرد المنفي لانه يصح الخ (قوله) والتحقيق الخ ، يعني التحقيق في الجواب الذي تحمل به الشبهة لان المعارضة ليست كذلك وحاصله ان صحة بل رجل وبل رجلان في الجمع ليس لان استغراق المفرد اشمل بل صح ذلك لامر آخر جار في الجمع والمفرد وهو كون النفي بغير لا الاستغراقية او بها في الجمع لعدم كون دلالتيه ﴿ ٢١١ ﴾ على الافراد نصاً كما سيأتي بغير

نحو لا رجل في الدار ولا رجلان في الدار ، وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق الجمع (١) بدليل صحة لا رجلان في الدار وفيها رجل ورجلان (٢) دون لا رجل ، وعورض بأنه يصح ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال كما يصح ان يقال ليس فيها رجل بل رجل او رجلان ، والتحقيق ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق ويحتمل عدمه احتمالاً مرجوحاً مفتقراً الى القرينة نحو ما جاءني رجل بل رجلان فانه مع القرينة وهي قولنا بل رجلان يتحقق عدم الاستغراق هذا ان لم تكن مع من ظاهرة او مقدرة اما اذا كانت معها ظاهرة نحو ما جاءني من رجل او مقدرة نحو لا رجل في الدار فيؤيد نص في الاستغراق (٣) ولكن نصوصية (٤) لا رجل في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الاحاد بغير الاستثناء لان الاستثناء لا يقدح في كون اللفظ نصاً بدليل جريانه في اسماء العدد مع كونها نصاً في معانيها نصوصية لا رجال في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بغير الاستثناء

(١) بناء على ان معنى استغراق الجمع شموله للجمع وهو لا ينافي خروج فرد او فردين قلنا ذاك انما يصح في لا رجل ولا رجال واما شمول الجمع المعروف باللام لكل فرد مما سمي به مفردة فنما اتفق عليه ائمة التفسير والاصول والنحو اه من حاشية السعد على الكشاف (٢) لكن يقال ان ليس ليست كلاهما في جمع الجوامع وشرحه من ان النكرة المبنية بعد لانص في العموم اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه اه توضح والله اعلم (٤) نصوصية مبتدأ خبره في استغراق اه (*) فائدة قال الزركشي ما لفظه تنبيهه البعض ونحوه من الجزء والنصف والثالث اذا اضيف لا يقتضي العموم والا لكان قام بعض الرجال مثل قام كلهم كذا قال بعض الاصوليين وينبغي تخصيص هذا ببعض المحال وهو اذا لم يدع الى العموم ضرورة كقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض لانه يستحيل ان يكون كل واحد افضل من الآخر فان دعوت والاثنين عن قولك ليس فيها رجال لا يكون تخصيصاً اذ هو باق على استغراقه لافراد مدلوله دالاً عليها بالظهور وقد خرج عنه ما ليس من

(قوله) والتحقيق ، وتحصيل جميع التحقيق بان يقال ان النكرة المنفية بغير لا الاستغراقية تحتمل العموم في الظاهر احتمالاً راجحاً وعدمه مرجوحاً مفتقراً الى القرينة المختصة اما اذا ركبت مع لا او كانت مع النفي كانت نصاً في العموم لا يخرج منها شيء من الافراد الا بالاستثناء ونحوه سواء دخل على الجمع او المفرد الا انه لا يدل على استغراق آحاد الجمع الا بالظهور لا بالنصوصية بخلافه اراده بالنصوصية والله اعلم اه حسن بن يحيى السكسبي رحمه الله ح

افراد مدلوله وهو الواحد والاثنتان هذا كلامه وهو صريح في ان الجمع المستغرق لادلالة له على الاحاد وظاهر كلام المؤلف عليه السلام ان للجمع دلالتين دلالة عايبها بطريق الظهور ودلالة على الجماعات بالنصوصية ولعله مبني على ما في الجواهر من ان الرجال يفهم منه جميع افراده بالمطابقة والآحاد بالتضمن (قوله) واما استغراق الاحاد فيدل عليه بالظهور أي واما استغراق لارجال للآحاد فيدل عليه بالظهور لان الآحاد ليست افراد مدلوله فلهذا فرق بين المعنيين في الجمع الداخلة عليه بالاستغراقية بخلاف المفرد (قوله) من ان الكتاب اكثر من الكتب ذكره في الكشف عن ابن عباس في قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه الخ (قوله) فنأظر الى ان المفرد المعروف بلام الجنس الخ ، هذا التأويل مبني على ان المراد بلام الجنس ما يشمل لام العهد الذهني ولام الاستغراق ليصح الحكم بارادة بعض الجنس منتهاً الى الواحد فيكون حاصل تأويل كلام ابن عباس وصاحب الكشف دفع كرن استغراق المفرد اشمل عندهما لاق ما ذكره مبني على ان تعريف الجنس من المجموع يحتمل ان يراد به البعض كما في العهد الذهني فلا يصدق البعض الا بفرد من المجموع لامن الآحاد ويحتمل ان يراد به جميع

﴿٢١٢﴾

واما استغراق الاحاد فيدل عليه بالظهور لبالنصوصية فلذلك صح لارجل في الدار بل لرجل اورجلان وصح ما في الدار رجل بل رجلان اورجلان بخلاف لارجل ، واما ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر من الكتب وما ذكره صاحب الكشف من ان الملك اكثر من الملكة فنأظر (١) الى ان المفرد المعروف بلام الجنس او الاضافة صالح لان يراد به الجنس الى ان يحاط به اي يراد كل واحد منه بحيث لا يخرج من آحاده شيء وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني الجنسية المطلقة باق مع ارادته والجمع المعروف بذلك صالح لان يراد به جميع الجنس اي كل واحد واحد من افراده وان يراد بعضه وليكن لا الى الاثنين (٢) والواحد اذ لا يبق مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جنسية الجمع المطلقة او الى ان الاستغراق في المفرد انما هو بتناول

كان الكتاب اكثر من الكتب والملك اكثر من الملكة لان استغراق المفرد اشمل فضمير من افراده في عبارة المؤلف عليه السلام عائد الى الجنس اي افراد الجنس (قوله) لان معناه الاصلي أي قبل التعريف يعني انما صح ارادة البعض منتهاً الى الواحد لانه لم يذهب معناه الاصلي بتلك الارادة (قوله) والجمع عطف على المفرد المعروف (قوله) من افراده اي افراد الجنس (قوله) اولى ان الاستغراق في المفرد عطف على قوله الى ان المفرد المعروف اي ناظر الى ان الاستغراق الخ الظاهر ان هذا تأويل ثان لكلام ابن عباس وصاحب الكشف يحمل كلامهما على انه ليس مبنياً على ان استغراق

كان للعموم وهو حينئذ بالقرينة لا بالاضافة كقوله تعالى ، ويعلم بعضكم بعضاً فانه عام وكذلك قوله تعالى ، فاليوم لا يملك بعضكم لبعض نفعا ولا ضرراً وقوله تعالى تأقبل بعضهم على بعض يتسائلون يدل على أن كل واحد كذلك وقوله تعالى ، اهبطوا بعضكم لبعض عدو فان كل واحد عدو الآخر الا ترى انك لو قلت كلهم لكل عدو صح اه المراد قلته (١) قال السعد في الطول ولم يقصد أنه مذهبه قال السمرقندي ذكر صاحب الكشف في قوله تعالى ، والملك على ارجائها الملك اكثر من الملكة ، وهذا يدل على انه مذهبه ومختاره وهو مشكل اه (٢) بل الى الثلاثة على الصحيح والى الاثنين عند البعض والحاصل أن الفرق بين

المفرد اشمل اذ لو كان مبنياً على ذلك لم يناسبه التعرض من المؤلف عليه لاختلاف حال الجمع المعروف في شموله للآحاد تارة وعدم شموله لآخرى كما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله فان كان من الاحكام الخ ليكن في دلالة العبارة على كونه تأويلاً لكلامهما خفاء ويمكن توجيهها بان يقال قصد المؤلف عليه السلام انهما ارادا بكون الكتاب والملك اكثر انما هو بالنظر الى ماهو القياس على المفرد يعني فقتضى القياس ان الكتاب والملك اكثر واما بالنظر الى الثابت في الاستعمال الذي عليه ائمة التفسير فالمراد كل فرد من الآحاد وقد أشار المؤلف عليه السلام الى هذا بقوله وهذا انما هو بالنظر الى مراعات الجمعية فيه أي

(قوله) وظاهر كلام المؤلف الخ ، الظاهر الاتحاد اذ كلام الشريف في ليس وكلام المؤلف في لا فتأمل يظهر احم قال اه شيخنا المغربي ادام الله نعمه (قوله) الظاهر ان هذا تأويل ثان ، هو تأويل ثان فلاحاجة الى قوله الظاهر احم عن خط شيخه (قوله) ليس مبنياً على ان استغراق المفرد اشمل ، بل هو مبني عليه فتأمل احم عن خط شيخه (قوله) لكن في دلالة العبارة الخ ، لاخفا في الدلالة فنأظر اه

في الاستغراق والا فان العلماء الخ هذا ما نهر في توجيه المقام ، واعلم ان المؤلف عليه السلام نقل هذا الكلام من حواشي المحقق الشريف لشرح التلخيص لكنه لم يورده تأويلاً لكلام ابن عباس رضي الله عنهما وصاحب الكشاف بل ذكره على جهة الفرض وابطله فانه قال بعد ان ذكر حكم استغراق المفرد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجري حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر اقتسابه الى كل جماعة فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزماً لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد والا كانت باقية على الاحتمال هذا مقتضى قياسه على المفرد في استغراقه لكن هذا المعنى يستلزم تكراراً في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلاً جمع فتندرج بنفسها وجزء من الاربعة والجمعة وما فوقهما فتندرج فيه أيضاً في ضمنها فلو اعتبر كل واحد منها أيضاً لكان تكراراً محضاً فذلك ترى الأئمة يفسرون الجمع المستغرق اما لكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه كانه ﴿ ٢١٣ ﴾ قد بطل عنه معنى الجمعية وصار

كل واحد واحد من افراده فالحكم منسوب اليه لكونه منسوباً الى كل واحد منها واما الجمع فعلى قياسه على المفرد ينبغي ان يكون استغراقه بتناول كل جماعة لانها آحاد مدلوله فاذا نسب اليه حكم كان منسوباً الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزماً لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد كقولك جاءني الرجال (١) والا كانت الاحاد باقية على الاحتمال كقولك وهن العظام وهذا انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والا فان العلماء المحققين (٢) يفسرون

الواحد والجمع المعروف انه يجوز في المفرد ان يراد في جانب القلة البعض الى الواحد وفي الجمع الى الثلاثة لأن المراد به الجنس بصفة الجمع ولا جمعية في أقل من الثلاثة وأما في جانب الكثرة فيراد بكل منهما الجنس الى أن يحاط به اي الى ان لا يبقى فرد من افراده خارجاً اه سمرقندي ، ثم قال ايضاً وللأصوليين في جانب القلة مناقشة حيث يقولون انه يبطل الجمعية ويبقى الجنس ويتعلق الحكم به قل اوكثر حتى اذا حلف لأتزوج النساء حث بواحدة وعليه قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اه وفي حاشية الحاشية مائة كذا في شرح الكشاف والحق ان جعل الجمع المعروف بمعنى الجنس عند الأصوليين على سبيل المجاز عند القرينة المانعة من ارادة جميع الافراد كما في المثال المذكور فان تزوج نساء جميع الدنيا متعذر كما لا يخفى فليتأمل وبه صرح في كتب الأصول اه منه قدس سره (١) ثبوت الحكم للمجموع قد يستلزم ثبوته لكل فرد كالمجئ وقد لا يستلزم كعمل الخشبة وأما نسبة الوهن فيعتمد كل فرد ويحتمل المجموع من حيث هو مجموع فانه يجوز ان يهن المجموع لو هن بعضه اه سمرقندي (٢) صرح به رضي الله عنه اه

وفي قوله له الى خدم من أموالهم صدقة واما استغراقه لكل جماعة جماعة فبني على قول من ذهب اليه فلا يكون استعمالاً رابعاً وقد وسعنا الكلام استيفاء لما يتعلق بتوضيح المقام والله اعلم (قوله) فالحكم منسوب اليه لكونه منسوباً الى كل واحد ، الاظهر فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر اقتسابه الى كل واحد وقد اعتمد المؤلف عليه السلام مثل هذا فيما يأتي حيث قال فاذا نسب اليه حكم كان منسوباً الى كل جمع جمع (قوله) لانها آحاد مدلوله اي ما يصلح له وهو كل جماعة (قوله) لكل واحد منها ، اي من الجماعة وهي الاحاد (قوله) والا كانت الاحاد ، اي كل واحد منها على الاحتمال اي باق على احتمال ارادته بالحكم وعدم ذلك (قوله) كقولك وهن العظام وهن المجموع وهن البعض دون كل فرد اذ يصح اسناد الوهن الى المجموع نحو وهنت العظام باعتبار وهن البعض منها دون كل فرد اذ وهن المجموع عبارة عن نقص قوة المجموع ولا شك انه يمكن بزوال قوة البعض فلا يتحقق شمول الوهن لكل عظم بطريق القطع ذكره السمعاني في شرح التلخيص فائدة مقتضى كلام المؤلف عليه السلام ان ترك جمع العظم لأفاده شمول الوهن لكل فرد بخلاف الجمع وقوله

ورده السند في شرح التلخيص وزيف نسبتته الى صاحب الكشف اذ لا نسلم ما ذكر من صحة وهن العظام بوهن البعض دون كل فرد اذ المتبادر كما ذكره الشريف في حواشيه من وهن العظام ثبوت الوهن بكل واحد منها ثم ذكر السعد الوجه في افراد العظام عنده صاحب الكشف واستوفى الكلام بما لا يحتمل ايراده في هذا المقام وهو بحث نفيس (قوله) والمراد به جمع الكثرة ، وقد ذكر هذا في شرح الجمع عن بعضهم (قوله) لا يتصور في جمع القلة الخ قال في شرح الجمع وكلام الجمهور في الحل على اقل الجمع محمول على جمع القلة لنصهم على ان جموع الكثرة ﴿ ٢١٤ ﴾ انما تتناول احد عشر فما فوقها قال ويخالفه قول الفقهاء انه يقبل

تفسير الاقرار بدراهم ثلاثة مع ان دراهم جمع كثرة وكانهم جروا في ذلك على العرف من غير نظر الى العرف اللغوي اه لكن قد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى في حاشية منه على مناهله ان التفرقة بين جمع القلة وجمع الكثرة انما هو في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بال عشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بال عشرة لانه يختص بانوفها قال الدماميني فينحل الاشكال فيما اذا اقر بدراهم حيث قالوا يقبل تفسيره بثلاثة والجواب بانه مجاز غير سديد اذ يلزم ان يقبل منه التفسير بدراهم واحد لصحة اطلاق الجمع على الواحد مجازاً (قوله) ولان شبهة المخالف وهي قوله والحمل على الجميع حمل له على كل حقائقه (قوله) لا تنتهض فيه أي في جمع القلة لان الجمع المستغرق ليس من حقائق جمع القلة (قوله) وهو استحالة ان يكون له عنده ضير له عائد الى زيد مثلاً المقر له أي زيد عنده أي المتكلم جميع عبيد الدنيا (قوله) ولا قرينة تنفي ذلك أي تنفي عمومه في جميع عبيده اذ لا استحالة فيه (قوله) أي على كل واحد من الجماعات

الجمع المستغرق بتناول كل واحد من غير تفرقة بين جاءني الرجال ووهن العظام فيكون كالفرد في استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية (لا) الجمع (المنكر) فانه لا يفيد العموم عند الجمهور (١) خلافا لابي علي الجبائي والحاكم والمراد به جمع الكثرة وانما لم يقيد بها لظهور ان هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة لكونه ظاهراً في العشرة فيما دونها بالاتفاق ولان شبهة المخالف لا تنتهض فيه كما لا يخفى وذلك (لانه في الجموع (٢) كرجل في الوجدان) اذ لا يشك في ان رجلاً صالح لكل جماعة على سبيل البديل كما ان رجلاً صالح لكل واحد على سبيل البديل ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوجدان فيجب ان لا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من الجماعات (ولصحة تفسيره له عندي عبيد بثلاثة) لانها اقل الجمع ولو كان ظاهراً في العموم لما صح تفسيره بأقل الجمع لانه بعض المقر به ظاهراً لا كله ، لا يقال العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو استحالة ان يكون له عنده جميع عبيد الدنيا ، لانه يقال معنى العموم جميع عبيده كما في قولك عندي العبيد ولا قرينة تنفي ذلك (قيل) في الاحتجاج للمخالف (ثبت اطلاقه على كل جمع) من الجموع ومنها الجمع المستغرق (والحمل على الجميع) اي الجمع المستغرق (حمل) له (على كل الحقائق) اي على كل واحد من الجماعات التي هو حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لانفس الموضوع له ليسلزم الاشتراك اللفظي فلا اعتراض بأنه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه لا في كل فرد بخصوصه

(١) في الاثبات نحو جاءني عبيد زيد اه محلي (٢) كذا احتج به في المنتهى على ابي علي قال ابن ابي الخير وهذا منه اشارة الى أنه يوافق في رجل انه ليس بعام ومفهوم ما حكى عنه غيره

عبيد الدنيا (قوله) ولا قرينة تنفي ذلك أي تنفي عمومه في جميع عبيده اذ لا استحالة فيه (قوله) أي على كل واحد من الجماعات قصر المؤلف عليه السلام المتن بهذا تنبيهاً على ان المراد افراد الحقائق لانفس الحقيقة اذ لا تعدد فيها (قوله) التي هو، الموصول عبارة عن الجماعات وضمير هو للجمع المنكر وقوله في كل منها أي من الجماعات اذ يصدق على كل جماعة انه رجال (قوله) لكونه ، أي كل منها (قوله) من افراد الموضوع له، أي من افراد ما وضع له رجال اعني القدر المشترك بينها (قوله) لانفس الموضوع له ، أي لان كل واحد من المجموع بخصوصه نفس الموضوع له حتى يكون الوضع متممداً باعتبار الخصوصيات فيلزم الاشتراك اللفظي (قوله) فلا اعتراض ، اي اذا كان كل منها

(قوله) وكانهم جروا في ذلك على العرف ، فالمراد ان الاصل براءة الذمة فيحمل على الاقل اه حسن بن يحيى ح (قوله) لا انه مختص بما

وذلك ان افراد القدر المشترك يكون اللفظ حقيقة فيها أيضاً قال السعد ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جاءك زيد فقلت جاءني إنسان (قوله) حتى يكون هناك حقائق مختلفة ، بمعنى بالنظر الى كل فرد بخصوصه من الجماعات كما في المشترك اللفظي (قوله) واذا كان كذلك ، أي محمول على كل الحقائق (قوله) فهو ، أي الحمل على كل الحقائق (قوله) والاقل مبتدأ وقوله مرتبة خبره وقوله وجزء من سائر المراتب انما كان جزءاً بالنظر الى مجموع المراتب (قوله) والحمل على المتيقن اولى هذا اثبات للغة بالترجيح وقد تقدم للوؤف عليه السلام الرد بذلك على من قال المخصوص متيقن فتأمل (قوله) اولى من الحمل على المشكوك فيه قد دفع هذا في شرح المختصر بأنه وان كان متردداً بين حقايقه فجميع الافراد التي هي احدى حقايقه تتناول سائر الحقائق فيكون هذا مرجحاً للحمل على جميع الافراد (قوله) الا جزئياً واحداً وهو الجميع

فوقها ، فيصح استعماله في العشرة فما دون اه حسن ح (قوله) كان جزءاً الخ ، لا وجه للحصر فانه جزء بالنظر الى ما فوره من المراتب اه ح (قوله) هذا اثبات للغة بالترجيح ، قيل ان هذه معارضة ترجيحهم بترجيح والجواب الثاني هو الحمل اه (قوله) وقد تقدم للوؤف الرد بذلك الخ ،

حتى تكون هناك حقائق واذا كان كذلك (فهو اولى قلنا) في الجواب عليه (بل) الجمع المنصغر صالح لكل مرتبة (١) من مراتب الجوع والاقل مرتبة من مراتبه وجزء من سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك والحمل (على المتيقن اولى) من الحمل على المشكوك فيه (و) قلنا (ايضاً) في الجواب عليه (الجميع) المستغرق (فردموا موضع له) لان رجالاً من الامام موضوع للقدر المشترك بين الجميع والجميع واحد من الجوع فهو جزئياً وشأن العام ان يراد به جميع الجزئيات وهذا لم يرد الا جزئياً واحداً (فلا عموم) فيه اصلاً (و) اختلف في اقل الجمع والنزاع في صيغة الجمع (٢) لالفاظ الجمع والجماعة (٣) والجمهور (٤) على أن (أقله ثلاثة للتبادر) بمعنى انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة

أنه يجعله كرجال في افادة العموم اه (١) اعترض في بعض الشروح على تجويز المصنف اطلاق الجمع على كل مرتبة بان من مراتبه المرتبة المستغرقة فصدقة عليها ان كان بطريق الحقيقة حصل مدعى الاستدلال والجواب ان المدعى كونه ظاهراً في العموم والاستغراق بحيث لو اطلق على البعض كالجمع المحلى بالام كان مجازاً واما كونه حقيقة فيه من حيث أنه من افراد الموضوع له فلا نزاع فيه لا قطع بان جميع الرجال رجال وقد يجب بأنه لا يتصور مرتبة مستغرقة لأن كل مرتبة يفرض فوقها مرتبة ضرورة عدم تنامي المراتب وهذا يخالف الجمع العام فانه عبارة عن مفهوم يتناول جميع المراتب تساؤل السككي لجزئياته ولا استحالة في اندراج الجزئيات الغير المتناهية تحت كل واحد وانما الاستحالة تناول السككي لجزئياته وتناول المرتبة الواحدة لجميع المراتب من هذا القبيل وفيه نظر لان المراد بالمرتبة المستغرقة مفهوم الجمع العام ومعناه ان رجالاً كما يصدق على ثلاثة واربعة يصدق على جميع الرجال اه سعد (٢) تخور رجال ومسلمين وضربوا واضربوا اه (٣) قال ابو زرعة في شرح الجمع الخلاف في اللفظ المسعى بالجمع في اللغة لا في المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء ، فان ذلك ثابت للثنتين فما زاد بلا خلاف اه (*) ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكم فانه وفاق كذا في المنتهى اه عضد وكذا لا نزاع ايضاً في لفظ انا وكذا اذا جمعت ابنية الجمع مستعملة على انها خبر عن المفرد المعبر عنه باللفظ نحن وأمثاله كما في قوله تعالى « انامعكم ستمعون » فأورد صيغة الجمع خبراً عن لفظ انا وذلك لرعاية المشاكسة بين المبتدأ والخبر وكذا اذا جمعت حالا او صفة وكذا لا نزاع في نحو صغت قلوبكم لان التصحيح في مثل هذه الصورة ان يورد المضاف باللفظ الجمع نقل العلامة عن الفتوحات المكية انه قال مؤلفه قدس سره رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الوقائع فسأله عن أقل مراتب الجمع وقالت قد ذهب فريق الى انه ثلاثة وفريق الى انه اثنان فما الحق فقال أخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع أما جمع فرد او جمع زوج فأقل مراتب الاول ثلاثة وأقل مراتب الثاني اثنان اه ميرزا جان فجمع الزوج أعني ما مفرد ، زوج كأخفاف فانه يطلق على زوجين من جنس الخف وتلك اربعة اخفاف ولا يطلق على ثلاثة أفراد من هذا الجنس اه منه رحمه الله تعالى والواقعة في اصطلاح القوم هي مارآه بين النوم واليقظة اه (٤) اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة اه تلويح (*) الأقوال في هذه المسئلة اربعة القول الأصح ان أقل ما تطلق عليه ابنية الجمع

ما فوق الاثنين وذلك دليل على أنها حقيقة فيه (وقيل) أن الله (إنسان) وهو مروى عن مالك وأكثر أهل الظاهر واليه ذهب الباقلاني والاستاذ من الشافعية (لقوله) تعالى (فإن كان له أخوة) والمراد به ما يتناول الأخوين (١) اتفاقاً والأصل في الإطلاق الحقيقة (فلنا) لو كان حقيقة لتبادر إلى أفهام أهل اللغة فكان لا ينكره ابن عباس على عثمان ولا يعدل عثمان إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من أهل اللغة وفصحاء العرب وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقي وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الإسناد عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال له أن الأخوين لا يردان الأم (٢) إلى السدس فانما قال الله تعالى «فإن كان له أخوة» والأخوان في لسان قومك ليسا بأخوة فقال عثمان لا استطيع أن أنقض امرأاً كنت قبلي (٣) فثبت أنه (مجاز) لتبادر غيره لاحقيقة لا تنفاه تبادره فيه (وهو) يعني استعمال صيغة الجمع (في الاثنين) مجازاً (جائز) على المختار وقيل أنه غير جائز (و) حجبتهم (قول ابن عباس ليس الأخوان أخوة) وهو (معارض بقول زيد بن ثابت) (٤) فيما رواه الحاكم في المستدرک عنه أنه كان يقول الأخوة في كلام العرب أخوان فصاعداً وروى نحوه عن عمر والتوفيق بين قوليهما أن ابن عباس أراد ليس الأخوان أخوة على جهة الحقيقة وزيد بن ثابت أثبت ذلك على جهة المجاز، احتجوا بأنهم (٥) بأنه لو

(قوله) والاستاذ، وهو أحد قولي المؤيد بالله عليه السلام ذكره في صرف غلة الوقف (قوله) بالاجماع، الباء للسببية أي التأويل بسبب الاجماع (قوله) لا استطيع أن أنقض امرأاً كنت قبلي لا تصرح في هذا بالاجماع فان ثبت في الرواية ما في شرح المختصر لا أنقض امرأاً كنت قبلي وتوارثه الناس فهم منه ذلك

اللهم الا ان يقال هناك المستدل لم يحمله الا على العموم حقيقة بخلاف هنا فانه قد اقر انه يطلق على كل واحد من الجماعات الا ان حمله على كل الحقائق اولى فهو مسلم ان كل جمع حقيقة فيه اه قال في الأم اه كاتبه القاسم بن الصادق رحمه الله عن خط السيد العسامة احمد بن حسن اسحق ورحمهم الله

إطلاقاً حقيقياً ثلاثة والقائلون بذلك منهم من ذهب إلى أنه يصح إطلاق ابنية الجمع على الاثنين مجازاً ومنهم من ذهب إلى أنه لا يصح إطلاق ابنية الجمع على الاثنين أصلاً لاحقيقة ولا مجازاً ومنهم من ذهب إلى أنه يصح إطلاقه على الاثنين والواحد بطريق المجاز هكذا ذكر هذه الأقوال ابن الحاجب في مختصره وشرحه العضد والحلي والأصفهاني وغير خاف عليك عدم وفاء الغاية بذكرها جميعاً بل المذكور منها فيها ثلاثة أقوال ليس إلا، الأول منها إطلاق ابنية الجمع على الثلاثة حقيقة وهو مراد ابن الأمام بقوله وأقله ثلاثة الثاني صحة إطلاق ابنية الجمع على الاثنين حقيقة وهو ما أشار إليه رحمه الله بقوله وقيل اثنين والثالث صحة إطلاق ابنية الجمع على الاثنين والواحد مجازاً وهو مراده رحمه الله تعالى بقوله قيل وفي واحد، وأما المذهب الرابع وهو مذهب نافي صحة إطلاق ابنية الجمع على الاثنين حقيقة ومجازاً فلم يصرح به مولانا الحسين في غايته بل أشار إليه في الهداية في ضمن الرد على قول مجيز إطلاق صيغة الجمع على الاثنين حقيقة بقوله عقب قوله وهي في الاثنين جائز على المختار ثم قال وقيل أنه غير جائز وكأنه أراد به أن استعمال صيغة الجمع في الاثنين غير جائز لاحقيقة ولا مجازاً ولا يخفى عدم تكفل قوله وقيل أنه غير جائز بهذا المراد ظاهراً لولا تقدم قول من يقول بصحة إطلاق صيغة الجمع على الاثنين حقيقة لاحتمالها أن المراد نفي الجواز مجازاً لاحقيقة اه المراد نقله مختصراً من خط السيد العلامة احمد بن محمد اسحق رحمه الله (١) والأركان رد الأم من الثالث إلى السدس بالأخوين خلاف النص اه رفق (٢) من الثالث اه منتهى السؤل والأمل (٣) وتوارثه الناس فاستدل ابن عباس ولم ينكر عثمان عليه بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع فدل ذلك على صحته وأنه ليس حقيقة فيه اه عضد (٤) وعلى هذا لا يتم دليلهم نصاً اه رفق (٥) وإيضاً اجماع أهل العربية على

(قوله) على التشاكل الخ ، يعني ان الاتحاد الصوري بين الصفة والموصوف شرط بان يكون كلاهما جمعاً او مثنى (قوله) لو روعيت الصورة ، أي لو كان مراعاة الصورة شرطاً (قوله) لما تمين وصف المفردات المتعاطفة ﴿ ٢١٧ ﴾ الخ لانقاء الاتحاد الصوري الجمعي

مع انه متعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع والمفردين المتعاطفين بلفظ التثنية فحينئذ فالشرط هو الاتحاد المعنوي بين الصفة والموصوف وهو الاتحاد في معنى الجمع او معنى التثنية فذلك لم يحز العالمون والعالمات لعدم الاتحاد المعنوي (قوله) وهو اي هذا الاعتراض المشار اليه بقوله لو روعيت اه (قوله) مع انه كلام على السند ، أي سند منع الملازمة والكلام عليه غير متوجه الا مع المساواة ولم يتحقق (قوله) مدفوع الخ ، حاصل الدفع عدم تسليم ان الاتحاد الصوري الذي هو الشرط منتف في المفردات المتعاطفة والمفردين المتعاطفين بل هو حاصل فلا يصح في المفردات العالمات ولا في المفردين العالمون (قوله) فلا يطرد ، أي لا يطرد في رجلان عالمون (قوله) أتتبرجين للرجال لان المفرد

صح لاثنتين لصح ان يقال جاءني رجلان عالمون ورجال عالمان فيجعل عالون في الاول ورجال في الثاني لاثنتين ، (و) اجيب بمنع الملازمة مستنداً بأن (امتناع رجلان عالون) ورجال عالمان (مراعاة الصورة) فلا ينعت المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لشيء واحد ، قيل لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع يقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمات وجاء زيد وعمرو العالمات لا العالمون وهو مع انه كلام على السند (١) مدفوع بما تقر عند من ان الجمع بحرف الجمع كالجاء بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته ، وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها (اولا نه) اي استعمال صيغة الجمع لاثنتين (مجاز فلا يطرد) في كل شيء لما عرفت من ان المجاز لا يجب اطراذه (قيل و) تصدق صيغة الجمع (في واحد) (٢) مجازاً ايضاً وهو قول الجويني واتباعه (لصحة) استعمالها فيه (٣) نحو قول القائل (اتتبرجين للرجال فيمن برزت لرجل) واحد لاستواء الواحد والجمع في حرمة التبرج له (و) قيل لا تصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازاً والجمع فيما ذكر من المثال (هو على بابه لان من برزت لرجل برزت لغيره عادة) على ان جمع الكثرة يستعمل لمجرد الجمعية والجنسية فيقال فلان حسن الثياب في معنى حسن الثوب وكم عندك من الثوب والثياب صرح به الرضي رضى الله عنه في شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل ،

والجمع موضوعان لتحمل المقدار والجنس فيراد بكل منهما كل واحد بخلاف المثنى فانه لا يستعمل في الجنس فلا يقال اتتبرجين للرجلين لمن تعرضت لرجل واحد ذكره بعض المحققين من شراح الفصول (قوله) لان من برزت لرجل برزت لغيره عادة فالجمعية مرادة في قول القائل اتتبرجين للرجال وان لم يكن التبرج الا لرجل (قوله) على ان جمع الكثرة يستعمل هذا متصل بقوله لاستواء

اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير التكلم مثل رجل ورجلين ورجال وهو فعل وما فعلوا وهم فعلوا وايضاً يصح في الجمع عن الاثنتين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضاً يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعاً لان ابناء العدد ليست مجموعاً ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه اه تلويح والله اعلم (١) الاخص اذ عدم الجواز لا يلزم ان يكون معللاً بغير انه عالف لعرف اللغة ولا يحتاج الى امر آخر ههنا ويسند اليه ذلك اه ميرزا جان (٢) في نسخة في الواحد اه (٣) قال ابو زرعة في شرح الجمع ما لفظه ومثل ذلك « بقول الزوج وهو يرى امرأته تتصدق لناظرها تتبرجين للرجال ولم ير الا واحداً فاز الالفة من ذلك يستوى فيها الجمع والواحد واعترض بانه انما اراد الجمع لظنه انها لم تتبرج لهذا الواحد الا وقد تبرجت لغيره ومثله بعضهم بقوله تعالى حاكياً « واني مرسله اليهم بهدية » فان المراد واحد وهو سليمان عليه السلام وكذلك قوله « بم يرجع الرسول » والرسول واحد بدليل ارجع اه ومثل قوله تعالى « كذبت قوم نوح الموسلين كما هو ظاهر كلام المفسرين اه » بتغيير الصيغة اي مثله انقائل بالصحة اه

الواحد والجمع في حرمة التبرج يعني لا يجعل مدار استعمال الصيغة في الواحد على هذه العلة المقتضية للتخصيص بهذا المثال بل التحقيق ان الاستعمال في الواحد مبني على ان جمع الكثرة الخ هذا ما هو الظاهر في حل العبارة (قوله) مجرد الجمعية والجنسية ﴿ ٢٨ ج ٢ ﴾

مسئلة اختلف في (مثل) قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) هل

يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك أو يقتضي اخذ صدقة واحدة من نوع واحد فذهب الاكثرون الى انه (عام في كل نوع) من الأنواع فيقتضي اخذ الصدقة من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكفي اخذ صدقة واحدة (١) من جملة الاموال (٢)، احتج الاكثرون بما أشار اليه بقوله (لانه جمع مضاف) وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال صدقة فكما انه لا يكفي في امتثال الامر في ماثلناه اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لا يكفي في محل النزاع، واجيب بمنع مساواة خذ من كل مال لخذ من أموالهم فان كلا للتفصيل (٣) بخلاف الاموال وأموالهم ولذلك فرق بين قول القائل للرجال اؤجروني علي درهم وبين قوله لكل رجل او لكل جاري علي درهم ورد بأن الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بالجموع من حيث هو مجموع كما في قوائك للرجال عندي درهم حيث حكموا بأنه اقرار بدرهم واحد لكل واخرى لكل واحد واحد (٤) فيكون كلف فرد في استغراقه والمعنى الثاني أكثر من الاول نص عليه السيد شريف (٥) فيجب الحمل على الأكثر لا القرينة كنهال الاقرار، قال سعد الدين قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعروف هو المجموع لكل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال وانفس الجنس مثل فلان يركب الخيل ويأهتد لا تحذني الرجال فلهذا يفرق بين الرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملاً بالبراءة الاصلية بخلاف مثل «والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظمناً للعباد او لاحد من العباد» قيل في الاحتجاج للمخالف انه (يصدق) اذا اخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة (انه اخذ منها صدقة) واذا صدق انه اخذ منها صدقة (بواحدة) (٦) فقد امتثل ما امر به (فلنا) ما ذكرتموه (ممنوع) اذ هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من أموالهم صدقة على

المراد الاستعمال لمجرد الجمعية وان كان دون الشرة حقيقة والجنسية الصادق بواحد مجازاً كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في حاشية مناهله بياناً لما ذكره الرضي فيوافق هذا ما سبق عن صاحب المطول (قوله) تارة بالمجموع من حيث هو مجموع وقوله والمعنى الثاني أكثر من الاول الخ قد تقدم قريباً بيان هذا البحث مستوفى فتأمل

(١) فالاول ناظر الى ان المعنى من جميع الاموال والثاني الى انه من مجموعها اه على (٢) وتوقف الآمدي عن ترجيح واحد من القولين اه من الجمع وشروحه والله اعلم (٣) قال العضد فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مقصلاً وهو امر زائد على العموم (٤) في نسخة بكل واحد واحد بالباء اه (٥) اسم السيد شريف «بن علي وعلم له قلا وجه لتعريفه كما يوجد في بعض النسخ اه فيه ان العلم اذا تضمن مدحاً او ذمماً جاز دخول آلة التعريف عليه كالمحسن واتفضل ذكر معناه الرضى فليتأمل اه من خط سيلان» قال ابن ابي شريف في حاشيته على شرح الجمع في بحث الحد الجامع المانع ان اسم الشريف علي فينظر فيما هنا اه (٦) لان الأمور به الأخذ من متعدد وهو يقتضي الأخذ والمأخوذ وتعارضهما ذاتاً فلا يصدق على الأخذ من أحد المتغايرين انه اخذ من الآخر كما لا يصدق على الأخذ من زيد انه اخذ من

ظاهره اذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة (قيل) في الاحتجاج له ثانياً (لوعم لوجب في كل فرد) واللازم باطل أما الملازمة فللاجماع على أن كل درهم وكل دينار مال وأما بطلان اللازم فللاجماع على أنه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضى له الا فهم العموم من الخطاب (قلنا) قضية العموم بحكم اللغة تقتضى ذلك لكنه (لم يجب للعرف (١) والاجماع) يعني ان العرف والاجماع عارضا العام في بعض متناولاته التي هي الافراد ولا نسلم ان ذلك يستلزم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع فيبقى العام حجة فيه، والتحقيق ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالاموال والعلوم والمعنى الاول أكثر استعمالاً من الثاني فيكون التعويل فيه على الفرائض وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من أموالهم الانواع لا الافراد، **مسألة** في بيان حكم الخطاب الوارد على سبب سيؤالا

(قوله) او غيره كخبر الشاة
(قوله) توضأت بماء البحر لعل
المؤلف عليه السلام اعتبر بسؤال
مقدر تقديره ايخزي والا فلا
سؤال مذكور

كان او غيره وتفصيل الكلام فيما سببه السؤال ان الجواب اما ان يكون مستقلاً (٢) بنفسه بحيث لو ابتدئ به كان كلاماً تاماً مفيداً او غير (٣) مستقل، فالثاني تابع للسؤال في عمومته بالاتفاق وفي خصوصه (٤) على المختار اما العموم فكما روي عن النبي ﷺ انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا بيس؟ قالوا نعم قال فلا اذا؟ (٥) فان السؤال لما كان غير مختص بأحد تبعه الجواب في العموم، وأما الخصوص فكما لو سأل سائل وقال توضأت بماء البحر (٦) فقال يميزك فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير خلافاً للشافعي رضي الله عنه مصيراً منه الى ان ترك الاستفصال (٧) في

عمرو اه من شرح جفاف (١) لو قال لم يجب لدليل الخصوص لكن صواباً اذ لا حقيقة عرفية في ذلك بل قد دلت الآية على عموم الافراد وخصصها أداة اعتبار الانصباء اه من خط قال فيه اه شيخنا (٢) والمراد بالمستقل الوافي بالمقصود مع قطع النظر عن السبب اه تحرير (٣) وهو ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السبب او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاماً او خبراً وبلى فانها مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاماً او خبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا تكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا اقراراً الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقراراً في جواب الايجاب والنفي استفهاماً وخبراً اه تلويح (٤) ولعله لا يأتي في هذا كون الجواب اخص واعم من السؤال لعدم الاستقلال بخلاف المستقل كما سيأتي اه (٥) اخرجه الترمذي وغيره اه السيد عبدالقادر (٦) في شرح الشيخ على الفصول فلو قال هل يجوز لي التوضؤ بماء البحر وهي اول مما هنا اه (٧) يعني ان الراوى لما ترك التفصيل ولم يقيّد الجواب ببعض الاحوال مع احتمال كونه مقيداً وحكي

حكاية الحال مع قيام الاحتمال منزل منزلة العموم في المقال وهذا كما قال فيه النزالي رحمه الله تعالى تقدير عموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص لعلمه كان لمعنى يختص به كتحصيل ابي بردة في الاضحية بمجذعة من المعز وتخصيص خزمية بقبول شهادته وحده ولو قدر معنى جالب للحكم بوجوده في غيره فالتعميم بالعلمة لا بالنص (١) على ما هو زعم من يدعي عمومه ، وأما الاول وهو كون جواب السؤال مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون مساوياً أو اخص اراهم فان كان مساوياً (٢) فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا ، مثال الاول ان يسأل سائل فيقول جامعة في نهار رمضان فيما ذا علي فيقال له عليك الكفارة (٣) كالظهار ، ومثال الثاني ان يقال ما على من جامع في نهار رمضان فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول فيه خلاف الشافعي كما تقدم ، وان كان الجواب اخص (٤) فالحكم فيه كالحكم فيما لم يكن مستقلا مع كون السؤال

الواقعة من غير تفصيل علم انه فهم العموم من الشارع والا لكان يجب عليه التفصيل وقيل : ان ذكر الشافعي ذلك فيما كان مستقلا اه شرح تحرير (*) عبارة الشافعي نقلها عنه البرماوى في شرح ألفيته عن امام الحرمين عنه وهي ترك الاستفصال في وقائع الاحوال مع قيام الاحتمال يتزل منزلة العموم في المقال اه ثم قال ومعناها ان الشارع صلى الله عليه وآله وسلم اذا حكم بامر في واقعة اطلع عليها اما يسأل سائل او بغير ذلك وهي تحتمل وقوعها على وجهين او وجوه فيكون ما حكم به صلى الله عليه وآله وسلم عاماً في كل محتملاتها وكأنه تلفظ بعمومه ثم نقل عنه عبارة اخرى رواية عن الشافعي ايضاً بعد كلام طويل هي وقائع الاحوال اذا تفرقت اليها الاحتمال كماها نوب الاجال وسقط بها الاستدلال « وهي تتألف العبارة السابقة في الظاهر فان مفهوم هذه الاخيرة ان المحتمل من الوقائع لوجهين او وجوه يحمل لاعام لتعارض الاحتمالات من غير ترجيح وقد جمع بينهما بكلام طويل فليراجع فتعارض الروايتان عنه فأثبت بعضهم للشافعي في ذلك قولين وجمع اقراني بينهما بحمل الاولى على ما اذا كان الاحتمال يحمل الحكم والثاني على ما اذا كان في دليله ولا حاصل لهذا الجمع اه « وفي شرح الزركشى على الجمع والصواب حمل الثانية على الفعل المحتمل لوقوعه على وجوه مختلفة فلا يعم لانه فعل والاولى على ما اذا اطلق اللفظ جواباً على سؤال فانه يعم احوال السائل لانه قول وعموم من عوارض الاقوال دون الافعال اه بحروقه (١) لعل العلة رفع الحدث التعدية الى الغير اه من خط العلامة احمد بن عبد الله الجندارى يعنى في مثال التوضي اه (٢) قال النزالي ان هذا هو المراد بقول الشافعي ترك الاستفصال مع تعارض الاحتمال يدل على عموم الحكم اه من شرح ابي زرعة (٣) الصواب اذا جامعة في نهار رمضان فعليك الكفارة كالظهار ليكون الجواب مستقلا اه (٤) عبارة السبكي في الجمع والأخص المستقل جائز اذا امكنت معرفة المسكوت عنه قال ابو زرعة في شرحه ، الثانية ان يكون مستقلا بنفسه بحيث لو ورد ابتداء لأفاد العموم فهو على ثلاثة اقسام احدها ان يكون اخص من السؤال كقولك من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب السائل عن افطر في نهار رمضان فهو

(قوله) مثال الاول ، اي المساوى
في الخصوص (قوله) ومثال الثاني ،
اي المساوى في العموم

خاصاً فلا يتعدى محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ كما مر بل
الخصوص هنا أولى منه هناك لانه عدل هنا بالجواب عن مطابقة سؤال السائل مع
دعاء الحاجة الى المطابقة بخلافه هناك لتطابق السؤال والجواب وان كان الجواب اعم
فحكمه العموم وقد بينه بقوله (ورود العام على سبب خاص لا يمنع عمومه) (١) عند
الاكثرين ونقل خلافه عن مالك والشافعي (٢) والمزني وابن ثور وسواء كان ذلك السبب
سؤالاً (٧) ام لا ، مثال الاول حديث أبي داود (٣) والترمذي عن أبي سعيد الخدري
قيل يا رسول الله أتتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والذئب ولحوم الكلاب
فقال ان الماء لا ينجسه (٤) ثمي ، ومثال الثاني ما روى البيهقي عن ابن عباس
وعائشة ان شاة ليمونة (٥) ماتت فقال النبي ﷺ هلا استمتعتم باهابها فقالوا انها ميتة
فقال ان دباغ الاديم طهوره ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب عن عطاء
عن ابيه عن ابن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الاشعبة ، احتج الجمهور بوجهين
الاول قوله (لا اعتباره) اي لا اعتبار (٦) السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم مع
اقتناؤه على أسباب (٧) خاصة من غير تكثير من احد ولو كان السبب الخاص

(قوله) سؤالاً اولاً ، هذا التعميم
لا يناسبه ما ذكره في صدر المسئلة من
ان الكلام فيما سببه السؤال (قوله)
التوضأ ، هو بتأين متناهين
خطاب لرسول الله صلى الله عليه
 وآله وسلم بدليل ما رواه النسائي
عن أبي سعيد قال مررت بالنبي
صلى الله عليه وآله وسلم وهو
يتوضأ من بئر بضاعة فقلت اتوضأ
منها وهو يطرح فيها ما يكره من
الذئب فقال الماء لا ينجسه شيء اهـ

جائز اذا امكنت معرفة المسكوت عنه منه وهذا يفهم اشتراط امرين ، احدهما ان يكون في
الجواب تنبيه على حكم السؤال عنه والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ثانيهما ان يكون
السائل من اهل الاجتهاد ولا بد من شرط ثالث وهو ان لا يفوت العمل بسبب اشتغال السائل
بالاجتهاد لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ولم يبين المصنف رحمه الله حكمه في العموم والخصوص وهو
حكم السؤال في ذلك لكن لا يسمى عاماً وان كان السؤال عاماً لان الحكم في غير محل
التنصيص غير مستفاد من اللفظ بل من التسمية قاله الصفي الهندي اهـ (١) فان كانت قرينة
تقتضي التعميم فهو اجدر واولى بالتعميم كقوله تعالى والسارق والسارقة فان سببها سرق
رداء صفوان قالان بالاسارقة معه قرينة دالة على التعميم ، وقد تقوم قرينة على الاختصاص
بالسبب كالنهي عن قتل النساء والصبيان فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة في بعض
مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحريات اهـ من شرح ابن زرعة (٢) على ما نقله
الآمدي وابن الحاجب وغيرها وقال الأسنوي نص الامام في الام على ان السبب لا يمنع شيئاً
انما تضمنه الالفاظ اهـ شرح تحرير والله اعلم (٣) واحمد والنسائي وقال احمد صحيح وقال
الترمذي حسن وفي بعض نسخة حسن صحيح وصححه ايضاً ابن منير وغيره وهو يرد قول
الدارقطني انه غير ثابت اهـ شرح ألفية البرماوى والله اعلم (٤) اي مما ذكر وغيره وقيل مما ذكر
وهو ساكت عن غيره اهـ شرح فصول السيد صلاح رحمه الله تعالى (٥) في صحيح مسلم عن
ابن عباس عن ميمونة انه مر صلى الله عليه وآله وسلم بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال الا
اخذوا اهابها فديعوه الحديث وقد ذكر البرماوى في شرح ألفيته في سياق كلام ما صورته
وهو القاضي تاج الدين السبكي في تخرىج احاديث البيضاوى في نسبة الشاة لميمونة وانما هي
لمولاة ميمونة اهـ (٦) ولم يقل احد ان ذلك التعميم خلاف الاصل اهـ محمول (٧) واعتراض
بانهم عدوا الحكم عما ذكر للعلم بذلك من ضرورة الذين لا لاخطاب الوارد على السبب وقد

(قوله) من ان الكلام فيما سببه
السؤال ، ينظر اهـ من خط السيد
عبدالله الوزير وفي حاشية ، فيه
ان ما في صدر المسئلة عام للسؤال
وغيره نعم وقع التعرض للتفصيل
في نوع خاص اعنى ما سببه السؤال
وليس بقادح اهـ

مسقطاً للعموم لكن اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك
(في آيات السرقة واللعان والظهار) اما آية السرقة فقال الكاظمي أنها نزلت في طعمة (١)
ابن ابيرق (٢) سارق الدرع ذكره الواحدي وقيل أنها نزلت في سرقة الحبن وقيل
في سرقة رداء صفوان واما آية الظهار فلها نزلت في خولة وقيل خويلة بنت ثعلبة
حين ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت ، واما آية اللعان فلها نزلت في هلال بن
امية (٣) وقضيته مشهورة (وغيرها) مثل قوله تعالى « الزاني لا ينكح الا زانية
أو مشركة فلها نزلت في عناق وأبي مرثد الغنوي لما استأذن رسول الله ﷺ في
نكاح عناق وكانت خلية له في الجاهلية رواه ابو داود والترمذي والنسائي من
حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، والثاني قوله (ولان التمسك بالعام ولا
ينافيه السبب) الخاص (قطعا) لانه لا معارضة بينهما (٤) ، واحتج الاقل بوجهين (٥)
وتقرير الاول انه لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص الخبر عنه بالاجتهاد
لانه بعض الافراد حكمه حكم سائرهما فيجوز الحكم بعد طهورية بشر بضاعة ويطلانه
قطعي ومتفق عليه ، والجواب بمنع الملازمة (و) حينئذ (لا يلزم جواز تخصيص
الاسباب) المعينة كغير بضاعة فلها من بين ما يتناولها العموم تختص بالمنع عن
الاخراج (القطع بدخولها) في الارادة ولا بعد ان يدل دليل على ارادة خاص
فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ، وتقرير الثاني بأن
يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص لكن نسبته الى السبب الخاص وغيره
سواء فلا يكون لنقله فائدة ولولم يكن فيه فائدة لما اتفق عليه (٦) لكن التالي باطل
فالمقدم مثله ، والجواب بمنع الملازمة (و) حينئذ (لا) يلزم من ابقاء العام مع
السبب الخاص على عمومته (انتفاء فائدة نقلها) (٧) اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة
انتفاؤها على الاطلاق (فلها منع تخصيصها ومعرفتها) يعني أن الفائدة غير ما ذكره

(قوله لما اتفق عليه ، اي على حسن
نقله

بجواب بان ذلك احتمال بعيد لا يدفع الظهور اهـ قسطاس (١) مثلث الطأ والكسر اكثر اهـ وقال
السعد في حاشية الكشف بكسر الطأ وقصحا (٢) احد بن ظفر سرق درعا من جاره له اسمه قتادة
ابن النعمان في جراب دقيق فجعل الدقيق ينتثر من خرق فيه وخبأها عند زيد بن السمين رجل
من اليهود اهـ من الكشف (٣) وفي مختصر المنتهى وشرحه للعبد آية الظهار نزلت في
سلمة بن صخر اهـ وفي حاشية او عويز العجلاني على اختلاف الروايتين اهـ رفق (٤) فان الشارع
لو صرح فقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ على عمومته ولا تخصصوا بخصوص السبب كان ذلك
جائزا والعلم بجوازه ضرورة اهـ محمول (٥) والثالث انه لو كان عاما لسبب وغيره لما طابق
الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وجوابه ان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال
ويبين حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم
والخصوص اهـ تلويح (٦) اي على حسن نقله يعني السبب الخاص اهـ (٧) اي الاسباب وقوله

(قوله) لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها قل السبب لاختفاء في ﴿٢٢٣﴾

انه لا يتصور اخراج السبب الخاص

الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز ابو حنيفة ذلك (قوله) نوع الامة المستفرشة يعنى من صوم الولد للفراش مع وروده في ولد الامة على ما روى انه كان لزمعة امة يلم بها وكانت له عليها ضريبة وقد كان اصحابها عتبه بن ابي وقاص فظهر بها حمل وهلك عتبه كافرأ فعهد الى أخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة متى قبضه اليك فسا كان عام الفتح أخذه سعد بن ابي وقاص وقال ان اخي عهد الى فقام عبد بن زمعة فقال انه اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال عليه الصلاة والسلام هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر وقوله ابن وليدة ابي يعنى ابن امته فان الوليدة هى الامة وعبد هو المذكور في كتب الحديث وعبد الله سهو هكذا ذكره في حواشي شرح المختصر

(قوله) الولد للفراش الخ، وفي تخريج البحر لابن بيران ما معناه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما رأى فيه شبهة بعته امر سودة بنت زمعة زوجة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان تحتجب من عبد الرحمن بن زمعة لمكان الشبهة بعته فلم يرها حتى لقي الله اه قالت العلماء وفي امره صلى الله عليه وآله وسلم لسودة بالحجاب دليل على انه ينبغي للؤمن الاحتياط والتشلف ليحصل القطع بالخروج عن عهدة المخذور والله اعلم اه

من ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص فانها تطلب لذاتها وربما أفادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال الغزالي أن ابا حنيفة لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة (١) وسعد بن ابي وقاص (٢) فاخرج السبب (٣) عن العموم والتحقيق ان السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد، وأما نوع السبب فليس دخوله قطعياً فيجوز اخراجه عن العموم وقد حمل كلام ابي حنيفة على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها وإنما اخرج نوع الامة المستفرشة والحق ان ابا حنيفة يقول انما ثبت فراش وليدة زمعة بالدعوة ولا تكون الامة مستفرشة الا بها لا بالوطء وحده وحينئذ لم يخرج نوع السبب ولا شخصه اصلاً ويؤيد هذا التأويل أنه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي اقر به ابي والله أعلم

أذا لا يلزم من انتفاء الفائدة المعينة وهي ابطال العموم انتفاء اي الفائدة على الاطلاق فانها اي الفائدة في نقل الاسباب الخاصة مع صيغ العموم الخ اه (١) قال الدمغيني في شرح البخاري من هذا الحديث قد بالغ المصنف في الرد على من يجوز اخراج السبب بالاجتهاد واطلب في ان دلالة العام قطعية لدلالة العام عليه بطريقين احدهما العموم وثانيهما كونه وارداً لبيان حكمه ومن ذلك يثبت كونه لا يخرج بالاجتهاد قال انتقي السبكي وهذا عندي اذا دلت قرائن على ان العام يشمل بطريق الوضع والا فقد ينزع الحكم في دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى انه قد يقصد التكلم بالعام اخراج السبب ويبان انه ليس داخل في الحكم ان لا حنيفة ان يقولوا هو وان كان وارداً في امة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد ويبان حكمه اما بالثبوت او بالاتفاء فاذا ثبت الثبوت للزوجة لانها هي التي تتخذ لذلك وقال الولد للفراش كان فيه حصر ان الولد للجرة وبقتضى ذلك لا يكون للامة وكان فيه اثبات الحكمين جميعاً فلي السبب عن السبب والاثبات لغيره ولا يلحق دعوى القطع ههنا وهذا النزاع هل اسم الفراش يثبت للامة والجرة ام لا فالحنفية يدعون الثاني ولا نزاع عندهم في الامة فتخرج المسئلة حينئذ من باب ان العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب فظهر ان دعوى دلالة العام على سببه قطعية يمكن فيها النزاع فليتنبه لهذا البحث فانه تقيس جددا اه (*) زمعة بفتح اوله وسكون الميم وقد يحرك قال النووي والسكون اشتهر وهو ابن قيس بن عبد شمس القرشي العامري والد سودة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعبد بن زمعة بغير اضافة ووقع في مختصر ابن الحاجب عبد الله وهو غلط واسم الابن المذكور عبد الرحمن ذكره ابن عبد البر وقد أعقب بالمدينة واختلف في صحة عتبه بن ابي وقاص والأصح انه مات كافراً اه فتح الباري (٢) روى البخاري ومسلم واحمد وابو داود والنسائي وابن ماجه من حديث عائشة رضی الله عنها قالت احتصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غلام فقال سعد يا رسول الله ان اخي عتبه بن ابي وقاص عهد لي انه ابني انظر الى شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابي فنظر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى شبهه فرأى شبهاً بيناً بعته فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر الحديث اه (٣) قال ابو حنيفة لا تصير الامة فراشاً بالوطء ولا ياحقه الولد الا باعترافه وحمل تلك القصة

مسئلة اختلاف (١) في اللفظ العام اذا قصد به المدح أو الذم كقوله تعالى « ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم » وكقوله تعالى « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيبشرهم بعذاب اليم » هل يبقى على عمومه ام لا (و) المختار وعليه الجمهور ان (تضمنه مدحا أو ذمًا لا يقدح في عمومه لعدم التنافي) بين المدح والذم وبين التعميم (٢) لان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا يتنافى العموم واللفظ عام بصيغته وضعاً فوجب التعميم عملاً بالمتنضي السالم من المعارض وتقل عن الشافعي رحمه الله المنع من عمومه (٣) حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى « والذين يكنزون الذهب » الآية في وجوب زكاة الحلي مميّزاً منه الى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام وانما سيق الكلام للذم لا لايحباب الزكاة في كل ذهب وفضة وقد (قيل) في الاحتجاج له انما (سيق) الكلام للمدح او الذم بلفظ العموم قصداً (للمبالغة) فيهما (وذكر انعام بلا تعميم (٤) ابلغ) اي ادخل في المبالغة في المدح والذم (قلنا) لانسلم ذلك بل التعميم ادخل فيها فان المكف اذا علم أن كل فاجر في الجحيم وان كل كافر للذهب والفضة مبشر بالعذاب الاليم احجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد أن بعضهم ناجون

على الزوجة واخراج الامة عن عمومه اه شرح ابى زرعة على الجمع والله اعلم (١) ليست هذه المسئلة على ما سيق للمدح او للذم فقط بل ذلك خارج مخرج المثال وانما الضابط ان كل عام سيق لغرض أبقى على عمومه او يكون ذلك الغرض صارفاً له عن العموم ويقال على هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت الماء او كان عشرين العشر وما سقى بالنضح نصف العشر مسوق لبيان مقدار الواجب فلا يكون عاماً في الخضراوات نحو اقتناء والمان ومن يقول بالعموم يقول انه خص بنحو ما رواه الحاسم فاما اقتناء والمان والنضح فهو عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او ان هذا الحديث عام قدم على حديث فيما سقت السماء لكونه مسوقاً لبيان المقدار اه من شرح القيسية البرماوى قوله او كان عشرين هو من النخل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر يجتمع في حضيرة وقيل هو العرى وقيل ما يسقى سيجاً والاول اشهر اه نهاية والله اعلم (٢) في عين النزاع فان الخصم يزعم ان قصد المدح او الذم يتنافى قصد عموم الحكم وان كان اللفظ عاماً بصيغته لما ان المقصود من إيراد مثله المنع عن ما الذم لاجله على وجه المبالغة فلو ثبت العموم فأت معنى الذم اه (٣) وفي الجمع ما لفظه والأصح تعميم المدح والذم اذا لم يمارضه عام آخر قال شارحه الحلي مثاله ولا معارض (ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) ومع المعارض (والذين هم لقروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم) فانه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعاً وعارضه في ذلك (وان تجمعوا بين الاختين) فانه وان لم يسق للمدح شامل لجمعها بملك اليمين فعمل الاول على غير ذلك بان لم يرد تناوله له او اريد ورجح الثاني عليه بانه محرم اه (٤) أى بلا قصد للعموم اه وفي شرح جفاف أى سوق الكلام للمدح او الذم يشعر بالتجاوز والتوسع وان يذكر العام ولم يرد

ثم (ان سلم) ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيها (فلانافي) بين التعميم وبين المبالغة حتى يكون القصد اليها مستلزماً لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة تحصل بكل منهما (١) وان كان عدم التعميم ادخل (٢) والتحقيق أن قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدها كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانها قد يتنافيان كما في ضربت الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم قامت المبالغة لانها انما حصلت من تنزيل ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل ،

مسئلة اختلف في ما اذا حكى الصحابي حالاً يلفظ ظاهره العموم (مثل)

قول ابي هريرة ان رسول الله ﷺ (نهى) (٣) عن بيع الحصة و (عن بيع الغرر) رواه مسلم (٤) (و) قول جابر ان النبي ﷺ (قضى بالشفعة بالجوار) رواه النسائي (٥) فذهب الامام يحيى واكثر الاصوليين الى أنه لا يعم والافلون الى أنه يعم (٦) وهو المختار فالغرر المذكور (يعم) جميع افراد (الغرر و) الجوار المذكور يعم جميع افراد (الجوار) وذلك (لصدوره (٧) من عدل عارف) يعني أن صيغة العموم صدرت من

العموم مبالغة واغراقاً اه (*) اقول فيه بحث لأن الابلغ ان كان مشتقاً من المبالغة كما هو الظاهر من الكلام فظاهر ان المبالغة لم تتحقق بذكر ما هو الواقع وكذا ان اشتق من البلاغة اذ عند كون العموم واقعاً كان التعبير عنه بصيغة تدل عليه حقيقة بياناً لأصل المراد ولا يكون فيه من البلاغة شيء ، اقول رجع حاصل التراجع الى انه عند ذكر صيغة العموم في مقام المدح او الذم اذا كان العموم دخيلاً في المدح او الذم قبل المتبادر منه الحمل على ان ذلك بيان الواقع او مبالغة وقعت لتحصيل المدح او الذم كما هو الغالب اذ الغالب في مقام المدح او الذم ان يزداد على الواقع فيذكر العام ولم يرد عموميه فحينئذ حصل التعارض بين الغلبة وبين الحقيقة ولا شك ان كلا منهما واقع في فصيح الكلام انا الكلام في الظهور واما قول المصنف ولا منافاة فيكون عين التراجع اذ الخصم يقول المدح والذم يقتضي ظاهراً غالباً ان يزداد على ما هو الواقع فيذكر العام ولم يرد عموم فتدبر اه ميرزا جان (١) اما بذكر العام مع عدم التعميم واردة العموم فلجعل الخاص وتنزيله منزلة الأفراد واما ارادة التعميم فلا نه يدل على ان الوصف مطلوباً او مضموماً في كل واحد من الافراد فيدل على كماله او نقصه فيكون ابلغ اه علوى (٢) لفظ عدم لم يثبت في نسخ وهو ثابت في حاشية السعد وظن به سيلان في نسخه (٣) وكذا نهى عن نكاح الشغار وامر بقتل الكلاب وحزم بعضهم بالتعميم «هنا لان امر ونهى يدلان على ورود خطاب مكلف ولما لم يذكر مأموراً ولا منياً علم ان المخاطب به الكل اه شرح ابى زرعة على الجمع» لا في نحو قضى بالشفعة بالجوار اه (٤) وثيقة الستة الا البخارى كما في المتن اه (٥) ذكره في البيوع اه وقال صاحب جمع الجوامع هو لفظ لا يعرف ويقرب منه ما رواه النسائي عن الحسن قال قضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالجوار وهو مرسل اه منه (٦) ونسب في الفصول القول بالعموم الى الجمهور (٧) بما يتعاق

عدل عارف بالالفة (١) فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم وهي الغرر أو الجوار لكونهما معرفتين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يتشكك في عمومها او غلب على ظنه عمومها (٢) اذ العدالة تمنعه عن إيقاع الناس في ورطة (٣) الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق (قيل) في الاحتجاج للاكثرين (الاحتجاج) إنما هو (بالحكي) لا بنفس الحكاية (و) المحكي (يحتمل الخصوص) (٤) فيحتمل في الحديثين أنه ﷺ نهى عن غرر خاص وقضى بالشفقة في جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم بجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهمها عامة فنقل الحكم على اجتهاده أو توهمه (٥) قلنا هذه الاحتمالات (خلاف الظاهر) لما مر من عدالة الراوي ومعرفة بالعمومية ولو تركت الظواهر للاحتمال (٦) لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال من ضرورتها (٧) ،

مسئلة اختلف في فعل المساواة (٨) الواقع في سياق النفي (مثل) قوله تعالى (لا يستوي) « أصحاب النار وأصحاب الجنة » فذهب الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من أصحابنا الى ان ذلك لا يفيد العموم (٩) وذهب الشافعي وبعض أصحابنا الى افادته العموم (١٠) ولذلك ذهب الى ان المسلم لا يقتل بالكافر ولو كان ذمياً وأصحابنا وان وافقوه في الحكم (١١) فلم يوافقوه في الاصل وإنما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذمياً بعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار انه لا يعم لانه (يحتمل) نفي (الكل) من وجوه الاستواء (و) يحتمل نفي (البعض) (١٢) منها (لحسن السؤال) من المخاطب عن المراد منها وصحة تقسيمه (١٣) اليها فثبت أنه

بمعرفة المعاني الوضعية وبما يتعلق بمعرفة استنباط الأحكام الشرعية اه قسائط والله اعلم (١) وبإعني اه عضد (٢) فان قيل لا خفاء في ان حكمه انما وقع في صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل على العموم قلنا اما في الغرر فاحتمال العموم ظاهر لجواز ان يصدر عنه النهي عن كل بيع فيه غرر واما في القضاء بالشفقة لاجار فيحتمل على انه قضى بطريق فهم منه العموم اه سعد والله اعلم (٣) بفتح الواو اه ديوان (٤) واذا احتمل الخصوص بطل ظهوره اه من شرح جفاف (٥) وعن ابن دقيق العيد الحق الخصوص ان كان المحكي ذمياً لان الفعل لاصفية له وان كان المحكي قولاً فالحق العموم لما ذكر ، ذكر معناه في شرح الجمع اه شرح جفاف (٦) في نسخة الاحتمالات اه (٧) والالكانت نبهوا لظواهر اه قسائط (*) اي من ضروريات الظواهر وما التفتي عنه فليس بظاهر بل نص وحينئذ فلقد حرم لم يعمل بظاهر في حكم اه (٨) وكذلك غير المساواة من الافعال فلا آكل عام في جميع وجوه الاكل ولا اضرب عام في جميع وجوه الضرب اه عضد (٩) فن ثمة جوز ابو حنيفة قتل المسلم بالذمي اه (١٠) اي يدل على عدم جميع وجوه المساواة (١١) وهو ان المسلم لا يقتل بالكافر اه (١٢) فصار مجازاً لا ظاهراً له محتجاً الى البيان ولذلك يحسن السؤال اه من شرح جفاف (١٣) اي الاستواء

(قوله) لما مر من عدالة الراوي ومعرفة بالعربية كذا في شرح المختصر ولا خفاء في ان احتمال الخطأ في الاجتهاد والخطأ في معرفة مدلولات الانفاذ انما تتألف ظاهر العلم لا العدالة ذكره السعد ثم قال نعم لو قيل يمتثل انه توهم العموم فيما ليس بعام او علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذباً توجه ان هذا ينافي بظاهر علمه وعدالته اذا عرفت ذلك فبني قول المؤلف عليه السلام فتوهمها عامة وقوله او توهمه اشارة الى دفع هذا الاعتراض (قوله) وبعض أصحابنا قد نبى عليه الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ورواه عن أصحابنا (قوله) لحسن السؤال يقال السؤال لدفع احتمال البعض وان كان مرجوحاً فلا يتم المذهب (قوله) تقسيمه اليهما، أي الى الكل والبعض

(قوله) يقال السؤال لدفع احتمال البعض الخ ، يقال الكل والبعض جزئيان لمطلق النفي فلا يوصف احدهما بالراجحية والآخر بالمرجوحية فتأمل اه عن خط شيخه

(قوله) وهو ، أي مطلق النفي اعم من النفي المقيد بالكل أو البعض (قوله) ولا يخفى عليك ان الكل والبعض الخ ، يعني قيم الاحتجاج بذلك للحنفية ومن معهم لانها اذا كانا قيديين للنفي فثبوت الاعم وهو مطلق النفي لا يستلزم ثبوت الاخص وهو النفي المقيد فلا يثبت العموم في نحو لا يستوى الآية (قوله) قيد للنفي نفسه لانه اني لكن هذا لا يناسب قول المؤلف عليه السلام يحتمل نفي الكل ويحتمل نفي البعض فان الكل قيد للمنفى ولهذا بين الكل بقوله من وجوه الاستواء وبين البعض بقوله منها أي من وجوه الاستواء (قوله) اذ لو كان ، أي كل فرد من الكلية ﴿ ٣٢٧ ﴾ والبعضية ولهذا صح افراد الضمير

(قوله) للنفي ، أي قيد للمنفى (قوله) وزم العكس الحكم ، أي ان نفي الاعم وهو الاستواء المطلق يستلزم نفي الاخص وهو الاستواء في كل شيء (قوله) حصل نفي للاستواء مطلق الخ فالاطلاق والشمول والخصوص صفة للنفي وقوله حصل نفي للاستواء مطلق فالاطلاق وما بعده صفة للاستواء (قوله) ان النفي المعن لا يشعر بالمقيد اذ ثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت الاخص (قوله) بخلاف نفي المطلق اذ نفي الاعم يستلزم نفي الاخص (قوله) ولما لم يتنبه الشارحون الخ ، أي لم يتنبهوا لمراد صاحب المنهاج من انه اراد ان ثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت الاخص بل حملوا قوله ان الاعم لا يستلزم الاخص على ارادة ان نفي الاعم لا يستلزم نفي الاخص فغلطوه بناء منهم ان البيضاوي استعمل المعنى الاول في الثاني وهذا هو المراد بقول المؤلف عليه السلام منشأه أي منشأ غلط البيضاوي استعمل قاعدة الاثبات في النفي وهو أي البيضاوي أجل من ان

يفيد مطلق النفي للاستواء وهو أعم من النفي المقيد بالكل أو البعض والنفي الاعم لا اشعار له بالنفي الاخص (١) ولا يخفى عليك ان الكل والبعض قيد للنفي نفسه لا للمنفى اذ لو كان للمنفى لتوجه النفي اليه وزم العكس الحكم وان أردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فتأمل في الفرق بين قول القائل حصل نفي للاستواء مطلق وحصل نفي للاستواء شامل لجميع وجوهه أو خاص ببعضها وبين قوله حصل نفي للاستواء مطلق وحصل نفي للاستواء شامل أو خاص تعلم ان النفي المطلق لا يشعر بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج البيضاوي ضلوا هذا الدليل وجزموا بأن قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشأه استعمال قاعدة الاثبات (٢) في النفي وهو اجل من ان يخفى (٣) عليه ما هو أدق من هذا (قيل)

(١) عبارة المختصر وشرحه النيسابوري والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بأن ذلك في الاثبات فانك اذا قلت رأيت حيواناً لا يشعر بذلك بأنك قد رأيت انساناً وأما في النفي فليس كذلك فانه اذا قيل ما رأيت حيواناً وكان قد رأى انساناً عد كاذباً فنفي الاعم مستلزم لنفي الاخص اه ومثله في العضد وقد نبه العلامة سيلان على ان شراح ابن الحاجب وقعوا في ما وقع شراح المنهاج من الغلط (٢) لان قاعدة الاثبات ان ثبوت الاعم لا يلزم منه ثبوت الاخص كالحیوان والانسان فتوهموا انه استعمل هذه القاعدة في النفي وانه اراد ان نفي الاعم لا يلزم منه نفي الاخص وهو انما اراد النفي الاعم الذي هو المطلق لا يلزم منه النفي الاخص الذي هو المقيد بالكل والبعض فافهم اه من خط السيد العلامة صلاح بن حسين الاخفش رحمه الله تعالى (٣) اعلم أنك تقتقر في تحقيق اللقائم والاطلاع على خفيات اسرار الكلام الى مقدمتين احدهما ان اللفظ متى اشعر بالاخص أشعر بالاعم ولا عكس والاخرى ان تقيض الاعم اخص من تقيض الاخص ، اذا عرفت ذلك فالاستواء المطلق اعم من الاستواء المقيد بكل وجه ، وبالبعض المعين فلا يلزم من اشعار اللفظ به الاشعار بخصوصية احدهما وتقيضه اخص من تقيض كل منهما فاذا اشعر اللفظ به اشعر بكل من التقيضين وحينئذ فالاستدلال على نفي عموم الآية بان الاستواء المنفي مطلق وهو اعم من المقيد بالكل والاعم لا يشعر بالاخص غلط منشأه استعمال قاعدة الاثبات في النفي والجهل بأن ذلك خاص بالاثبات واما النفي فلا لان اللفظ حينئذ يشعر بتقيض الاعم فيشعر بتقيض الاخص لما عرفت والاستدلال على ذلك بان النفي المتعلق بالاستواء مطلق وهو اعم

يخفى عليه الخ اذ فرق بين ثبوت الاعم ونفي الاعم ، واعلم ان ابن الحاجب وشراح كلامه قد بنوا استدلال الحنفية على ما فهمه

(قوله) لكن هذا لا يناسب قول المؤلف الخ ، يقال لا تدافع بين كلامي المؤلف وقول الحنفي ولهذا بين الكل بقوله الخ يلزم منه اتحاد القيد والمقيد فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) ويحتمل نفي البعض ، هذا وهم عند التأمل اه حسن (قوله) فان الكل قيد للنفي ، ليس قيداً للنفي في عبارة المصنف بل هو نفس المنفي فتأمل وانما كلام الحنفي لو كان قيداً للنفي اه ح عن خط شيخه (قوله) اي ان نفي الاعم

في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه (نفي دخل علي) (١) فعل (متضمن النكرة) وهي المصدر فعني لا يستوي زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما (فعم) كغيره من النكرات (قلنا) قد تقرر أن التعريف والتذكير من خواص الاسماء فلا يدخل النفي على نكرة أصلاً وحيث لا نسلم أنه يجب إجراء المتضمن مجرى ما تضمنه لما ثبت من أنه (ليس المؤل كما أول به) كقولهم في الجملة المعلقة أنها مؤلة بالمصدر وقائمة مقام المفعولين فلو كان المؤول كما أول به لما قامت مقامهما (٢) هذا وأما نحو قول القائل لا استواء ولا مساواة بين زيد وعمرو فهو عام لأنه نكرة في سياق النفي ومثله الاستواء حاصل بين زيد وعمرو لكونه محلي بلام الجنس وكل واحد منهما مخصص بالعقل نحو الله خالق كل شيء أي خالق كل شيء يخلق (٣) فلا يرد عدم صدق كل واحد من العمومين من حيث أنه لا بد بين كل امرين من مساواة من وجه (٤) وأقلها المساواة

شارحوا المنهاج فانهم ذكروا أن الحنفية استدلوا بأن المساواة مطلقاً أي في الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو انساواة من كل وجه فلا يدل عليه لأن اعم لا اشعار له بالاختصاص برجه من الوجوه فلا يلزم من نفي الاختصاص نفي اعم ثم اجابوا بأن ما ذكرته الحنفية من عدم اشعار اعم بالاختصاص إنما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي فإن نفي اعم مستلزم نفي الاختصاص إلى آخر ما ذكره (قوله) المعقولة، أي لأفعال القلوب (قوله) كما أول به وهو المصدر (قوله) من العمومين أي عموم النفي وعموم التعريف باللام (قوله) وأقلها المساواة في سلب ما عداها الخ فلو لم يخص عموم النفي لكذب في هذا

من الشامل والاعم لا يشعر بالاختصاص برئي عن هذا الغلط وهو المنسوب إلى القاضي البيضاوي الصحيح عنه والقول بأن قوله لأن اعم لا يستلزم الاختصاص غلط منشاؤه استعمال قاعدة الانبات في النفي غلط منشاؤه عدم تدبر كلامه هذا توضيح كلام المؤلف وقد اختار مذهب البيضاوي وارتضاه لقوة دليله عنده ولا يخفى على ذي انصاف وذوق سليم أن ما ذكره المؤلف والقاضي كلام ظاهر وأذا تحققت رأيت قد بعد عن ساحة التحقيق كثيراً وانتهى إلى الدرك الأسفل فلن يجده نصيراً فانا لا ننكر أن النفي المطلق لا يشعر بالقيود لكننا نمنع أن نفي الاستواء في الآية مطلق وسنده أنه لا يخلو إما أن يكون الاستواء الذي قبل دخول النفي عام لكل وجه أو خاص ببعض معين أو مطلق والاولان لا دليل عليهما ولا يعضهما أحد فتعين الثالث وحيث أنه ذو أعم من كل منهما فعند نفيه أشعر اللفظ بنقيضه وهو أخص من تقيض كل منهما فيشعر بكل من نقيضهما وعلى الجملة فالاستواء المطلق موجود بوجود كل فرد من افراده فينتفي بانفائه كل فرد وهو معنى العموم فظهر أن الحق الحقيقي بالقبول ما ذهب إليه الامام الشافعي والشيخ ابن الحاجب ولا يتخلف عنه الاقاصر عن معرفة الحق أو مشاغب والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب اهـ من خط السيد حسين بن الحسن الاخفش رحمه الله وهو غاية في التحقيق لمن تأمله اهـ (١) عبارة العنيد قيل أنه نكرة في سياق النفي لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذا توصف بها النكرة دون المعرفة اهـ أي الكل متفقون على أنها نكرة سواء كان اتصافها بها باعتبار نفس الجملة على ما هو الظاهر من عباراتهم أو باعتبار الذي سبك منها على ما اختاره المحققون الداهيون إلى أن التعريف والتذكير من خواص الاسم وذلك الفرد هو المصدر المأخوذ من السند الواقع في تلك الجملة حقيقة كما إذا كان السند مشتقاً أو حكماً كما في غيره وذلك فيما نحن فيه هو الاستواء فلا يستوي في قوة قولنا لا استواء فأفاد العموم من جهة وقوع النكرة في سياق النفي وهذا ويمكن أن يقال تصریحهم بأن التعريف والتذكير من خواص الاسم ينبغي كون الجملة نكرة اهـ ميرزا جان (٢) لأن المصدر لا يقوم مقامهما اهـ من خط السيد صلاح (٣) وذلك لأن المصدر ليس إلا مفعولاً واحداً والمفعول الواحد لا يقوم مقام المفعولين وقد أشار الرضی إلى أن ليس حكم الشيء حكم ما أول به والله اعلم (٣) تخرج ذاته تعالى وتزده اهـ (٤) كالوجود وغيره اهـ فصول بدائع

وهو الاستواء، تفسير الانعكاس
فهذا غير مناسب اهـ

في سلب ما عداها عنهما وعدم مساواة من وجه وأقلها في تشخيصها والآخر تفتت الاثنينية ،
 ﴿مسألة﴾ اختلف في (المقتضى) بصيغة الفاعل (١) وهو ما لا يستقيم في
 العقل والشرع كلاماً إلا بتقدير (٢) وثمة أمور صالحة لاستقامة الكلام فذهب السيد
 أبو طالب والامام يحيى بن حمزة وكثير من الأصوليين كالشيخ أبي اسحق والغزالي
 وابن السمعاني والرازي والامام مكي وابن الحاجب (٣) الى أنه (لاعموم له في المقتضيات)
 فلا تقدر كلها بل يقدر واحد منها بدليل فان فقد الدليل كن محالاً بينها وذهب جمهور
 أصحابنا (٤) الى أنه يعم المقتضيات فتقدر كلها الا ما خصه دليل (٥) مثال ذلك قوله
 ﷺ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (٦) رواه الطبراني في
 معجمه الكبير عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان
 في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره يقتضي نفيها
 بالكلمة عن جميع الامة لكنه يفضى الى الكذب في كلام الرسول ﷺ للقطع
 بصحورهما من الامة فلا بد (٧) من اضرار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية

(١) قال سعد الدين ان ذلك خلاف المشهور والمشهور في عبارة القوم المقتضى
 بصيغة اسم المفعول وبهذا يشعر كلام الآمدي حيث قال المقتضى وهو ما اضر ضرورة
 صدق التكلم وعدل عنه المؤلف إقتضاء لان الحاجب لان ما اضر قد يكون عاماً
 على ما قد صرح به حيث قال ان عاماً فعام وأنه اعلم انه من خط السيد حسين بن حسن
 الاخفش (٢) وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة المفعول اه عضد (٣) والسبكي في جمع الجوامع
 (٤) وحكاية عبد الوهاب عن اكثر المالكية والشافعية واختاره النووي في الروضة في الطلاق
 فقال والمختار لا يقع طلاق الناسي لان دلالة الاقتضاء عامة اه من بعض حواشي شرح المحلى (٥) كما
 اشار اليه ابن الامام بقوله فان تعين احدها الخ اه (*) وفائدة الخلاف تظهر في طلاق الناسي
 ونكاحه ومشتراه وعقوبته وتضمنه ونحو ذلك ذكر معناه في شرح الجمع (٦) عبارة المختصر
 ومثل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع الخ وفي شرحه وقد ذكر في مثاله قوله صلى الله عليه
 وآله وسلم رفع الخ قال المحقق الابهرى على هذا ما لفظه وهاتان العبارتان بمعنى عبارة الماتن والشرح
 مشعرتان بان هذا الحديث ليس من باب المقتضى لان العلماء عدوا الاقتضاء من قبيل المفهوم
 وهو ما ثبت بتبعية المنطوق فيجب ان يكون كلاهما مرادين وليس رفع الخطأ والنسيان مراداً
 في الحديث بل هو من قبيل الاضرار والحذف اي مما حذف فيه المضاف بقريئة واقيم المضاف
 اليه مقامه وكذا نحو قوله واسأل القرية وكذا نحو حرمت عليكم امهاتكم مما اسند فيه الحكم
 الى الذات والمراد اسناده الى فعل يتعلق بها وسيجي في باب الجمل ، ومن عد الحديث من باب
 الاقتضاء قال لابد من تقدير امر فيه لصديق كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وذلك
 الامر ما يتعلق بهما من الاحكام الدنيوية كالعقوبة والضمان والاخروية كالحساب والعقاب
 وغيرها من الائم والدائمة ووقوع الطلاق حيث قال ان كنت زيدا فزيت مني طالق فكلمه
 ناسياً والحنث والكفارة في القتل والوقاع فمن قال لاعموم للمقتضى اكتفى بتقدير واحد من
 هذه الامور غير الضمان في اتلاف مال الغير خطأً وغير الكفارة في قتل النفس خطأً للنص على
 وجوبها ومن قال بوجوبه اضر اضرارات متعددة او قرر امراً عاماً يعمها ويخص منها الكفارة
 والضمان اي حكم الخطأ والنسيان فان الحكم جنس مضاف يقتضى العموم اعم من حاشية على العضد (٧) قال

(قوله) واقبلها في تشخيصها
 فاولم يخصص العموم أيضاً لكذب
 في هذا (قوله) في المقتضى بصيغة
 اسم الفاعل اختار المؤلف عليه
 السلام كونه بصيغة اسم الفاعل
 كما في شرح المختصر لا بصيغة
 المفعول كما هو المشهور في عبارة
 القوم وذلك لما ذكره في حواشيه
 من ان المقتضى على لفظ اسم
 المفعول كاللفظ ان عاماً فعام
 وان خاصاً فخاص ولذا قال ابن
 الحاجب اما اذا تعين احدهما بدليل
 كان كمشهوره في العموم
 والخصوص واعتمد ذلك المؤلف
 عليه السلام حيث قال فيما يأتي فان
 تعين احدهما بدليل فكاللفظ
 وإيضاً ليصح اذا كان بصيغة اسم
 الفاعل تفسيره بما ذكره المؤلف
 عليه السلام من انه مالا يستقيم
 في العقل والشرع كلاماً الا بتقدير
 وكذا ليصح انه لاعموم له في الجمع
 بمعنى انه لا تقدر جميع المحتملات
 لاستقامته

﴿ ٢٣٠ ﴾ العرف (قوله) المعتبرة، احتراز من مثل الوجود والحياة ونحو

أو الأخرى كالعقوبة والضمان والذم والقضاء إلى غير ذلك (٢) إحتجاج الأولون بما أشار إليه بقوله (للاستغناء عن اضمارها) وتقريره بأن يقال لو أضمر الجميع لا ضمير مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع ببعض دون الآخر فكان الآخر مستغنى عنه، وأما بطلان اللازم فلأن الاضمار لما كان للضرورة وجب أن يقدر (٣) بقدرها، إحتجاج القائلون بالمذهب الثاني بما أشار إليه وإلى جوابه بقوله (وفهم من نحو لا سلطان للبلى في الصفات المعتبرة عرفاً ولا قياس فيه) (٤) وتقريره أنه إذا قيل لا سلطان للبلى وبها سلطان فإنه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتبرة فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطأ والنسيان، والجواب أنه إنما فهم ذلك بحسب العرف والقياس في العرف لا يصح إذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا جامع في مثله (فإن تعين أحدها) أي أحد المقتضيات (بدليل فكالمفوض) أن ما فاعلم وإن خاصاً بخاص (٥) إذ لا فرق بين المفوض والمقدر في إفادة المعنى قيل العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ، ورد بمنع المقدمتين أما الأولى فلأن العموم في الحقيقة (٦) إنما يعرض لمبدول اللفظ بأن يراد جميع أفرادها وأما الثانية فلأن المقدر لفظ حكماً،

﴿ مسألة ﴾ (اختلف في) الفعل المتعدي إلى مفعول إذا وقع بعد نفي أو معنى نفي هل يجري مجرى العموم في مفعولاته أم لا (مثل) والله (لا أكلت وإن أكلت) فعبدني (٧) حر وهذا مثال معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين التي للمنع

الرازي في الحصول ما لفظه لا بد وإن تقول المراد رفع عن امتي حكم الخطأ والنسيان ثم الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان وقد يكون في الآخرة كرفع التائبين اهـ (٢) من الحسرة والندامة في العقبي اهـ (٣) ولا ضرورة في غير الحكم الواحد فبقي على الأصل وللمخالف أن يقول ليس اضمار أحد الحكمين أولى من الآخر وأما أن لا تضمر حكماً أصلاً وهو غير جائز أو تضمر الكل وهو المطلوب اهـ عضد (٤) أي وفهم نفي الصفات المعتبرة من هذا المثال للعرف والعرف لا قياس فيه اهـ (٥) مثل في بعض الحواشي للعموم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخ فيقدر لفظ عام وهو حكم الخطأ والنسيان الخ قال ووجه عمومه أنه جنس مضاف وأيضاً المضاف إليه جنس معرف فيكتسب العموم منه كما لو قال اشتر غلام الرجل ولا تشتر غلام المرأة ومثل لاخاص بقوله واسئل القرية وجعل في الفصول وشرحه للشيخ لطف الله مثال العام قوله تعالى واسئل القرية قال فتقدير الأهل متعين بدليل العقل وهو من صيغ العموم فيكون عادة أي كل واحد من أهل القرية ومقتضى الفصول وشرحه أيضاً أن الحديث المذكور من غير المتعين فتأمل اهـ (٦) كما أشار إليه المؤلف قدس سره قسماً سبق فعرف أن عروض العموم الالفاظ باعتبار معانيها في أول الباب فالتحقيق أن العروض اتماها باعتبار المعاني فالكلام هنا مع التقييد بالحقيقة قويم لا ينافي ما سبق من أن عروض العموم للالفاظ متفق فيه فلا معنى للحصر في عروضه للمعاني فهو غير وارد والله أعلم اهـ من خط مولانا مؤلف الغاية رحمه الله (٧) فإنه

قوله) ولا قياس، فيه أي في ذلك مما ليس له اختصاص بالسلطنة (قوله) ورد بمنع المقدمتين، أما منع الأولى فعلى ما ذكره الأكثر لا على ما استقر به المؤلف عليه السلام (قوله) الفعل المتعدي، المحذوف متعلقه غير المذكور معه مصدره (قوله) لاستعماله في موضع اليمين التي للمنع، قد نقل عن بعضهم في وجه عموم النكرة في الشرط المثبت أن الحلف فيه على نفيه أي نفي مضمونة ففي قولك إن كملت رجلاً فعبدني حر المحلوف عليه نفي الكلام لأنه المطلوب من الحلف فهو في معنى

(قوله) على ما استقر به المؤلف عليه السلام، في أول بحث العموم بقوله والاقرب أنه في اللغة للأمرين قبيل مسألة اختلف في الصيغ الخ اهـ من خط شيخه (قوله) ففي قولك إن كملت رجلاً فعبدني حر الخ، عبارة السعد قوله أو ما في معناه يعني النكرة الواقعة في الشرط المستعمل في موضع اليمين التي للمنع مثل إن أكلت فانت طالق فإنه للمنع عن الأكل إذ انتفاء الطلاق مطاوب وذلك لا انتفاء الأكل فهو في معنى لا أكل البتة ففي كلام المحشي هذا ما لا يخفى من التعلق اهـ ح عن خط شيخه (قوله) لأنه من المطلوب من الحلف هذه عبارة ابن الهمام إلا أنه لم يكن في عبارته قول المحشي فهو في معنى لا كلام البتة وهو الصواب يعني حذف فهو في معنى الخ اهـ ح عن خط شيخه

لا كلام البتة فهذا الاعتبار كان رجلاً ذكره في سياق النفي فاما الشرط المنفي فلا محوم للكرة فيه كان لم اكلم رجلاً فعبدي حر لان الحذف في الشرط المنفي على الاثبات أي اثبات مضمون الشرط ولا محوم لما في الاثبات من غير قرينة العموم وكما قيل في المثال لا اكلم رجلاً (قوله) فلا يقبل تخصيصاً هذا نبيه على ثمة الخلاف وصرح النزاع قال في الحواشي وشرح الجمع اذ لا نزاع في انه يحتمل بكل ما كوله على ماهو قضية العموم الا انه عندنا عام لنفي وعند أبي حنيفة عام دقلى لان النفي والمنع حقيقة الاكل وهي شيء واحد فلا تتجزأ بحسب الارادة وان لم منه النفي والمنع لجميع المسألتوات والمراد بالتخصيص دوا التخصيص بالنية واما التخصيص باللفظ عند حذف المتعلق فالنفاق في الجميع أي في المنعول به وغيره لان المخصص اللفظي قرينة على تقدير المحذوف نحو ان اكلت الاغنيا او الايوم الجمعة او الا في المسجد فعبدي حر ﴿ ٢٣١ ﴾ فالمستثنى منه في جميع ذلك عام

كما قرر في موضعه ذكره في الفصول وشرحه للشيخ العلامة رحمه الله (قوله) والصحيح احتمالها، أي احتمال الحذف والتقدير فعلى هذا يكون من قبيل الاشتراك فلا يكون ظاهراً في العموم (قوله) والصحيح احتمالها اما الحذف فكما في قوله تعالى والله يعلم وانتم لاتعلمون وقولهم فلان يعطي وينع واما التقدير فكما في قوله تعالى يوم تجدد كل نفس ما كانت من خير مخفراً أي ما كانته قال السعد وهو اكثر من ان يحصى (قوله) فيقبله، ظاهره انه متفرع على قوله والصحيح احتمالها وفي شرح المختصر ذلوا ب ان يقام الدليل على ان الظاهر هو التقدير ليكون في حكم الملقوظ فيقبل التخصيص (قوله)، واعلم ان من احتمالنا اراد صاحب الفصول قال

(فالمجهر) كالشافعية وأبي يوسف من الحنفية وأكثر اصحابنا (على انه عام في مفعولاته فيقبل التخصيص بالنية) فاذا قل أردت أكل الغنم مثلاً قبل منه (وقيل) انه (غير عام) في مفعولاته فلا يقبل تخصيصاً نلو خصصه بما كوله لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم وهذا مذهب اكثر الحنفية والمؤيد بالله (١) من أئمة الزيدية (و) هذا الخلاف (مبناه على ان المفعول به مقدر) في نظم الكلام فيكون كالمذكور ملحوظاً عند الذكر فجاء ان يراد به بعض دون بعض (أو محذوف) لا يلحظ عند الذكر وانما سيق الكلام لنفي حقيقة الفعل من حيث (٢) هي (والصحيح احتمالها) لان كل واحد منهما واقع في فصيح الكلام (فيقبله) أي التخصيص بالنية ويكون ذلك قرينة لارادة أحد المحتملين، واعلم أن من اصحابنا من جعل الخلاف تاماً في الفعل المتعدي وغيره ومنه لغيره بأن صحت ولا اصوم بالنسبة الى الازمنة وان قعدت ولا تعد بالنسبة الى الامكنة ولا بعد فيه فان سائر المتعلقةات مما يحتمل التقدير والحذف، والغزالي وابن الحجاب وغيرهما خصصوا الخلاف بالتعدي وجعلوا (٣) ماعداه محل وفاق في انه لا يقبل التخصيص بالنية وفي دعوى الوفاق نظروا للمنع من الاكل اذ انتفاء الحرية مطلوب بانتفاء الاكل اه تسطاس (١) في أحد قوله اه (٢) وهي شيء واحد ليس بعلم اه غيب هافع والتخصيص فرع العموم اه زركشى على الجمع (٣) قال ابو زرعة في شرح الجمع ما لفظه وكلام القاضي عبد الوهاب يدل على جريان الخلاف في الفعل القاصر ايضاً وهذا يخالف لكلام الامام والغزالي والآمدي وغيرهم اه

الشيخ رحمه الله تعالى في شرحه لان الظاهر في المحذوف انه مقدر في نظم الكلام لاحتياج الفعل اليه اما التوقف فهمه عليه كالمفعول به او لانه من ضرورته كالزمان والمكان او لان الغالب في الفعل وقوعه به كالسبب والآلة فهو كالملقوظ به وكما انه لولفظه به طالما كان الفعل عامافيه فكذلك مع حذفه (قوله) محل وفاق في انه لا يقبل التخصيص بالنية لان غير المفعول به من سائر المتعلقةات من الزمان والمكان عند عدم الذكر من قبيل المحذوف دون المقدر فلا يكون بمنزلة عام ملقوظ قابل للتخصيص ذكره في شرح المختصر وحواشيه وادعوا بالوفاق على ذلك وفي شرح الفصول للشيخ العلامة ان حجة الغزالي في عدم عمومها في غير المنعول به ان الفعل يعقل بدونه فبجوز ان

(قوله) فلا يكون ظاهراً في العموم، يقال هو عام بالنظر الى شموله لمفعولاته والتخصيص قرينة الخ وكونه من قبيل الاشتراك بالنظر الى ما يمتله من الحذف والتقدير فينظر اه ح عن خط شيخه

لا يخطر بالبال اصلا وان كان لا ينفك عنه في الواقع فلا يكون كالمذكور (قوله) فان بعض الشافعية ذكره في شرح الجمع عن عبد الوهاب (قوله) فقبل ، اي قبل تخصيصه ﴿ ٢٣٢ ﴾ (قوله) الفعل الاصطلاحي ، يعني ليس المراد الفعل المقابل للقول بل

فان بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص في الازمنة والامكنة ونقل في ذلك لصا للشافعي (١) رحمه الله تعالى (واما نحو لا آكل اكلا) (٢) وان اكلت اكلا (فقابل) للتخصيص بالنية (اتفاقا) واستبعدت التفرقة بين هذا وبين ما تقدم لان مفهومهما متحد لا يختلف الا بالتأكيد وعدمه والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وفرق بعضهم بأن المفعول المطلق متعلق للفعل كغيره من المتعلقات فكما انه اذا قل والله لا اكلت تمرا ولا صمت يوما ولا دخلت دارا يصح منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلا بخلافه اذا حذف المتعلقات فان الفعل لا اشعار له بشيء منها وبعضهم بأن اكلا فيه تنكير صريح (٣) وقد يقصد به تدم التعيين لما هو متعين مخصوص في نفسه نحو رأيت رجلا وهو متعين عند المتكلم لكنه لا يتعرض له في تعبيره فاذا فسر بذلك وخص بأكل التمر كان تعيينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا آكل فانه لنفي الحقيقة وتخصيصه تفسيره له بما لا يحتمله ،

مسئلة الاكثرون على أن الفعل الاصطلاحي المثبت الدال على ما يقابل

القول لا تفيد حكاية العموم فاذا (لا عموم لمثل صلي) داخل الكعبة (وكان يجمع) بين الظهر والعصر (في اقسامهما) فلا يعم الاول الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتأخير (اذ لا يشهد اللفظ) بحسب الوضع (باكثر من صلاة وجمع مخصوص) فلا يمكن تعيين أحد القسمين الا بدليل لانه ليس في نفس وقوع الفعل المدلول عليه بالصيغة ما يدل على وقوعها معاً بل وقوع احدهما والتعيين الى الدليل (٤) (وفهم الاستمرار من كان) كما نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال قولنا كان يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجا تفسيره ان تجعل اسم الفاعل مستحقاً

(١) ذكره الأسنوي في شرح نهج البيضاوي اه (٢) قد يقال أن التأكيد بالمصدر مع حذف المفعول الذي ذكره تأسيس قرينة على قصد الحقيقة الاكل لانه لو لم يقصد الحقيقة لما ذكر ما يكون مؤكداً وحذف ما يكون مؤسماً بخلاف ما اذا لم يؤكد فلا قرينة اه من خط قال فيه اه شيخنا (٣) وانما قيد التنكير بالصريح لان المصدر الذي في ضمن الفعل ايضا فيه تنكير لكن تنكيره ليس صريحا فلا يجوز تخصيصه بمصدر معين بالنية لعدم احتمال اللفظ له اه ابهرى (٤) فالصلاة الواقعة داخل الكعبة يحتمل ان تكون فرضاً او نفلاً لكنها انما تقع على احد الوجهين دون الآخر فلا تتمهما لامتناع وقوعها على جهتي الفرض والنفل اه حلى

الاصطلاحي مثل صلى (قوله) في اقسامهما ، اراد المؤلف عليه السلام بهذا التقسيم ما يكون بالذات وبالاختبار فلذا اقتصر المؤلف عليه السلام على ذكر الاقسام ولم يذكر العموم بالنظر الى الزمان لدخولها في الاقسام الاعتبارية (قوله) اذ لا يشهد اللفظ اي لفظ الفعل فقط لا المجموع لانه سيأتي ان كان يجمع يفهم منه الاستمرار فيفيد عموم الزمان (قوله) باكثر من صلاة ، اي واحدة وجمع واحد ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضاً ونفلاً والجمع الواحد في الوقتين (قوله) مخصوص ، ظاهره انه صفة للجمع والاولى انه صفة للصلاة والجمع بتقدير مخصوص احدهما فالصلاة مخصوصة بكونها فرضاً او نفلاً والجمع بكونه تقديماً او تأخيراً (قوله) فلا يمكن تعيين احد القسمين الخ ، الاظهر ان يقال فلا عموم اذ ليس في اللفظ ما يدل على وقوعها معاً بل وقوع احدهما ولا يمكن تعيين احد القسمين الخ (قوله) احد القسمين في كل من الطرفين ، اي الفرض او النفل والتقديم او التأخير (قوله) تفسيره خير لقولنا ومجموع الكلام مقول قال وضمير تفسيره لقولنا وضمير ان تجعل بصيغة المعلوم للفظ كان واسم

الفاعل مفعول نجعل وقوله وتعمل معطوف على تجعل فاعله ضمير كان ولفظ من حرف جر وضمير انه لاسم الفاعل يفيد في الثاني عموم

(قوله) بتقدير مخصوص احدهما ، الظاهر كل واحد منهما اه ح عن خط شيخه

للوجود في الماضي من الزمان ويجعل من بعد انه يقتضي وجوداً دائماً في الماضي من الزمان (١) واذافهم الاستمرار منه فالأقرب أنه (يفيد في الثاني) وهو أن يجمع (عموم الأزمان) وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك لأن افترض أنه عدل عارف فيجمع جمع التقديم والتأخير والجمع في سفر النسك وغيره قيل ومنشأ الخلاف في هذا الطرف من هذه المسئلة أن كان هل تقتضي التكرار أولاً، وبالأول جزم القاضي أبو بكر فقال أن قول الراوي كان يُفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره قال تعالى «وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة» أي يداوم على ذلك، وكذا قال القاضي أبو الطيب من الشافعية وجرى عليه ابن الحاجب إلا أنه قال مامعناه أنه لا يلزم من التكرار العموم واختار في الحصول الثاني (٢) فإن دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد أنها تدل على التكرار كثيراً كما يقال كان فلان يقري الضيف ومنه كان النبي ﷺ أجود الناس الحديث (٣)، وتجيء لجرد الفعل من غير تكرار قليلاً نحو كان النبي ﷺ يقف بعرفات عند الصخرات، وقول عائشة كنت أطيّب النبي ﷺ لحله وحرمة (٤) ولم يقع وقوفه بعرفة واحرامه وعائشة معه المرأة، ومنه ما في سنن أبي داود بسند صحيح عن عروة عن عائشة وهي تذكر شأن خير كان النبي ﷺ يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود خيبر فيخرجون النخل فهذا لا يمكن فيه التكرار لأن خير كان سنة سبع وعبد الله بن رواحة قتل في غزوة مؤتة (٥) سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد، (٦) وقد تحصل من جميع ما ذكرناه غير ما في الحصول شياع أفادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل عنه من غير قرينة

الازمان لو قيل الاستمرار يفيد وقوع احد الجمع مستمراً أما التقديم او التأخير لا عموم الجمعين فلا يعم الازمان لم يكن بعيداً وهذا نستقيم عبارة المؤلف عليه السلام من غير قصر على الفعل فقط فتأمل (قوله) يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل، ذكر في الحواشي أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المضي اذ لو قيل كان قد جمع لم يفهم التكرار فالمداومة في قوله تعالى وكان يأمر من لفظ المضارع لا من كان (قوله) إلا أنه قال مامعناه أنه لا يلزم من التكرار العموم لم يظهر لي هذا من كلامه والله أعلم (قوله) وقال ابن دقيق العيد ذكره في شرح العمدة (قوله) قليلاً قد يقال ذلك مجازاً لقريئة فينظر وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا في آخر الكلام بقوله فلا يعدل عنه من غير قرينة

(قوله) لا عموم الأزمان الخ، وتقرير عموم الأزمان عند من يقول به كالمؤلف عليه السلام أن مثل قوله كان يجمع بين الصلاتين يعم كل وقت يصاح للجمع فيشمل جمع التقديم والتأخير هكذا قرره في القواصل اه عن خط السيد احمد بن الحسن بن اسحق (قوله) وبهذا تستقيم إلى قوله فتأمل هو نسخة اه

(١) وهذا صريح في أن كان تقتضي الاستمرار ولا يفهم الانقطاع الا من دليل خارج اه جواهر (٢) صح في الحصول أنها لا تقتضي عرفاً ولا لغة وقال عبد الجبار تقتضي في العرف أنه لا يقال في العرف كان فلان يتجه إذا تخرج مرة اه من شرح أبي زرعة (٣) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل عليه السلام وكان جبريل عليه السلام يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن فلرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أجود بالخير من الرياح الرسالة (٤) الحرم بضم الحاء وسكون الراء اه نهاية (٥) في القاموس مؤتة بالضم موضع يشارك الشام قتل فيه جعفر بن أبي طالب وفيه كان تعمل السيوف اه (٦) وفي المنتقى في باب جواز مصالحة المشركين على المال وإن كان مجبوراً أخرجه عن ابن عمر رضي الله عنه البخاري بطوله وفيه وكان عبد الله بن رواحة يأتهم في كل عام فيخرجون عابهم بقوله في كل عام يشكل مع ما ذكره الحافظ ابن دقيق العيد فينظر فيه اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (*) في شرح الفية البرماوى بعد حكاية هذا الكلام من قوله قيل ومنشأ الخلاف ما لفظه واعلم أن هذا الخلاف غير خلاف النجاة في أن كان هل تدل على الانقطاع أولاً واختار ابن مالك

مسئلة في بيان ان الشارع اذا علق حكماً على علة منصوصة نحو ان يقول
 حرمت السكر لكونه حلواً (١) هل يعم الحكم وهو الحرمة في المثال أين ما وجدت
 العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان الحكم (العلق على علة)
 منصوصة (يعم قياساً) شرعياً لا لغة (وقيل) أنه يعم بالصيغة (لغة) وكلام الشافعي
 انه يعم ولم يبين وجه العموم فقيل أراد من جهة اللغة وقيل من جهة القياس فكلامه
 محمول على القولين (وقيل) أنه (لا يعم) لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني (٢)
 (لنا) في عموم (استقلال العلة ظاهراً) فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت
 لثبوت وجود التعبد بالقياس (و) لنا في ان عمومه ليس بالصيغة انه (لو عم) لغة
 (لاقتضى) قول القائل (اعتقت غاماً لسواده عتق كل اسود) من عبده لانه بمثابة
 اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله (واتحاد مفهوم
 حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر ممنوع) اشارة الى شبهة القائل بعمومه لغة
 وجوابها وتقريرها انه لا فرق بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في
 العرف والمفهوم واحد، والثاني يدل على تحريم كل مسكر بالصيغة فكذلك الاول،
 وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص بالخمر صيغة والثاني
 عام لكل مسكر وان أراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم ينفعه لان ذلك بالقياس الشرعي
 ولا يلزم منه كونه بالصيغة لان عموم القياس متوقف على أدلة تتبع القياس (٣) وعموم
 الصيغة لا يتوقف على ذلك فافتراقاً، وقوله (واحتمال جزئية العلة لا يدفع الظهور)
 اشارة الى شبهة الباقلاني (٤) وجوابها، وتقريرها انه يحتمل ان تكون العلة في قوله
 حرمت الخمر لاسكارها خصوصية المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله والمسكر
 في قتلى احد زملوهم يكومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دماً يحتمل ان

(قوله) أدلة تتبع القياس لعله اراد
 أدلة ثبوت القياس وحجية

الثاني ورجح ابو حيان الاول وانما قلنا انه غيره لانه لا يلزم من التكرار عدم الانقطاع فقد
 يتكرر الشيء ثم ينقطع نعم يلزم بالضرورة من عدم الانقطاع التكرار لكن لا قائل به اه
 (١) ونظيره في الشرعيات لا تسوّه طيباً فانه يحشر ما بيناً اه جلال (٢) ان اراد من جهة الصيغة
 فسلم وان اراد من جهة المعنى قبل التعبد بالقياس فهذا مذهب ابن الحاجب وان اراد بعدم
 التعبد بالقياس فهو لا يأتي على اصله لانه يثبت القياس فلم يثبتته لكن من نقاة القياس اه
 من حاشية ابن ابي الخير رحمه الله (٣) ضبط في نسخة كما هنا بالمصدر المضاف وما في حاشية
 سيلان على هذه النسخة وفي نسخة بالفعل ونصب القياس وعليه ما نلفظه والمعنى ان أدلة عموم
 القياس متروكة على أدلة تتبع ثبوته اه من انظار سيلان (٤) قال ابن السبكي ومبنى الخلاف
 ان من اصل القاضي المذكور انه يطلب القطع فلذلك خالف هنا وفيما سيمر بك ان شاء الله
 والجمهور يكتفون بالظواهر في العمليات مطلقاً والباقلاني ممن لا ينكر الظهور ويعترف به هنا

(قوله) قبل النزاع لفظي ذكره ابن الحاجب (قوله) في الجملة ، أي ﴿ ٢٣٥ ﴾

سواء كان في محل النطق اولاً في

محل (قوله) قال به ، أي جعل
المفهوم عاماً ضرورة ان الحكم
ثبت في جميع ما سوى المنطوق
من الصور (قوله) لا حقيقي ،
عطف على لفظي (قوله) فلا يتصور
النفي ، أي نفى العموم من القائل به
أي بالنفي (قوله) فلا يتصور اثباته أي
العموم : إثبات الحكم ليس بالمنطوق
(قوله) الآن من يقول الخ ،
استدراك على اطلاق القول بأن
الخلافاً معنوي مبنى على ان العموم
من عوارض الالفاظ او ليس من
عوارضها ، حاصله انه معنوي
لا لانه مبنى على ذلك بل على ما
ذكره في شرح المختصر من ان
العموم ملحوظ بالمتكلم بمنزلة المعبر
عنه بصيغة عموم حتى يحتمل ان
يراد بها البعض او ليس ملحوظ
بل لازم عقلى يثبت تبعاً لمزومه
لا يتجزأ في الارادة فلا يحتمل
ان يراد البعض كما سبق في لا آكل
انه مما قدر له مفعول عام محتمل
ان يقصد به البعض او هو لنفي
حقيقة الإلا كل والمفعول محذوف
لا يحفظ فلا يتجزأ في الارادة
ذكره في شرح المختصر وحواشيه
فتحصل ان المؤلف عليه السلام
أشار الى ثلاثة اقوال ما ذكره بن
الحاجب من كون النزاع لفظياً
وكونه معنوياً مبنياً على ما ذكره
ونقله عن الغزالي وكونه معنوياً
مبنياً على ما ذكره شارح المختصر
(قوله) مسكوت عنه غير ملتفت
اليه ، ينظر هل يلزم من هذا نفي

(قوله) ينظر هل يلزم الخ ، الظاهر

تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتلي احد وتقرير الجواب أن هذا مجرد احتمال فلا
يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر الملل المنصوصة ،

مسئلة اختلف في عموم المفهوم فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالي رحمه الله
قيل النزاع لفظي (١) فنفسره (٢) بما يستغرق في محل النطق لم يقل به ومنفسره
بما يستغرق في الجملة قال به لاحقيتي لانه ان اريد ثبوت الحكم في جميع ما سوى
المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور النفي من القائل
به كالغزالي وان اريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور (٣) اثباته ، والحق انه حقيقي لما
ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا الافعال وهذا ما اراد بقوله
(الخلافاً في عموم المفهوم مبناه على الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني)
وهو ظاهر كلام المستصفي حيث قال من يقول بالمفهوم قد يظن ان المفهوم عموم ما
ويتمسك به (٤) وفيه نظر لان العموم لفظ تشابه دلالة بالاضافة الى مسميات فالمتمسك
بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكاة
فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى « ولا تقل
لهما اف » دل على تحريم الضرب لا بافظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا
ان العموم للالفاظ لا للمعاني والافعال انتهى (٥) الا ان من يقول بأن العموم من
عوارض الالفاظ خاصة ربما يقول بعموم المفهوم بناء على ان المفهوم ملحوظ يوجه اليه
القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما يقول بعدم عموم بناء على انه مسكوت عنه غير ملتفت
اليه قصداً اذ حصوله انما هو بتبعية لمزومه المنطوق (٦) كما قرر (٧) في مسألة لا آكل ،

لكن لا يكتفى به فاعرف هذا وليكن على ذكر منك اهمنه بالمعنى (١) ذكره ابن الحاجب وغيره اه
شرح تحرير (*) الصواب في توجيه جعل النزاع لفظياً ان يقال لا يترتب على هذا الخلاف
فائدة بالنظر الى اثبات الحكم تحليلاً وتحريماً لانه ان قيل في سائمة الغنم زكاة اقتضى ذلك عدم
الوجوب في كل معلوفة والا تقل به فعدم الوجوب ثابت بالاصل لعدم الدليل عليه فلم يتصور
ما يكون محلاً للخلاف اه من خط قال فيه اه شيخنا (٢) أي العام اه وقوله لم يقل به ضرورة انه
ليس في محل النطق على ما سيجي من ان المفهوم مادل لافي محل النطق اه جواهر (٣) والحاصل
ان الجميع اتفقوا على ان ثمة عمومًا وانما الثاني نفى ان يكون مستقداً بالمنطوق اه من افادة
السيد هاشم بن يحيى الشامي رحمه الله (٤) أي بعمومه وقوله وفيه نظر أي في ان له عمومًا
وقوله لان العموم أي لفظ العام لفظ أي صفة لفظ اه شرح تحرير (٥) وعلى هذا فالخلافاً
معنوي عايد الى قبول التخصيص وعدمه فلو قال في سائمة الغنم زكاة ودل دليل على ان
المعلوفة لتجارة فيها الزكاة فهو عند الجمهور تخصيص لعموم المفهوم المتناول لجميع صور المسكوت
عنه وعند النزائي ليس بتخصيص لانه فرع العموم وهو ملتفت في المفهوم فلا اخراج اه شرح
جفاف (٦) لا لتعرض اللفظ له اه ابهرى (٧) حيث بنى على انه اذا كان المفعول محذوفاً لا يحفظ

مسئلة اختلاف في عموم خطاب الرسول ﷺ بمثل قوله تعالى «يا ايها

الزمل قم الليل ، لئن اشركت ليجنن عملك ، يا ايها النبي اتق الله » هل يعم الامة ام لا ، فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان (الخطاب الخاص بالرسول) كما مثلناه (لا يتناول الامة) بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس لهم عليه او نص أو اجماع يوجب التشريك اما مطلقاً أو في ذلك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد ورحمهما الله تعالى الى انه يعم الا بدليل يدل على الفرق ، احتج الاولون بقوله (لانه خطاب مفرد) (١) يعني ان كل من عرف اللسان يقطع بأن مثله وضع لخطاب المفرد (٢) لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبده بخطاب يخصه امراً للمباشرين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر الواحد المعين مصلحة في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في حق غيره كما في اوامر الطبيب للمرضى ولهذا خص النبي ﷺ باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها غيره ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكمة

اللفظ وعبارة شرح المختصر او غير ملحوظ بل حصل بالالتزام تبعاً لثبوت لزومه (قوله) ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبده الخ ، قد يقال لا سواء فان الرسول ميسلغ

انه لا يلزم وقد اشار الى هذا المؤلف عليه السلام بقوله قصداً اح ح عن خط شيخة (قوله) قد يقال لا سواء الخ ، يقال وان ظهر عدم التسوية فلا يفيد في المقصود وهو عموم اللفظ اح ح عن خط شيخة.

عند الذكر فلا عموم له ولا يتجزأ بحسب الارادة اه (١) في فصول البدائع لهم اولا ان مثله موضوع لخطاب المفرد قلنا غير محل النزاع اذ لا نزاع في عدم وضعه له وثانياً لو عم لجاز اخراج غير المذكور تخصيصاً بعمومه ولا قائل به قلنا قد يقع التخصيص في العام عرفاً كاخراج غير الوطء من النظر وغيره من الاستمتاع المرادة عرفاً في حرمت عليكم أمهاتكم اه (٢) لنا ان مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة اه وقد يقال ان عدم تناول لغة لا ينافي في العموم لجواز ان يتناول خطاب المفرد الغير عرفاً فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعاً واشياء اه قسطاس ومثل معناه في العضد قال صاحب جواهر التحقيق ما قلناه ولقائل ان يقول هذا الاعتراض انما يرد على المصنف لو كان محل النزاع مجرد تناول وانه ممنوع بل ليس النزاع الا في تناول اللغوى كما يدل عليه ظاهر كلام المصنف حيث ذكر في الدليل الاول للمذهب المختار ان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة وذكر في دليل الخصم انه اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدى ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه مع فعله ان الخصم يدعي تناول اللغوى والفهم اللغوى واذا كان محل النزاع تناول اللغوى لا يرد الاعتراض المذكور على المصنف لان اثبات تناول العرفي بقرينة خارجية عرفية لا تنافي في عدم تناول اللغوى والتحقيق ان خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من حيث انه خطاب الرسول لا يستلزم تناول الامة ولا عدم تناولها بخصوصها لان خطاب الرسول تارة يتحقق مع تناول كما في الاحكام المشتركة بينه عليه الصلاة والسلام وبين امته وتارة يتحقق لامع تناوله الامة كما هو الواقع في خصايصه عليه الصلاة والسلام واذا كان كذلك لم يكن خطاب الرسول من حيث هو خطاب الرسول مستلزماً للتناول بخصوصه والا لا تمتنع تحققه مع عدم تناول لا استحالة اجتماع عين الملزوم مع تقيض اللازم وكذا لم يكن مستلزماً لعدم تناول بخصوصه والا لا تمتنع اجتماعه مع تناول فلو ان تناول او عدم تناول بخصوصهما لا يفهم من نفس

في المقصود يمنع التثريب في الحكم الا أن يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ يكون مستنداً الى ذلك الدليل لا الى الخطاب الخاص بمحل التنصيص (وفهم دخول الاتباع من مثل اركب المناجزة العدو لمن يقتدى به بقرينة توقف الغرض على المشاركة) اشارة الى شبهة المخالف وجوابها: وتقريرها ان يقال نحن ماندي ان خطاب المفرد مطلقاً يتناول الغير بل المدعى ان خطاب من هو مقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه فاذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب المناجزة العدو (١) او افتتح البلدة القلانية فهم منه ان الامر له ولا تبعه معه وكذلك يقال أنه كسر وفتح والمراد هو مع الاتباع لانهم الذين كسروا وفتحوا لا هو وحده، وتقرير الجواب أن ذلك انما فهم بقرينة وهي كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما موقوفاً على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول (٢) ونحوه مما لا يتوقف على مشاركة الامة له، واعلم ان الذي تقرر في اصول الحنفية ان امر من له منصب الاقتداء (٣) اما ان يشتمل على قرينة العموم كالامر بما يتوقف على معاونة الاتباع كفتح البلاد ولا كلام في عمومه، واما أن يشتمل على قرينة الخصوص كالامر بالامور السرية (٤) ولا كلام في خصوصه واما ان لا يشتمل على شيء منها كالامر بالاداب ومحاسن الاخلاق ومثل هذا النزاع في عمومه الامة بدليل شرعي مشترك (٥) مطلق او فيه (٦) خاصة كقياس لهم عليه أو نص او اجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع في فهم العموم منه من جهة العرف هذا كلامهم ومنه يعلم أن تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم متمسكات اخر منها أن الامر لمن له منصب الاقتداء بأمر ما مفهم للامر له ولا تباعه عرفاً ولو لم يكن للتخاطبان به من التشريعة ومنها ان قوله تعالى «يا ايها النبي اذا ظلمتم النساء» نداء له وامر الكل فكما جاز تخصيصه بالنداء عند امر الكل جاز تخصيصه بالامر عند امر الكل ومنها قوله تعالى «لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم» حيث أخبر ان الاباحة له تشمل الاباحة للامة

(قوله) في المقصود، من شرع الحكم
(قوله) او فيه، اي في خصوص
الحكم المستفاد من الامر بالاداب
وقوله كقياس لهم عليه ينافي
الدليل ولا في عدم عمومه عطف
على لا نزاع في عمومه (قوله) ان
تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج
عن محل النزاع لان الشبهة مبنية
على ان العموم فهم من القرينة وهي
كونه مما يتوقف على معاونة الاتباع
ولا نزاع فيه وجواباً مبني على انه
ليس بوضع الصيغة لذلك لغة
ولا نزاع فيه (قوله) فكما جاز
تخصيصه بالنداء، يبنى والمراد
الكل

الخطاب وانما يفهم احدهما بخصوصه بقرينة خارجة من نفس الخطاب سواء كانت تلك القرينة الخارجية عرفية او غير عرفية من قياس او دليل منفصل او غير ذلك والى هذا أشار المصنف بقوله وليس بعام الا بدليل من قياس او غيره فالقرينة العرفية داخلة تحت الغير اه جوابه التحقيق والله اعلم (١) بالجيم والراء وبالحاء والراء المهملتين المقتاتة اه شرح تحرير (٢) في قم اليل اه (٣) يعني انه يقتدى به طائفة كالامير لجنده واتباعه اه عضد (٤) وفي نسخة باه ور السرية وفي فصول البدائع مثل ما في الكتاب اه (٥) يعني الدليل بين ذلك الحكم وبين غيره من سائر الاحكام اه (٦) عطف على مشترك والضمير لمثل هذا أي او دليل ثابت فيه خاصة

في ترويج ازواج الادعياء ، (١) ومنها قوله تعالى خالصة لك ونافلة لك فلو كان الاختصاص مستفاداً من نفس الخطاب لكان ذلك غير مفيد (٢) ، والجواب عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع ، وعن الثاني بأن ذكر النبي عليه الصلاة والسلام بالنداء اولا للتشريف والخطاب بالامر للجميع لا أن النداء للجميع على ان في الآية ما يدل على ان خطابه ليس خطاباً للامة والا لما احتجج الى قوله « اذا طلقتم النساء فطلقوهن » (٣) لكون اذا طلقت فطلقن كافياً بالامة مع مناسبتها لما قبله ومنه يؤخذ الجواب عن الثالث وعن الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم (٤) وفائدته انه لا يلحق الامة به قياساً كما كانت تلحق به من دون زيادة خالصة لك ونافلة لك عليه (ونحوه خطابه لواحد) يعني أنه اختلف في خطاب الرسول ﷺ لواحد هل يكون خطاباً لسائر الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص به ﷺ والمختار وعليه الاكثر ان لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة (٥) وذهبت الحنابلة وجماعة من الناس الى عمومه فان جعلوا عمومه بالضيعة أو بالعرف فقد ابعدوا وان جعلوه بالقياس أو بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (٦) فلا خلاف ، لنا انا نقطع بأنه لم يوضع للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفاً وقد استدلل بأنه يلزم عدم فائدة مثل قوله ﷺ فيما رواه النسائي من حديث امية (٧) بنت رقيقة ماقولي لامرأة واحدة الا كقولي لمائة امرأة ورواه الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امرأة

(قوله) خالصة لك بعد قوله يا ايها النبي انا احلنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الى قوله ان أراد النبي ان يستنكحها خالصة لك (قوله) ونافلة لك بعد قوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك (قوله) والا لما احتجج الى قوله طلقتم ، قد يقال جيء به بيانا لمعناه ودفعاً للاحتمال (قوله) عليه ، متعلق بزيادة والضمير للخطاب اه

يعني لا مشترك مطلق اه والله اعلم (١) لا تزوج زينب كما فهم اه فصول بدايع (٢) لان الاختصاص والخصوص على تقدير عدم العموم ثابت بالخطاب الخاص اه شرح تحرير (*) واللازم باطل لا متناع اللغو في كلامه تعالى اه عضد (٣) لقائل ان يقول اني بخطاب الجمع لمنع احتمال الخصوص اه (٤) عبارة فصول البدايع ورابعاً قوله تعالى خالصة لك ونافلة لك ، قيل يجوز ان يكون لقطع احتمال العموم حتى لا تقاس الامة عليه لا لقطع العموم المفهوم ، قلنا خلاف الظاهر لان ظاهر التخصيص دفع العموم لادفع احتمال اه (٥) أخرج مسلم عن علي بن أبي طالب قال نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن القراءة في الركوع والسجود ولا أقول نهاكم اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) حديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يعرف بهذا اللفظ وسئل عنه الزبي والذهبي فقالا ذلك يعني لا يعرف الخ ، نعم معناه ثابت روى الترمذي والنسائي من حديث مالك بن محمد بن المنكدر عن أمية بنت رقيقة قالت اتينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في نساء من المهاجرات ببايعه فقال اني لا اصافح النساء وما قولي لامرأة الا كقولي لمائة امرأة وقال الترمذي حسن صحيح اه من شرح النية البرماوى من العموم (٧) في تقريب التهذيب امية بنت رقيقة بالتصغير فيها اه (*) كذا في النسخ ولم يرو النسائي ولا أهل السنن امرأة تعرف بامية بنت رقيقة انما روى الامية بنت رقيقة بالتصغير فيها ورقية براء مهمله وقافين بينهما مشاة تحتية واخر الحروف تاء

كقولي لامرأة واحدة وقال حسن صحيح ورواه احمد في مسنده لان ما يتضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته ، وقد اجيب بأن فائدته رفع الهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر مختلف فيه لا قطعي متفق عليه ، قالوا قال تعالى « وما ارسلناك الا كافة للناس » وقال ﷺ اعطيت خمسا لم يعط من احد من الانبياء قبلي كان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى كل امة واحدا (١) الحديث وذلك يدل على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة عامة ، قلنا لانسلم دلائلها على تعميم كل حكم ليكل مكلف فان فساده ظاهر بل معنا التعميم انه يبعث ليعرف كل احد من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض ما يختص به من الاحكام لان الكل للكل ، قالوا نحن نعلم قطعاً ان الصحابة كانوا يحكمون على الكل بما حكم به النبي ﷺ على البعض كضربهم الجزية على كل مجوسي لضربه الجزية على مجوس هجر وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعاً قلنا لانسلم أنهم حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب لجواز أن يكون بالقياس أو بالنصوص الدالة على التعميم ، قالوا لو لم يقد العموم لم يكن لقوله عليه الصلاة والسلام لابي بردة (٢) في التضيحية بالجذعة ولا تجزي

وامية هذه اسم ايها عبد الله بن نجاد بنون وجيم صحابة لها أحاديث روت عنها ابتها حكيمة وغيرها اه عبد القادر بن احمد (١) استشكل بنوح عليه السلام فانه اغرق اهل الارض بدعوته ولولا انه مبعوث اليهم لما وقع ذلك وقد يجب منع الملازمة ونعم اجوبة أخرى ذكرتها في التوشيح اه من شرح مسلم للسيوطي رحمه الله تعالى في المواهب اللدنية واجيب بجواز ان يكون غيره ارسل اليهم في اثناء مدة نوح وعلم بانهم لم يؤمنوا فدعا على من لم يؤمن من قومه وغيرهم فاجيب وهذا جواب حسن لكنه لم ينقل انه نبي في زمن نوح غيره ويحتمل ان يكون معنى الخصوصية بمعنى خصوصية عموم الرسالة لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك بقاء شريعته الى يوم القيامة ونوح وغيره بصدد ان يبعث في زمانه او بعده نبي فينسخ بعض شريعته اه واقول في الجواب الاخير أيضاً نظر فان حاصله ان الخصوصية ليس عموم الرسالة فقط بل هو مع عدم تطرق النسخ الى شريعته صلى الله عليه وآله وسلم وهذا قد عُد في بعض الاحاديث خصوصية على حياها كما عُد عموم الرسالة خصوصية على حياها ففي صحيح مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعاً فضلت على الانبياء بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب وجعت لي الارض طهوراً ومسجداً وارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون فختم النبيين به هو عين عدم تطرق النسخ الى شريعته وقد عُد مستقلاً على وجه يمنع ان يكون جزءاً بخصوصه على ان هذا الحديث قد سبق للقسطاني بهذا اللفظ والله اعلم اه من انظار المولى ختام المحققين زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم بن محمد قدس سره هذا ان كان مراده ان الخصوصية المجموع وان كان مراده انه ليس المراد بعموم الرسالة الا بقاء الشريعة حتى لا يستشكل بنوح فينتجه عليه أيضاً ما ذكر اتجاه ظاهر اه منه والله اعلم (٢) قال صاحب الفائق قال صلى الله عليه وآله وسلم لابي بردة بن نيار في الجذعة التي امره ان يضحي بها ولا تجزي عن احد بعدك أي لا تؤدي عنه الواجب ولا تقضيه من قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئاً قال الامام محي السنة جزي

(قوله) البتة يصح إطلاقها على

كما وقع لبعض الناظرين (قوله)
ولا نزاع في أنها لا تتناول النساء
لكن سيأتي في آخر المسئلة ذكر
الخلافا فيما ذكره وذكر الخلاف

أيضاً ابن الحاجب وصاحب الفصول
لا يقال الخلاف مع تذكير الضمير
فعله أراد هنا بعدم الخلاف حيث
لم يذكر لانا نقول الخلاف في
شمولها في من وما ومع تذكير
الضمير العائد وأما مع تأنيته فلا
عموم قال في الفصول وقيل لا يدخل
فيه المؤنث إلا بدليل قال في شرح
الفصول للشيخ العلامة رحمه الله
قيل لأن من وإن لم تكن لها علامة
تأنيث تفصل لكن يعرف ذلك
بتأنيث الفعل الواقع بعدها وتذكيره
نحو من فعل كذا ومن فعلت

وضمف بأنه يصح تذكير الفعل وتأنيثه
مراعاة لفظها نارة ولمعناها أخرى
قال تعالى ومن يقنت منكن لله
ورسوله وتعمل صالحاً توفها أجرها
فذكر الفعل أولاً ثم الله والخطاب
فيهما للأنثى ولأن تأنيثه للمذكر
منان وجمعه منون قال «اتواناري
فقلت منون أنم» وللمؤنث منتان
ويقال أيضاً في مؤنثه منة ثم قال
واجب بان ذلك كله أن ثبت فهو
شاذ نادر وذكر بعضهم فروفا
بناها على هذا الاصل منها أن

(قوله) وأما مع تأنيته فلا عموم،
يمكن أن يكون مراده بالاتفاق
مع عدم ذكر العائد أصلاً نحو الله
من في السموات وأكرم من ضرب
ونحوها أحسن بن يحيى الكبسي من
خط حفيد مؤلف الروض النضير

﴿٢٤٠﴾ المذكور، هكذا في الحواشي والمضى واضح فلا حاجة لتأويله

عن أحد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة قلنا لأنسلم الملازمة إذا
فأثدته فهي احتمال التثريك بالقياس،

مسئلة اختلف في اللفظ (الموضوع للمذكرين صيغة) كالمسلمين وفعلوا

هل يدخل فيه الأنثى (١) ظاهراً أم لا وتحرير محل النزاع أن الصيغة التي يصح إطلاقها
على الذكور خاصة قد تكون موضوعاً بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال
ولانزاع في أنها لا تاول النساء (٢) وقد تكون موضوعاً لما هو أعم مثل الناس
ومن وما ولانزاع في أنها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعاً لها
وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الأكثرون إلى أنه (لا يدخل
فيه النساء ظاهراً) فيحتاج في دخولهن إلى القرينة (٣) وذهبت الحنابلة وبعض
الحنفية وابن داود وشذوذ (٤) من الناس إلى دخولهن فيه ظاهراً والمختار الأول (لإجماع
أهل المدينة) فيما حررناه (على أنه جمع المذكر) وهو لتضعيف المفرد بالإجماع
والمفرد (٥) مذكر (و) من الأدلة على ذلك (قصة أم سلمة) حيث قالت
يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القرآن (٦) كما يذكر الرجال فأنزل الله سبحانه وتعالى

عن هذا الأمر ويجزيك عن هذا الأمر الأقل أي يقضى وينوب وهو بلا همز فإذا كان بمعنى
الكفاية قلت جزءاً عنى وأجزاء عنى بالهمزة وأبو بردة شهد العقبة الثانية وبدراً وأحد
وسائر المشاهد وكانت مع راية بني حارثة يوم الفتح توفي أول أيام معاوية بعد شهوده مع علي
رضي الله عنه حروبه كلها له من حاشية سعد الدين قدس سره (*) وقد جمع البيهقي في يمين من
الشعر من خصص بذبح الجذعة في الضحية يقال -

لقد خصص الرحمن حقاً جماعة بذبح عناق في الضحية تقبل

أبو بردة منهم وزيد بن خالد كذا عقبة نجل لعامر يقبل

(١) سكتوا عن الختاني هل يدخلان في خطاب المذكر أو المؤنث والظاهر من تصرف التمتع
دخولهن في خطاب النساء في التغليب والرجال في التخفيف وربنا أخرجنا عن القسمين وقد
أفرد أحكام الختاني بالتصنيف أم من شرح الفية البرماوى (٢) ولا يخالف هذا ما سيأتي من
ذكر الخلاف في من وما لأن الخلاف مع تذكير العايد أم سعد (٣) كما لا يدخل الرجال في لفظ
المؤنث إلا بدليل أم شرح الفية البرماوى (٤) قوله وشذوذ من الناس في الآيات البيئات ما نقله
قال شيخنا الشهاب هو مصدر بمعنى اسم الفاعل والاحسن أنه جمع شاذ كسجود جمع ساجد أم
وتقدم أنه يجوز بقاءه على المصدرية مع حذف المضاف أي لدى شذوذ وإن جمع فاعل على
فعل مقصور على الجماع أم من الآيات من بحث التخصيص (٥) اتفاقاً إذ لا نزاع في أن مثل
مسلم وفعل وافعل للمذكر خاصة أم سعد الدين والله أعلم (٦) وكذا في شرح البرماوى وفي
مختصر النتهى والمضد عن أم سلمة أنها قالت يا رسول الله أن النساء قان ما ترى الله ذكر إلا
الرجال فأنزل الله الخ (*) في شرح جفاف على الغاية، أنها قالت يا رسول الله ما ترى الله ذكر
إلا الرجال ففت ذكروهن بطريق الحصر الدالة على أنه تعالى لم يذكرهن بالاستقلال ولا

المرتدة هل تقتل بناء على أنها هل
دخلت في قوله صلى الله عليه وآله
وسلم من بدل دينه فقتلوه أم لا
الاصح نعم، ومنها اذا قتلت المرأة
هل لها السبب الاصح نعم لعموم
من قتل فتيلة فله سلبه، ومنها اذا
نظرت في بيت بغير اذن صاحبه
فلاصح انها تهدر كالرجل لعموم
قوله صلى الله عليه وآله وسلم من
اطلع على دار قوم بغير اذنهم الحديث
(قوله) لما صدق نفيين يحتمل ان
يكون نفيين مضافا الى الفاعل قال
السعد لكن الانسب بصدر
الكلام ان يكون الى المفعول اي
ولما صدق نفي ام سامة ذكرهن
(قوله) كما دخل نساء بني اسرائيل
كذا في النسخ والاولى دخلت
(قوله) على تقدير كون الجمع
المذكور الخ يعني على قول المخالف
(قوله) لما سبق، من كثرة المجاز
واستلزام النقل نسخ الاصل

(قوله) من اطلع على قوم
الخ، اخرج البخاري واحمد
والنسائي وغيرهم من اطلع في بيت
قوم بغير اذنهم فقد حل لهم ان
يفقتلوا عينه اه (قوله) والاولى
دخلت، ينظر فان حكم ظاهر الجمع
مطلقا حكم ظاهر غير الحقيقي تقول
جاءت الرجال والزيديات والمسلمات
بانبات التاء وجاء الرجال والزيديات
بحذفها كما عرف في كتب النحويين
فتأمل اه من خط السيد احمد بن
الحسن بن اسحق رحمه الله

« ان المسلمين والمسلمات » رواه النسائي في التفسير من السنن الكبير فنفت ذكرهن
مطلقاً (١) فلو كن داخلات لما صدق نفيهن فلم يجوز تقريره عليه الصلاة والسلام
لنفي، فان قيل يجوز ان يكون تقريره لفهمه من سؤال ام سامة ان مرادها من
عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقاً، قلنا
سؤال ام سامة صريح في عدم الذكر مطلقاً فلو ذكرن ولو تضمننا لما صح هذا
الاخبار على اطلاقه، سامنا ان السؤال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقاً بل كان لعدم
ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السؤال انما يتوجه لو كان الرجال مذكورين
بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهراً فيهما وللمخالف
شبهتان أشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله (والتغليب مجاز والا لزم الاشتراك)
وتقريرها ان المعروف عند اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما
باتفاق (٢) كما دخل نساء بني اسرائيل في « ادخلوا الباب سجداً » وحواء في
« اهبطوا بعنكم بعض عدو » مع آدم وابليس وتقرير الجواب انه انما يدل على ان
اطلاق ما هو للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور وانث تغليباً صحيح ولا نزاع
في صحة الاطلاق ولكنه على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهراً وفيه وقع النزاع،
فان قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل، قلنا لا نزاع في
انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك، والمجاز اولى منه
كما تقدم والقول بان الظهور معروف بالعرف ممنوع ولو سلم فالنقل الى العرف خلاف
الاصل والمجاز وان كان أيضاً خلاف الاصل اولى منه لما سبق وأشار الى الثانية بقوله
(والمشاركة في الاحكام بخارجي) (٣) وتقريرها ان يقال لو لم تدخل النساء في هذه
الصيغ لما شارك الرجال في الاحكام لنسبوت اكثرها بهذه الصيغ كما فيموا الصلاة
وآتوا الزكاة واللازم منتف بالاتفاق، وتقرير الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لما
شارك الرجال لما شارككنهم في الاحكام بذلك الخطاب فاللازمة مسامة ولكن
لا نسلم بطلان التالي لان المتفق عليه بطلان القول بعدم مشاركتهم على الاطلاق
للاقول بعدم مشاركتهم (٤) بذلك الخطاب فانه محل النزاع وان اردتم به لما شارككنهم
في الاحكام على الاطلاق فاللازمة ممنوعة لجواز ان تكون المشاركة بدليل

بالمشاركة للرجال وقرره صلى الله عليه وآله وسلم الخ اه منه وعلى هذه الرواية يندفع السؤال
الذي اشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله فان قيل الخ اه (١) وعبارة البرماوى في شرح الفيته
لجواز ان تريد ام سامة ما لنا لاننا ذكر صريحاً بالتنصيص اه والله اعلم (٢) ولو كانت الف امرأة
مع رجل اه سعد (٣) هو عموم البعثة اه من شرح الجلال على المختصر (٤) مضاف الى

خارجي (١) عن ذلك الخطاب من نص أو إجماع أو قياس والقول (٢) بأن الأصل عدم إخراج كلام على السند فلا يسمع وبأن الاستثناء فيما لا يشاركنهم فيه (٣) محتاج إليه غير مسلم فيما لم تقم فيه قرينة على دخولهم (ب)خلاف مالا فرق فيه بين المذكور والمؤث كمن وما فيهم المؤث وإن ذكر العائد إليه (على الأصح) (٤) من القولين وهو كلام الأكثرين وقيل أنه لا يعم المؤث ويعزى لبعض الخنفية وعزاه ابن الدهان النحوي للشافعي ، حجة الأكثرين الإجماع في من دخل داري فهو حر على عتق الاماء الداخلات ولولا الظهور لما أجمع عليه ،

مسئلة : اختلف (في الخطاب) الوارد من الشارع (بما يتناول العبيد)

من الالفاظ العامة (لغة) مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل يعمهم شرعاً ام لا (قيل لا يعمهم شرعاً) واليه ذهب الاقل (وقيل يعمهم) ان كان الخطاب (في حق الله تعالى) (٥) دون حقوق الادميين وهو اختيار ابني بكر الرازي من الخنفية (والصحيح) الذي عليه الجمهور انه يعم العبيد على (الاطلاق) من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق الادميين (لدخوله) اي العبد في الناس والمؤمنين لكونه منهم قطعاً (والرقية) التي فيه وهي كونه عبداً (لاتصلح مانعاً) لذلك فتمد تحقق مقتضى وهو تناول اللغوي وعدم المانع فلا يخرج الابن خارج ، للاقلين شهبان أشار الى الاولى وجوابها بقوله (ولا يناقض صرف منافعه الى السيد لانه في غير تضايق العبادات) وتوجيهها أن يقال ثبت بالإجماع صرف منافع العبد اعني الافعال التي تتعلق بها التكليف ويحصل بها الامتثال الى مهمات السيد وقضاء حوائجه فلو خوطب العبد نائياً بصرف تلك المنافع الى غير السيد لتناقض الخطابان فوجب ترك الظاهر (٦)

للمفعول اه (١) ولذلك لم يدخلن في الجهاد اه (٢) مبتدأ خبره غير مسلم اه (٣) أي في الحكم الذي لا يشاركنهم فيه كالجهاد والجمعة مثلاً وقوله محتاج اليه أي الاستثناء يعني لكون الصيغة عامة اه (٤) خلافاً لقوم في اختصاصه بالذكر اذا ذكر العايد فان قالوا كأن تذكره في دلالة على ان المراد من المذكور خاصة كتأنيته في دلالة على ان المراد بها المؤث خاصة فكأن قولنا من دخل الدار فهي حرة للمؤث فقط اتفاقاً كذا قولنا من دخل الدار فهو حر للمذكر فقط وتحرير هن ان ثبت فبدليل حاجي فلا يكون ظاهراً فيهما قلنا قياس تذكره على تأنيته قياس بلا جامع لوجود الفارق بأن تأنيته لا يكون الا باعتبار المعنى فهو نص في ان المراد بها المؤث خاصة بخلاف تذكره فانه محتمل لارادة اللفظ وحده وارادة المعنى واللفظ معاً والظاهر لا يقوى لمعارضة النص والاحتمال لا يقدر فيه فن اجل ذلك كان قولنا من دخل الدار فهي حرة للمؤث فقط لمطلان الظاهر بالنص على خلافه ومن دخل الدار فهو حر عام للمذكر والمؤث ظاهر فيهما ولا يقدر فيه الاحتمال اه من شرح السيد عبد الرحمن جعاف للغاية والله اعلم (٥) كالعبادات لالعامات اه شرح جلال على المختصر (٦) وهو دخوله في

(قوله) وبأن الاستثناء ، عطف على ان
الأصل اي والقول بأن الاستثناء فيما
لم يشاركنهم فيه كالجهاد والجمعة وهذا
إشارته الى شبهة المخالف أشار اليها
السند وحاصلها ان استثناء النساء
من بعض الاحكام كالجهاد والجمعة
يتوقف على دليل كالإجماع على عدم
الجهاد والجمعة ولولا دخولهن لم
يحتج الاستثناء الى دليل ولم يتوقف
عليه فاجاب المؤلف عليه السلام
بمنع الاحتياج الى الدليل فيما لم تقم
فيه قرينة على دخولهن كما في
المتنازع فيه فضمير اليه طأد الى
الدليل الخارجي (قوله) لدخوله
يعني العبد المدلول عليه بتقديم
ذكر العبيد وكان المؤلف عليه
السلام جمع ضمير العبيد في قوله
قيل لا يعمهم وقيل يعمهم ثم افرد
ها هنا للتفنن فقط

اتباعاً للاجماع ، وتوجيه الجواب بأن يقال لا نسلم صرف منافعه الى سيده
عموما بل قد استثنى من ذلك وقت تضايق العبادات حتى انه يجوز بل يجب عصيانه
لو ادت طاعته الى قوائها فلا يكون التعبد (١) بالعبادة مناقضاً لصرف منافعه الى
السيد ، نعم لو قالوا بوجوب الصرف حال التضايق لكان تناقضاً ولكنهم لم يقولوا
به ، والى الثانية وجوابها بقوله (وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة بخارج)
وتوجيهها أن يقال ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعة والخروج
والعمرة وغيرها من العمومات الواردة كصحة لليبوع والاقرار بالحقوق ولو كانت
الخطاب متناولاً له بعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه وتوجيه الجواب أن
يقال ان خروجه بدليل خارجي اقتضى خروجه وذلك كخروج المريض عن
عموم الصوم والجهاد والجمعة والمسافر عن الصوم والجمعة والحائض عنه (٢) وعن
الصلاة وذلك لا يدل على عدم تناول العمومات الدالة على وجوب الصوم والصلاة
والجهاد لهم اتفاقاً غاية انه خصص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم ، وأما
متمسك القائل بالتفصيل فتقريره ان دليل الاكثرين وهو تناول الغوي وشبهة
الافلين وهي الاجماع على صرف المنافع الى السيد تعارضاً في حقوق الادميين فترك
الظاهر (٣) اتباعاً للاجماع لافي حقوق الله تعالى لما قررناه من ان الصرف انما هو في غير
تضايق العبادات ، وجوابه اننا نسلم وجوب الصرف على الاطلاق انما يجب عند
الطلب (٤) لا عند عدم الطلب ولهذا جاز صرفها الى النفس فلا يكون الخطاب
بحقوق الادميين عند عدم الطلب مناقضاً لصرف الواجب مع الطلب ولو سلم حقوق
الادميين كحقوق الله تعالى في وجوب التقديم لها عند التضايق كما تقرر في الفروع (٥)

مسئلة (الاكثر) على أن (المتكلم داخل في عموم خطابه (٦) مطالباً (٧)

عموم الخطاب اه ساعد (١) كذا في العمد وفي كثير من النسخ العبد ويحتاج مع ذلك الى
تقدير مضاف بخلاف التعبد اه (٢) اي عن الصوم واما الجمعة فلا فائدة في سقوطها عنها بالحيف
لعدم وجوبها عليها اه (٣) وهو دخوله في عموم الخطاب اه ساعد (٤) يعني من السيد وقوله ولهذا
جاز صرفها الى المنافع الى النفس يعني نفس العبد وقوله عند عدم الطلب يعني من السيد ايضاً اه
(٥) من انه اذا خشى فوت الترم قدم القضاء على الصلاة اه من شرح جفاف على الغاية
(*) ليس على اطلاقه اه شامى (٦) في غتصر المنتهى والعمد في عموم متعلق خطابه وهو الحكم
الذي ورد فيه الكلام اه قسطاس (*) الذي ليس بصيغة الخطاب اه نظام فصول (٧) وهذا
فيما لم يكن اللفظ خاصاً بالمخاطبين مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله ينهاكم ان تحلفوا
بأيائكم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تستقبلوا القبلة بيديكم ولا غايط لان بيديكم المخاطبين
لا يتناول المتكلمين لغة ومن حكى فيه خلافاً فقد شذاه شرح غاية للسيد عبد الرحمن جفاف

سواء كان خبراً مثل « وهو بكل شيء عليم » (١) أو إنشاء مثل من اكرمك (٢) فأكرمه أو فلاتهنه ومنه قوله ﷺ بشر المشائين إلى المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمة وذلك لتناوله لغة يعني أنه وجد مقتضى وهو تناول المغوي فوجب تناوله له في التركيب وكونه متكلماً لا يصلح مانعاً لذلك (٣) (وقيل) أنه يدخل في عموم خطابه (غير الأمر) ومثله الناهي وهذا اختيار السبكي والبرماني وغيرهما من الشافعية وذلك (بعد أن يريد من قال لعبد من اكرمك فأكرمه نفسه) والجواب منع الاستبعاد ولو سلم فلقريئة كون المخاطب عبداً (وقيل لا) يدخل المتكلم في عموم خطابه (مطلقاً لمثل ذلك) يعني بعد أن يريد المخاطب بخطابه نفسه لا بقريئة وهو ممنوع وهذا القول الأخير قال الرافعي والنووي أنه الأصح عند أصحاب الشافعي وعزا أصحابنا في بعض (٤) مسائل الطلاق القول الأول عن أبي طالب والمؤيد بالله في أحد قوليه (٥) والقول الآخر عن القسم والمؤيد بالله في أحد القولين ،

مسئلة اختلف في (ماورد على لسانه ﷺ مما يتناوله لغة) من سائر

خطابات التكليف الواردة بالالفاظ العامة (كياهيادي) الذين آمنوا ان أرضي واسعة ، ياأيها الناس اهبدوا ربكم ، ياأيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان « هل يشمله أم لا واختار أنه (يشمله على الأصح) من الاقوال وهو قول (٦) الجمهور (للتناول) المغوي كما تقدم وهذا أحد الوجوه الذي احتج بها الجمهور (و) الوجه الثاني (فهم الصحابة إياه) أي الشمول له ﷺ (ولذلك كانوا يسألون) النبي ﷺ عن موجب التخصيص له (ان لم يفعل) بمقتضى العموم فيبين لهم وجه

(قوله) عن أبي طالب ، متعلق بعزا
على تضمينه معنى روي

(١) فإن اللفظ بعمومه يدل على أن كل شيء معلوم له وهو المراد من عموم متعلق الخطاب فيدخل فيه ذاته وصفاته لكونها من الأشياء اه فصول (٢) قوله مثل من اكرمك فأكرمه إذا اريد الخطاب العام المراد به كل أحد كما في إذا انت اكرمت الكريم ملكته البيت يقتضى دخوله فيه وقيل لا لقريئة ان الخطاب منه مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم بشر المشائين الخ اه فصول بدائع (*) فالتكلم بالأمر والنهي داخل في مفعول اكرمه ولا تنهيه اه قسطاس (٣) ولهم لزوم خالق الله تعالى نفسه في الله خالق كل شيء قلنا خص بقلا اه فصول بدائع والله اعلم (٤) وذلك لو وكل بعض نسائه بطلاقهن فقات من دخل الدار من نساء الرجل فهي طالق فتأمل اه منقولة (٥) ذكره في من وقف على الفقراء ثم افقر هل يصرف فيه من غلة الوقف وفي من قال من دخلت إمرأته داراً فهي طالق ثم دخلت هل تطلق أم لا اه (*) وهذا هو الذي اعتمدوه في الوقف فقالوا والفقراء لمن عداه أي لمن عدا الواقف قالوا لان التكلم لا يدخل في خطاب نفسه وقال المؤيد بالله في أحد قوليه أنه يدخل اه السيد عبد القادر ابن أحمد (٦) مختار أئمتنا والجمهور ان خطاب الله تعالى الوارد على لسان نبيه صلى الله عليه وآله

التخصيص ولولم يعقلوا (١) دخوله فيما اسرهم به لما سألوه عنه ولما عدل النبي ﷺ الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الامر ومنه ما روي انه ﷺ امر أصحابه بفسخ (٢) الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه بل اعتذر بقوله اني قلدت هدياً وروي أنه لو قال لو استقبلت من امرى ما استديرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة قال ذلك تطبيقاً لقلوب أصحابه وقال طائفة من الفقهاء والمتكلمين أنه لا يشمله مطلقاً محتجين بأنه ﷺ أمر أو مبلغ فإن كان آمراً فلا يكون مأموراً لأن الواحد لا يكون آمراً ومأموراً معاً بالخطاب الواحد لأن الأمر أعلى مرتبة من المأمور فلا بد من المغيرة وان كان مبلغاً فلا يكون مبلغاً اليه بخطاب واحد لان وصول الخطاب الى المبلغ لا بد أن يكون قبل وصوله الى المبلغ اليه فلا بد من المغيرة والجواب (٣) اننا لانسلم انه أمر أو مبلغ (و) حينئذ لا يلزم أن يكون آمراً مأموراً أو مبلغاً مبلغاً اذا الامر الله عز وجل (والمبلغ جبريل) عليه السلام والنبي ﷺ حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل (٤) فيه من أوامر الله تعالى ، قالوا نأينا النبي ﷺ قد خص بأحكام كثيرة (٥) وذلك يدل على علو مرتبته وانفراده عن الامة بالأحكام التكليفية فلا يكون داخل في الخطاب المتناول له بحسب اللغة والجواب ان انفراده (وتخصيصه بأحكام بخارج) من الأدلة لا يوجب خروجه من عمومات الخطاب كالريض والمسافر والعبد والمرأة والخائض فان خروجهم من عمومات مخصوصة لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقاً (وقيل لا يشمله ان

(قوله) امر أصحابه ، لعل المراد انه حكى امر الله تعالى بصيغة تعميم ليكون بما نحن فيه (قوله) من عمومات الخطاب ، اي عن سائر عمومات الخطاب

وسلم بصيغة تتناول لغة نحو يا ايها الناس الخ اه (١) وفي نسخة ولولم يفهموا اه (٢) لعل المراد انه حكى امر الله تعالى بصيغة تعميم ليكون بما نحن فيه والله اعلم اه لاحاجة اليه بعد ما ذكره ابن جحاف في توضيح الاستدلال بذلك ومن هنا تعلم ضعف ما في سيلان اه (*) يقال هذا من المسئلة الاولى وهو دخوله في خطابه لا من هذه قال في شرح السيد عبد الرحمن جحاف في توضيح الاستدلال بذلك فاذا كانوا فهموا دخوله في عموم خطابه فهم دخوله في عموم الخطاب الوارد على لسانه اولى اه (٣) عبارة شرح المختصر للاصفهاني اجاب انه مبلغ أمته بما ورد على لسانه من خطاب جبريل وليس مبلغاً لنفسه بما ورد على لسانه بل بما سمعه من خطاب جبريل عليه السلام اه والله اعلم اه (٤) وهو المراد ببلغ اذ الحكاية تبليغ آخر اه فصول بدايع والله اعلم اه (٥) من وجوب اشياء نحو ركعتي الفجر وصلاة الضحى والاضحى وكالوتر والتهجد والسواك وتخيير نسائه فيه والمشاورة وتغيير النكر ومصاراة العدو الكثير وقضاء دين الميت المعسر وتحريم اشياء كالكزوات وخاينة الاعين المنسرة بالائتاء الى مباح من قتل او ضرب على خلاف ما يظهر سمي بذلك لانه يشبه الخيانة من حيث انه يخفى وكصدقة التطوع ونزع لامته حتى يقال والى استكثاراً واباحة اشياء كالنكاح من غير شهود وولى وبلا مهر والزيادة على اربع نسوة والتزوج بلفظ الهبة وصوم الوصال وصني الزنم وخمس الخمس اه

(قوله) لان الامر ، اي لغيره بالامر بالشيء وهو الفعل نحو قول الملك لوزيره قل يا ايها الناس افعلوا كذا فان الوزير اذا قال للناس افعلوا لم يدخل في قوله افعلوا اذ لو دخل لكان مأموراً بالفعل بالامر بالامر الذي هو افعلوا لانه صيغة خطاب وفرض المسئلة انه ليس مأموراً بالامر الملك لان

﴿ ٢٤٦ ﴾

الخطاب الخ ، اي خطاب افعلوا (قوله) قائل خبر ان القائل (قوله) بان الامر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم او لوزير (قوله) على جهة العموم وهو قوله افعلوا (قوله) امر للرسول ، اي بقوله افعلوا لدخوله في عموم خطاب افعلوا وقول المؤلف عليه السلام بل هو اول المسئلة اراد المسئلة الاولى بناء من المؤلف عليه السلام على ان هذه المسئلة فرع تلك فجعلها كالمسئلة الواحدة (قوله) وهكذا امر الملك وزيره وقد عرفت ذلك قريباً (قوله) وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور الخ ، لما كان قوله وهو ممنوع مخالفاً لمذهب الجمهور لانهم قائلون بانه ليس امراً بذلك الشيء والمنع لهذه المسئلة يقتضي انه امر بذلك الشيء اجاب بان هذه المسئلة الممنوعة ليست هي المسئلة السابقة في الامر التي نقاها الجمهور لان المراد هناك ، اي في المسئلة التي نقاها الجمهور انه اي الامر بقوله قل ليس امراً به الامور بالشيء اي بالفعل في قوله افعلوا فاللام في الامور متعلق بقوله امر (قوله) وهنا اي في هذه المسئلة المتنوعة التي استدلل بها الحليمي ومنها الجمهور (قوله) للامر به ، اي بالشيء (قوله) لان الامر اي لغيره ، لعل

صدر بنحو قل (١) يعني ان كان مأموراً في أول الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس او نحوها مثل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والا شمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وتبعه الحليمي من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ، قالوا (لان الامر بالشيء لا يكون أمراً به) (٢) أي بذلك الشيء (وهو ممنوع) بل هو أول المسئلة فلا تحتاج به مصادرة على المطلوب لان القائل بكون التكليم داخلاً في عموم الخطاب قائل بأن الامر للرسول بالامر بشيء على جهة العموم أمر للرسول ﷺ بذلك الشيء وهكذا أمر الملك وزيره ولا يخرج من العموم الا بقرينة وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور في المسئلة السابقة في بحث الامر من ان الامر بالامر بالشيء ليس أمراً به لان المراد به هناك أنه ليس أمراً به للأمور بالشيء وهنا للامر به فافترقا (٣) واما الجواب بلزومه في كل خطاب لتقديم قل (٤) ولو سلم فليس المقدر كاللفوظ (وهذا اشارة الى نقض اجمالي اوردته للعلامة في شرحه على مختصر النتهى ورد عليه (٥) ، وتقرير الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يدخل النبي ﷺ في الخطاب العام الذي لا يكون مصدر (٦) بقل كالايات المذكورة ، والتالي باطل اما الملازمة فلان كل الخطابات مقدر فيها ذلك فيجرب فيها ماجرى في الملفوظ واما بطلان اللازم فباتفاق التنزاعين وحاصل الرد منع كون الكل مقدر بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كاللفوظ في جميع الاحكام ،

مسئلة اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول ﷺ بما هو من

اوضاع المشافعية (٧) فقال (الاكثر) من اصحابنا والخفية والشافعية والمعتزلة انه يخص الحاضرين (٨) في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه الصلاة والسلام وانما (١) مثل اكتب اليهم او بلغهم او مرهم او نحو ذلك مما يتضمن القول اه (٢) وفي حاشية نحو وأمر اهلك بالصلاة اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) اي بل أمراً بذلك الامر فيكون عليه السلام مأموراً بذلك الامر لا بذلك الشيء اه علوى (٤) لكنه يقال قد جعلتم مناط الرد على القائلين بانه لا يشمله مطلقاً عدم التسليم بانه امر او مبلغ وانما هو حاك وكونه غير مأمور ليس يستلزم كونه أمراً اه (٥) في نسخ بعد هذا فبنوع وصحة متنا في نسخة صحيحة اه (٥) ضبط في نسخة على الجمهور وفي نسخة على صيغة العلوم فيكون عطفاً على اوردته اه (٦) يعني لفظاً اه (٧) شافعيه ادنى شفته من شفته اه (٨) اي الحاضرين هم ابط الوحي كذا في حاشية السعد اه (٩) ينبغي ان يأتي في تفسير الحاضر والغائب من الخلاف

النسخة التي شرح عليها لان الامر فاحتاج الى هذا التكليف والا فلو قيل لان الامر بالامر يعني بصيغة المصدر الخ ، لم يمتح الى هذا ولعله اوهم المحشي اتحاد الصورة اه حسن ان يحكي السكسبي من خط حفيده ولف الروض التضيير (قوله) فجعلها كالمسئلة الواحدة ، يقال

فسر بأحد الامرين لان في كلام الاصوليين ما يشعر بكل منهما ررجح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى الاول (١) وقال انه الاشهر وذلك (مثل ياليتها الناس) ياليتها الذين امنوا يا عبادي فانه (لا يعم من بعدهم) اي بعد الحاضرين او الوجودين من جهة اللفظ وانما يعمهم بدليل آخر (٢) وهو ما علم من عموم دينه ﷺ الى يوم القيمة بالضرورة وقوله تعالى « لا تذكركم به ومن باغ » (٣) وقوله ﷺ وبعثت الى الناس عامة ، واصرح من ذلك قوله تعالى « هو الذي بعث في الاميين رسولا ، الى قوله تعالى « وآخريين منهم لما يلحقوا بهم » وذلك لوجيئين الاول قوله (لانه لا يقال) ياليتها الناس ونحوه (للمعدومين) وهذا معلوم (قطعا) فالكاره مكبرة والثاني قوله (ولانه امتنع) الخطاب بمنزلة (في حق) النصب والجنون (٤) واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب (فالمعدوم أولى) أن يمنع توجيه الخطاب اليه (و) اورد (على الاول) من الوجيئين انه (إن اريد) بقولهم انه لا يقال للمعدومين انهم (لا يخاطبون به خاصة فسلم) ولا نزاع فيه (وان اريد) انهم لا يخاطبون به (مع الموجودين) ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس أو للعباد عليهم (تفليها) (٥) فمنوع) وهو اول المسئلة كيف ومثله فصيح شائع في الكلام معروف عند علماء

وهو قوله افعالوا (قوله) يخص الحاضرين ، ينبغي ان يأتي في تفسير الحاضر والغائب من الخلاف ما اتى في باب الاجتهاد (قوله) ومن بلغ ، اي من بلغ اليه القرآن وقيل من بلغ اوان التكليف (قوله) واورد الخ ، لم يجب عنه المؤلف عليه السلام وكذا في الحواشي

هو بعد لم يخرج عن المسئلة المعقودة الى غيرها فهي مسئلة واحدة فيحقق ما في الحاشية اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

ما اتى فيها في باب الاجتهاد اه وفي الفصول الحاضرين في مجامسه أو من يمكنه مراجعته في الحادثة قبل فوت وقتها والغائب بخلافه اه من باب الاجتهاد والتقليد (١) وقال التفتازاني الوجه هو الثاني بدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يقال للمعدومين ياليتها الناس اه منقولة ولفظ حاشية السعد اي لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر الخ اه (٢) وتحرير محل النزاع كما يؤخذ من الشرح انه لا خلاف في ان الموجودين وقت الخطاب ومن بعدهم سواء في الحكم ، وانما الخلاف في ان الحكم ثابت في حق غير الموجودين لدخولهم لغة في نحو ياليتها الناس او بدليل من قبيل من قياس او غيره ، الخاتبة على الاول والجمهور على الثاني لان توجيه الخطاب اللفظي الى المعدوم ممنوع لكونه غير فاهم وان تعلق به الخطاب التقسي لان تعلق الخطاب التقسي في الازل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب لفظي لا تعليق فيه اه ابن ابي شريف (*) من اجماع او قياس او نص او كون الامر في معنى الخبر ، ومنه من ان الامر يتعلق بالمعدوم فعنا تعلق الكلام التقسي كأن يقوم بنفس الاب طلب العلم من ابن سيولة لا توجه الكلام اللفظي اه فصول بدائع (٣) عطف على ضمير المخاطبين من اهل مكة أي لا تذكركم به وانذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم وقيل من التقلين وقيل من بلغه الى يوم القيامة وعن سعيد بن جبير من بلغه فكانما رأى محمدا صلى الله عليه وآله وسلم اه كشاف وفي تفسير البيضاوي ما لفظه وقيل من بلغ أي احتلم وبلغ اوان التكليف ومثله في الدر المنصون اه (٤) وهذا استدلال على عدم العموم بعدم توجه الخطاب لا بعدم توجه التكليف حتى يقدح فيه اجمال الخصوص اه فصول بدائع (٥) لقائل ان يقول ان الكلام في عموم الخطاب حقيقة وما ذكر من التغليب مجاز فلا يهجه المنع الا ان يقال الكلام فيما هو اعم من عموم الخطاب على سبيل الحقيقة اه من انظار السيد هاشم

البيان (٦) (و) اورد على الوجه (الثاني بأن عدم توجيه) خطاب (التكليف) الى الصبي والمجنون لدليل عقلي (لا ينافي عموم الخطاب) وتناوله لفظاً كما في سائر الأدلة التي بها يقع التخصيص (وقيل) أنه (يعم) الحاضرين والموجودين على اختلاف التفسيرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية ، وفي كلام والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ما يدل على انه يختار هذا القول (١) وذلك لوجهين الاول قوله (والا لم يكن مرسل اليهم) يعني لو لم يكن النبي ﷺ مخاطباً لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسل اليهم (٢) واللازم باطل فالقدم مثله أما الملازمة فلانه لا معنى لارساله الا أن يقال له بلغهم أحكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم (٣) وأما بطلان اللازم فيالاجماع (واجب) بمنع الاولى (وهي الشرطية) يعني لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكره في بيان الملازمة لا يصح لان التبليغ لا ينحصر في خطاب الشفاه بل يحصل للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم المشافهين ، (قلوا) في الوجه الثاني (ثبت الاحتجاج به) أي بما ورد على لسان النبي ﷺ مما وضع لخطاب المشافهة من الصحابة على من بعدهم ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم الى زماننا هذا ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج الا خطأ وهو بعيد عن أهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم ، (واجب) بأن ذلك لا يتعين (٤) أن يكون لتناوله لهم بل قد يكون لانهم عاموا ان حكمه ثابت عليهم (لدليل) آخر

ابن يحيى (١) ونقائل ان يقول ليس الخطاب في مطلق الخطاب بل الكلام في خطاب المشافهة ومعلوم انه يتمتع خطاب المشافهة بالذات للمعدومين مطلقاً سواء كان المعدومون مخاطبين خاصة او كانوا مأخوذين مع الموجودين لان خطاب المشافهة يقتضي وجود المخاطب بالفعل وحضوره والا لم يكن الخطاب خطاب المشافهة حتى لو قدر خطاب المشافهة للموجودين والمعدومين معاً لم يتحقق حقيقة الا في حق الموجودين خاصة وأيضاً ليس الكلام في صحة اطلاق لفظ المؤمنين او الناس على المعدومين على طريق التغليب وانما الكلام في صحة تناول خطاب المشافهة لغير الحاضرين على سبيل التغليب فانه ممنوع فضلاً عن كونه فصيحاً شايماً في الكلام اه جواهر التحقيق (٢) بل صرح به في الاساس اه (٣) فان قيل هذه الخطابات انما هي من الله تعالى وانما الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ قلنا هذا التقرير ناظر الى ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين فهو المخاطب لهم ، وان جعلنا المخاطب هو الله تعالى فالتقرير انه لو لم يكن مخاطباً من بعد الرسول لم يكن الرسول مرسل اليهم لان معنى الرسالة ان يقول بلغهم ماخطبتهم به اه سعد (٤) عبارة شرح الفصول وقد قاتم انها لا تتناولهم اه (٥) قيل على الجوابين ان الأدلة الاخر أيضاً من الخطابات او مما ثبتت حجيتها بها من الاجماع والقياس فلا يتناول المعدومين قلنا باجماع أو تخصيص على ثبوت الحكم أو حجية الأدلة في

كائن (من خارج) خطاب المشافهة كما سبق جمعاً بين دليلنا الدال على عدم (١) دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركة وفيه ان سياق القصص على ما نقلت يدل على أن احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وأنها تتناولهم والجمع ممكن باعتبار التغليب (٢) وعنده كما سبق قال بعض العامة الخلاف في عموم خطاب المشافهة قليل الفائدة فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لأن اللغة تقتضي ان لا يتناول غير المشافهة بالخطاب والقطع بأن الحكم شامل لغيره لما علم من عموم الشريعة

مسئلة اختلف في العام (٣) اذا خص هل هو مجاز في الباقي او حقيقة على مذاهب كثيرة والمختار الذي عليه جمهور أئمتنا عليهم السلام وكثير من المعتزلة والشافعية والعراقيين من الحنفية (٤) واختاره ابن الحاجب ان العام المخصص مجاز في الباقي (٥) على أي وجه وقع التخصيص (وقيل) أنه (حقيقة) فيه على أي وجه وقع التخصيص (٥) ايضاً وهو مذهب الحنابلة وكثير من الحنفية والشافعية والمعتزلة واليه ميل الغزالي (٦) (وقيل) أنه يكون حقيقة في الباقي (ان كان غير منحصراً) (٧) وله كثرة يعسر العلم بقدرها على آحاد الناس والافجاز وهو اختيار ابني بكر الرازي من الحنفية (٨) (وقيل) أنه حقيقة في الباقي (ان كان المخصص غير مستقل) كالشرط والصفة (٩) والاستثناء والغاية لان خص بمستقل من سمع او عقل فانه يصير

(قوله) العام المخصص مجاز في الباقي ، اورد المؤلف عليه السلام هذه المسئلة والتي بعدها في باب العموم كما فعل صاحب الفضول وابن الحاجب واما صاحب جمع الجوامع فذكرها في باب المخصوص وهو القياس

حق المدومين ايضاً نحو الجهاد ماض الى يوم القيامة مثلاً فصول البدايع (١) ومما يحقق المرجح في المسئلة وهو أن الخطاب مقصور لغة على المشافئين الاتفاق على أنه لو قال لمن حضر من زوجاته يا نسائي اتن طوالق لا يقع على من لم يواجهه بالخطاب من بقية زوجاته ولو كان في الجلاس ويعرف تمييز من خوطب من غيره بالقران اه شرح التمية البرماوى والله اعلم (٢) قال البرماوى في شرح التمية مالم يظه له ابن دقيق العيد من خصه أي مثل يأبها الناس بالمخاطبين فينبغي أن يعتبر احوالهم حتى لا يدخل في خطابهم من ليس بصفتهم الا بدليل من خارج وهذا غير الاختصاص باعيانهم وهو اعلى مرتبة منه لان اعتبار الاعيان في الاحكام عليه ادلة كثيرة ويحتمل الا يعتبر احوالهم وصفاتهم الا اعتبار مناسبة او غيرها والاليق بالمخصص الاول وقال في شرح العنوان الخلاف في عموم خطاب المشافهة الخ اه (*) قال سعد الدين اعلم ان القول بعموم النصوص ان بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس يبعد حتى قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد وهو قريب اه (٣) والثمرة صحة الاستدلال بعمومه ا فصول بدايع (٤) كصاحب البدايع وصدر الشريعة اه شرح تحرير (٥) أي سواء خص بتصل او منفصل بشرع او عقل اه نظام الفصول (٦) واختاره السبكي ووالده ونسب لشافعي ونقله الجويني عن جمهور الفقهاء اه (٧) بان يكون جمعاً اه من شرح النيسابورى له مختصر (٨) هو ابو بكر احمد بن على بن الحسن الرازى قال في النبلا الامام العلامة الملقى المجتهد عالم العراق صاحب التصانيف ثم قال مات في ذي الحجة سنة ٣٩٠ وقيل كان يميل الى الاعتزال وفي كتبه ما يدل على ذلك اه المراد نقله (٩) نحو

فيه مجازاً وهو اختيار الرازي (١) قال الامام الناطق بالحق وهو قول أكثر اصحاب
ابي حنيفة وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري (٢) وهو وم (٣) (وقيل)
أنه حقيقة في الباقى (ان كان) المخصص (شرطاً او استثناء) لان كان غيرهما فهو
فيه مجاز وهو اختيار الباقلاني (وقيل) أنه حقيقة فيما بقى ان كان المخصص (شرطاً
او صفة) والا فمجاز وهو اختيار (٤) القاضي عبد الجبار من المتزلة (وقيل) أنه
حقيقة فيه (ان كان) المخصص (لفظاً) متصلاً كان او منفصلاً والا فمجاز (وقيل)
أنه حقيقة (في تناول) لما بقى بعد التخصيص (لا) في (الاقتصار) عليه (٥) دون
ماخرج بالتخصيص فانه فيه مجاز وهو مذهب الجوينى (وقيل كذلك) (يعنى حقيقة
في تناول) لا في الاقتصار (في) التخصيص بالدليل (المستقل) اما اذا كان التخصيص
بمتصل فانه فيه حقيقة وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص وحفيده وفي كلام ابي
الحسين البصري اشارة اليه حيث قال في جوابه على حجة ابن ابان (٦) في المسئلة التي بعد
هذه، الجواب أنه ان اراد ان العموم صار مجازاً من حيث لم يرد به بعض مايتناول (٧)
فذلك صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لانه متناول له على جهة
الحقيقة وان اراد أنه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لانه متناول له في اصل
الوضع (٨) فهذه تسعة اقوال، والقول العاشر أنه حقيقة في الباقي ان كان سابقاً (٩)
الى فهم السامع عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام
المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام، قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله

(قوله) حيث قال في جوابه
الحج، في الاشارة من جوابه
الى كون التخصيص بدليل مستقل
خفاء وايضاً مذهب ابن ابان ان
العام بعد التخصيص مطلقاً يحمل
فأرد عليه لا يشعر بالتفصيل

الرجال المسلمون مكرمون اه نيسابورى (١) المراد به الامام فخر الدين الرازى المعروف
بان الخطيب اه (٢) نسبة في شرح المختصر اليه وفي حاشية، الناسب هو صاحب الفصول اه (٣) الظاهر
ان النسبة غير وهم فيتأمل كلام ابي الحسين البصري الآتى اه (٤) هذا خلاف مااختاره في عمد
الادلة حيث قال والصحيح أنه يصير مجازاً باى شيء خص فانه استعمال اللفظ في غير ماوضع له
لقرينة اتصلت او انفصلت استقلت ام لا اه سعد (٥) أى على مابقى وقوله فانه فيه أى في
الاقتصار اه (٦) ابن ابان يقول بان العام يحمل مع التخصيص مطلقاً فأرد عليه لا يشعر بالتفصيل
بين المستقل وغيره كما اخذه المؤلف عليه السلام لابي الحسين من الرد اه (٧) وهو معنى أنه
مجاز في الاقتصار اه (٨) الظاهر من كلام ابي الحسين عدم التعرض لكون التخصيص بدليل
مستقل فبقي القول بان في كلامه اشارة الى خصوص هذا المذهب خفاء لا يخفى اه (٩) لا يخرج
فغير سابق كما لو قيل الخارج من السبيلين ناقض الا الحصى لان السابق الى الفهم من الخارج
انما هو الأدنى وكما لو قيل التي يحزى في الأضحية الا المعب فان السابق الى الفهم هو السلام
اه نظام الفصول للجلال (*) دون المخرج فلا يسبق الى الفهم كما اذا قيل اقتلوا المشركين فان السابق
الى الفهم من المشركين هو من يجعل مع الله شريكاً فاذا خص اهل الكتاب كان حقيقة في الباقي قوله
والا فمجاز أى ان لم يسبق الى الفهم الباقي وحده بل يسبق هو والمخصوص كان في الباقي مجازاً
كما اذا قيل لا تقتلوا اهل الكتاب ثم خص اليهود فانه يكون في الباقي مجازاً لسبق الباقي

تعالى « اقتلوا المشركين » فإنه يسبق إلى الفهم عند إطلاقه وجوب قتل المشرك على أي حال وجدناه وإن كان قد خص منه أهل الذمة والمستجير ومن لم تبلغه الدعوة وكقوله ﷺ فيما سقت السماء العشر وغير ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب الرجوع إليها مع التخصيص فإفهام المراد من ظاهره فهو حقيقة فيما يتناوله وما لم يفهم الا بقرينة فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا أهل الكتاب ثم خص اليهود من ذلك وأمر بقتلهم فإنه مجاز لأنه خرج من العموم ما يسبق إلى الفهم دخوله تحت العموم ، الحادي عشر أنه حقيقة إن خص باستثناءه ولا فمجاز وهو لبعض الشافعية ، الثاني عشر أنه حقيقة في الباقي إن كان جمعاً ولا فمجاز وهو منقول عن بعض أصحاب أبي حنيفة ، الثالث عشر أنه حقيقة في الباقي إذا كان الإخراج بغير المستقل أو بالمستقل المتراخي مطلقاً إذ لا تخصيص (١) فيها وأما إذا كان بالمستقل (٢) المقارن فهو حقيقة في تناول مجاز في الاختصار وهذا القول اختاره صاحب فصول البدايع من الخفية وصححه لمذهبهم ، الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتقد أنه إن كان التخصيص بمستقل فمجاز وإن كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس بحقيقة ولا مجاز وإنما الحقيقة مجموع الأمرين العام والمخصص غير المستقل (لنا) في أنه مجاز فيما بقي بعد الإخراج أنه ثبت (القطع بأن الباقي تمام المراد) (٣) وليس ذلك من لفظ العموم لأنه خلاف المتبادر منه عند الإطلاق وإنما هو (بعمونة القرينة وهو معنى المجاز) ، فإن قيل إرادة الباقي معلومة من غير قرينة وإنما المحتاج إلى

(قوله) الواجب الرجوع إليها
صفة للظواهر وقوله أو بالمستقل
المتراخي مطلقاً ، في تناول
والاختصار (قوله) إذ لا تخصيص
فيها ، لأن الثاني نسخ والاول
عنده غير مراد (قوله) لنا القطع
بأن الباقي تمام المراد ، عدل المؤلف
عليه السلام عما ذكره ابن
الحاجب في تقرير الاستدلال لما
ذكره شارحه من الاعتراض عليه
وايد صاحب الجواهر هذا
الاستدلال الذي ذكره المؤلف
عليه السلام حتى قال هو قوي
لا مدفع له عندي

والمخصوص إلى الفهم عند إطلاق لفظ العام اه (١) قال في فصول البدايع في أول بحث تعريف التخصيص ما لفظه لأنه أي التخصيص إن كان بغير مستقل أي بكلام يتعلق بصدوره وهو خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية والبدل فليس تخصيصاً بل بيان تعبير أو تفسير أو تقرير لأن الحكم لا يتم إلا باخر الكلام وما لم يتم لا يحكم باستيفاء مقتضياته عمومياً وخصوصاً في حقه وإن كان بالمستقل فإن لم يتصل فهو نسخ وبيان تبديل لأن حكمه قد تقرر والرفع بعد التقرير نسخ اه المراد نقله لبيان قوله إذ لا تخصيص اه (٢) قال في فصول البدايع وأما في المقارن فن حيث تناول ولذا وجب العمل وإن كان من حيث قصوده عن سائر الأفراد مجازاً بطريق اسم الكل على الجزء لأن كلا من الأفراد جزء للعام من حيث العموم وإن كان جزئياً من حيث ماهيته وهو كذهب إمام الحرمين رحمه الله لولا ثبوت قوله غير المستقل والمستقل المتراخي عنده والحق أن غير المستقل دافع لأن تمام الحكم بغيره والمستقل المتراخي رافع لتمام الحكم قبله لاستدلاله وتقرر تماميته بماهيته للعدم والمستقل المتصل على التخصيص له شبهها اه (٣) استدلل السيد العلامة الحسن بن أحمد الجلال في شرح الفصول بقوله لنا أنه صار مستملاً في بعض مدلوله وذلك معنى المجاز ثم قال وأجيب بأن ذلك إنما يلزم لو كانت دلالاته من دلالة الكل على الأجزاء لا من دلالة السلي على الجزئيات لأن دلالاته على كل الجزئيات الذي هو الاستفراق وعلى بعضها دلالة واحدة مطابقة ولم يحمل على كل ما يطلق عليه عند عدم قرينة البعض إلا دفناً للتحكم

القرينة عدم ارادة المخرج ، فالجواب أن اللفظ إنما يكون حقيقة لو علم ارادة الباقي من دون قرينة على أنه نفس (١) المراد لكنه إنما يعلم قبل القرينة على أنه داخل تحت (٢) المراد وجزء منه وإنما يصير تمام المراد بمعونة القرينة وهذا معنى المجاز ، لا حجة (الاول) من المخالفين وهو القائل بأنه حقيقة ، كان اللفظ متناولاً للباقي حقيقة باتفاق وذلك (التناول باق) على ما كان لم يتغير وإنما طرأ عدم تناول الغير (فلما) حقيقة الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له و (مطلقه) أي التناول الباقي (غير كاف) في ذلك للقطع بأن البعض لم توضع له صيغة العموم (و) التناول له (مع غيره) بحيث يكون مستعملاً فيما وضع له (غير باق) لانه المفروض (٣) ، (الثاني) وهو القائل بأنه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر قال (معنى العموم) حقيقة (الدلالة) الحاصلة من لفظه (٤) (على) امر (غير منحصر) في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً (ورد بالمنع) فلا نسلم كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع (٥) واذا لم يتناول الجميع يكون مجازاً (٦) (الثالث) وهو للشيخ أبي الحسن الكرخي (٧) ومن وافقه قال (الدال على البعض المجموع والا انتفتت فائدة القيد) وتقريره ان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالاً او الا من دخل الدار فإنه لم يرد البعض بلفظ العموم وحده والا لزم ان لا يكون اراد بالاستثناء والصفة والشرط شيئاً فنبت أنه إنما عني البعض بالمجموع فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة فيما يفيد به وهكذا الشروط مع للشرط والموصوف مع الصفة ومثل هذا لا يمتنع في الكلام فان الخبر اذا انضم الى البتداء افاداً بمجموعها ما لا يفيد كل واحد منهما بافراده (فلما) لا نسلم ان الدال على البعض المجموع إنما الدال عليه لفظ العموم والقيد إنما (هو قرينة) لارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته : (الرابع) وهو الباقلائي

بتخصيص بعض دون بعض لان الكل هو الموضوع له اهـ (١) متعلق الجار والمجرور ارادة وقوله يعلم الضمير للارادة مطروفاً العلم قبل القرينة فهو لفظ وقوله على أنه داخل في الجار والمجرور ضمير يعود الى الارادة التي صارت ضميراً في يعلم وهو يؤدي الى كون الضمير عاملاً في المستقر وقد عمل قليلاً كقوله ، وما هو عنها بالحديث المرحم ، كذا افاده الحبشي اهـ (٢) لفظ على فيها نبرة الا ان يضمن يعلم معنى يدل اهـ (٣) في نسخة وهو المفروض (٤) في نسخة من لفظ اهـ (٥) وغير المنحصر قد لا يتناول الجميع فافترقا اهـ (٦) ولا يخفى ان هذا منشاؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ اهـ عضد قال سعد الدين مثل هذا وقع لكثير من الاصوليين في كثير من المواضع ككون الامر للوجوب والجمع للالتين والعام مجاز في الباقي والاستثناء مجاز في المنقطع وهذا من اشتباهه العارض بالمعروض اهـ (٧) قوله وهو للشيخ أبي الحسن كان مقتضى الكلام ان يقول وهو الشيخ ابو الحسن لان المحمول على اسماء الاعداد هو القائل لا قول اهـ

(مثله) أي مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب (و) خرجت (الصفة) (١) من عموم الدليل لأنها (أما غير منضبطة أو غير لفظي تخصيصها) أما عدم انضباطها فلاشأنها قد تشمل أفراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشملها وأما كون تخصيصها غير لفظي فلأن عدم شمولها الموصوف في بعض الأحوال إنما يعلم من خارج (٢) لا من الصفة نفسها والالما اختلفت (٣) حالاتها، (الخامس) وهو القاضي عبد الجبار قال (غير الاستثناء) من الشرط والصفة ومنها الغاية كما ذكره في الفصول (يخرج الأحوال وهو) أي الاستثناء (٤) يخرج (الاعيان فافترقا) بيان ذلك أنك إذا قلت أكرم بني تميم أن كانوا دخلوا أو الكائنين في الدار أو إلى أن يخرجوا منها فأنها لا تتبع تلك الاعيان وإنما اخرجت هذه العبارات أحوالاً لا اعياناً بخلاف ما إذا استثنيت الاحاد فيكون ما اخرج الأحوال باقياً (٥) على الحقيقة وما اخرج الاعيان غير باقي فيكون مجازاً، (قلنا يخرج الأحوال مخرج الاعيان) (٦) فيكون في الجميع مجازاً بيان ذلك أنك إذا قلت أكرم بني تميم أن كانوا دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان الذين لم يدخلوا الدار على أن الشرط والصفة قد يتناولان الاعيان لأنك إذا قلت أكرم بني تميم إذا كانوا من بني سعد أو الكائنين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا صحح تقرير مذهب القاضي عبد الجبار وحجته في المعتمد وغيره وقد ظن ابن الحاجب ولم يصب في ظنه أن إخراج الاستثناء ليس لكونه مجازاً في الباقي معه بل

(قوله) وقد لا يشمل، مثل بني تميم
الطوال وكالجم الناصي (قوله)
ليس لكونه مجازاً في الباقي معه،
أي مع الاستثناء

منقوله وفي نسخة وهو الشيخ وعابها فلا اعتراض اهـ (١) والغاية والبدل كالصفة قد يشملان النفي والبدل اهـ فصول بدايع والله اعلم (*) ولفظ فصول البدايع للقاضي مثله إلا أن التخصيص في الصفة ليس بها لجواز شمولها الأفراد الموصوفة نحو الجسم الحادث والمانع القديم بل من قرينة خارجيه عقلية أو حسية أو لفظية ليست جزءاً من الدال وهذا شأن المجاز والغاية والبدل كالصفة قد يشملان الخ اهـ (٢) من قرينة حسية الخ ما تقدم اهـ (٣) عبارة المضد ولأن التخصيص فيها بمفهوم المخالفة وليس من دلالة اللفظ بل هو عقلي اهـ والحاصل أن التخصيص ليس بها بل أما بدليل خارجي أو عقلي فيكون اللفظ في الباقي مجازاً لعدم اتصال التخصيص اهـ شرح ابن جفاف (٤) والغاية في معناه فمضى أكرم القوم إلى أن يخرجوا أكرمهم في جميع الاوقات إلى وقت خروجهم اهـ فصول بدايع (٥) لعل هنا سقط من النسخ والاصل هكذا فيكون العام مع ما اخرج الأحوال باقياً على الحقيقة ومع ما اخرج الخ أهم من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٦) فلو قيل في الغنم السائمة زكاة في الغنم لأن سيبت زكاة لم يخرج بذلك منها الاحالة العلف فلفظ الغنم باق على عمومته لم يخرج منه الا حالة من احواله والاعيان باقية بخلاف ما لو قيل في الغنم زكاة لا المعلوفة فالمعنى اخرج بعض اعيان الغنم المتصفة بالعلف لأن الاستثناء لاخراج الاعيان فافترقا قلنا اخرج الأحوال دون الاعيان لا يتصور والأحوال صفة والاعيان موصوفة واخراج الصفة وحدها محال إذ لا بد لها من محل تقوم به فلا تخرج

لكون الاستثناء عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا الظن الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثناء عنده تخصيص قال في عمد الادلة باب في ذكر حمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام ، اعلم أن العام يعلم (١) خصوصه من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما يتفصل منه من الادلة وما يتصل به من الكلام قد يكون استثناء وقد يكون شرطاً وقد يكون تقييداً بصفة ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء (السادس) وهو القائل بأن المخصص بالدلائل اللفظية على الاطلاق حقيقة قال (كالثالث) في احتجاجة (٢) (وهو) في حق هذا (اضعف) (٣) لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل فلا وجه للتعميم (السابع) وهو الجويني قال (العام كتكرير الاحاد) (٤) المتعددة اذ هو كثرة مجتمعة من الاحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما اختصر بوضع الرجال (٥) ولا شك أنه اذا اقتصر على بعض الاحاد في التكرير بقي الباقي حقيقة (٦) بالاتفاق (فاذا اقتصر) في العام الذي هو بمنزلة أن اخرج منه البعض (فالباقي حقيقة) ايضاً (والاقتصار جهة المجاز) (٧) حيث كان غير مقتصر فيه ثم صار مقتصراً (قلنا) لانسلم ان العام كتكرير الاحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد الداخلة تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعاً بخلاف التكرير فانه نص في مدلوله قليلا كان او كثيراً وانما قيل انه (منها) اي مثل

(قوله) على الاطلاق ، مستقلاً ،
غير مستقل

الا يجعلها فخرج الاحوال هو بعينه خرج الاعيان فلا فرق فاللفظ غير باق على عمومه مطلقاً فيكون مجازاً في الشكل اه شرح ابن جفاف والله اعلم (١) وفي نسخة يعرف اه (٢) وهوان الدال على البعض المجموع والجواب ان الدال لفظ العموم والتقديرية لارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته اه (٣) من احتجاجهم لان الجامع في قياسهم قرينة لفظية غير مستقلة وفي قياسه قرينة لفظية مطلقاً والجامع كلما كان اعم كان القياس اضعف اه نيسابوري (٤) عبارة التحرير وشرحه ، الجمع كتكرير الاحاد اه (*) كالرجال مثلاً تناوله للأفراد المشتمل هو عليها بالقوة كتكرير الاحاد بانعمل اذا قال زيد وعمرو وبكر وخالد الى ما لانهاية له اه نيسابوري (٥) مكان الاحاد التي لا تتناها فكما ان اخراج بعض الاحاد المكررة بانعمل لا يوجب التجوز في الباقي فكذلك اخراج بعض الاحاد عن العام لا يوجب بالنسبة الى الباقي اه نيسابوري (٦) عبارة المضد ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يضر الباقي مجازاً فكذا هاهنا اه والله اعلم (٧) هذا ما ذكر ولم يستدل الامام على شقه الآخر وهو انه مجاز في الاقتصار على الباقي لظنه ظهوره أي ظهور كونه مجازاً فيه وهو غلط لانه لا يكون العام مجازاً باعتبار الاقتصار الا لو استعمل في معنى الاقتصار وانتفاؤه أي استعماله فيه ظاهر بل الاقتصار انما يلزم استعماله يعني العام في الباقي بلا زيادة فهو أي الاقتصار لازم لوجوده أي وجود الاستعمال في الباقي لامراده فادته أي الاقتصار به اي بالعام المحصور ولو اراد بالاقتصار استعماله أي العام الباقي بلا زيادة فهو شقه الاول وعلت مجازيته فيه أي في الباقي اه تحرير وشرحه

تكرير الاحاد تبيناً (حكمة وضعه (١) لا) أذا المقصود من ذلك (تماثل الاحكام) من جميع الوجوه للقطع بانتهاء التماثل في بعضها كما بيناه (٢) (وايضاً يتنوع كدوت الكلمة بحسب وضع واحد حقيقة ومجازاً باعتبارين) (٣) وما ذكر في بعض شروح المفتاح من تجويز ذلك لاصحة له وتنظيره بلفظ الدابة اذا اطلقت على الفرس باعتبار مجرد انه يدب على الارض يسكون حقيقة لغة وباعتبار خصوصية الفرس (٤) والديب جميعاً يكون مجازاً لغة منظور فيه لان لفظ الدابة انما يكون حقيقة لغة اذا استعمل في المعنى العام وانما يكون مجازاً اذا استعمل في خصوص المقيد، فالعنى الحقيقي والمعنى المجازي مختلفان لا متحدان كذا حققه العلامة السمرقندي (الثامن) وهو الشيخ الحسن وحفيده قالا (في) ما خص بالدليل (المتصل كالثالث) في احتجاجه بى أن لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما بقى (و) قالا فيما خص بالدليل (المنفصل) ان (جهة الحقيقة) فيه (كالاول و) جهة المجاز (السابع) يعنى أن كلاهما في جهة الحقيقة ككلام الاولين من المخالفين للمذهب المختار وفي جهة المجاز ككلام السابع، وتقديره ان تناول العام المخصص للباقي باق وذلك جهة الحقيقة والاقتصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة (المجاز والجواب الجواب **مسئلة** اختلف في العام المخصص بمين (٥) هل يصح

فقوله) بحسب وضع واحد، يعنى (قط او عرفاً فقط ونحو ذلك) (قوله) وتنظيره، أي تمثله مبتدأ خبره منظور فيه (قوله) في المعنى العام، أي مفهوم الدابة ومدلولها العام (قوله) في خصوص المقيد وهو لديب المقيد بكونه في الفرس

(١) وهي الدلالة على ما الاحاد دالة عليه مع الاختصار اه من شرح جفاف على الناية (٢) من النصية في التكرار والظهور في العام اه (*) من ان العام ظاهر في الجميع فاذا اخرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعاً فيكون مجازاً والتكرار استعمل كل واحد في واحد نصاً فاذا اخرج بعض عن الارادة فلم يثبت بلفظ يدل عليه بقي الباقي ناصاً فيما يتناوله لم يتغير اصلاً عن وضعه فكان حقيقة وأيضاً فالحقيقة والمجاز صفتان للفظ والتناول والاقتصار ليسا بلفظ فلا يتصان بحقيقته ولا مجاز اه من شرح الناية لابن جفاف (٣) حقيقة في تناول مجاز في الاقتصار اه (*) على انه نقل اتفاق نفيه أى الاتفاق على نفي كون اللفظ حقيقة ومجازاً في استعمال واحد وانما اختلفوا في صحة ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً في استعمال واحد ثم يكون حقيقة او مجازاً اه تحرير وشرحه (٤) في نسخة الفرسية (٥) قال البرماوى في شرحه لالقيته بد ذكر المسئلة الاولى اعنى كون العام المخصص مجازاً ام حقيقة مائظه فائدة الخلاف في هذه المسئلة كالخلاف في المسئلة الآتية فمن يقول حقيقة يقول انه يحتاج به في الافراد الباقية ومن يقول مجاز فلا الا قرينة تدل على بقاء الحكم فيها اه والصواب انها مسئلان مختلفتان ولا تلازم بينهما اذ لا يلزم من القول بان العام بعد التخصيص مجاز ان لا يكون حجة بعد التخصيص فان الاستدلال بالمجازات شائع ذائع في السكتاب والسنة بل ربما كانت دالاتها اقوى من الحقيقة وما يوضح عدم التلازم ان الجماهير من العلماء ذهبوا الى ان العام المخصص مجاز في الباقي مع ذهابهم الى ان العام المخصص بمين يكون حجة ويوضحه أيضاً ان القول بان العام

الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على أن المخصص بمجمل (١) نحو قوله تعالى
 « احلت لكم بهيمة الانعام الا ما تلى عليكم » (٢) لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد
 يجوز فيه ان يكون محرّجاً وان لا يكون كذلك في حكاية الاتفاق نظر فان
 ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف (٣) في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام
 قال لانا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا والاصل عنده
 فيبقى على الاصل ويعمل به الا ان يعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام وانما
 يكون معارضاً عند العلم به انتهى ونقل ابن الساعاتي العمل به عن بعض الحنفية
 وكذا صاحب اللباب وابو زيد وغيرهم وحكاه ابو الحسين القفطان عن بعض الشافعية (٤)
 والقول به في غاية البعد (٥) لان اخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولاً (٦)
 (و) المختار أن (المخصص بمين حجة) في الباقي وهو قول الجمهور (وقيل لا) يكون
 حجة فيما بقي والله ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان (٧) (وقيل) انه ليقى (حجة في

(قوله) الا ان يعلم بالقرينة ان
 الدليل المخصص ، بكسر الصاد
 معارض للعام المذكور في شرح
 الجمع انه يعمل للعام الى ان يبقى
 فرد وكأنه مراد المؤلف عليه
 السلام بقوله وانما يكون معارضاً
 عند العلم به (قوله) المخصص بمين
 حجة الخ ، قال في شرح الجمع لك
 ان نقول هذه المسئلة هي التي قبها
 الاجلانه عبر هناك بانه حقيقة ام لا
 وهنا بانه حجة ام لا ولا فرق
 بينهما ثم قال وجوابه ان هذه
 مرتبة على تلك والخلاف هنا متفرع
 على القول هناك بانه مجاز فاما اذا
 قلنا انه حقيقة فهو حجة قطعاً قال
 وكان ينبغي الافصاح عن ذلك لدفع
 الابهام (قوله) وقيل لا يكون
 حجة ، بل يبقى مجزئاً كما سيأتي في
 كلام المؤلف عليه السلام ذكره
 في شرح الجمع

(قوله) والخلاف هنا متفرع الخ ،
 لا يطرده ذلك في جميع الاقوال
 فتأمل اه منه ح

المخصص مجاز في الباقي في اعلا درجات القوة والصحة والوضوح كما لا يخفى على متأمل ادلته
 والقول بان العام المخصص بتبين ليس بحجة في اسفل درجات الضعف والفساد كما لا يخفى على
 متأمل شبهته فتقرر بهذا عدم التلازم بين المسئلتين وان بينهما اوضح فرق اه
 (١) مثل تخصيص مومك حصاة الامة المتوعدين كمن يعص الله ورسوله او يعص
 حدوده ونحو ذلك كمن يشاء الله ان يفقر له في قوله تعالى ويفقر مادون ذلك لمن يشاء فان من
 تكون له المشية مجزئاً اه من شرح الجلال له مختصر (٢) وفي حواشي الفصول يقتلوا المشركين
 الا رجلاً واهل الذمة الا واحداً اه معيار (٣) في حاشية ابن ابي شريف ان السبكي نقل عنه
 يعني ابن برهان ما ذكره ههنا من الوجه بلا مخالفة الا في قوله الى ان يعلم فان بدله هناك الا ان
 يبقى فرد ثم عقبه بلا لفظه قال في شرح المختصر فهذا منه تصريح بالاضراب عن التخصيص
 بالبهيم والانسحاب عن العمل بصور العام كلها المخصص وغيره وهو ناب عن قواعد الشرع
 وترك الدليل المخصص بلا موجب ويلزم عليه ان من طلق احدى امرأتيه يطأها جميعاً وان من
 اشتبه عليه اثناء طاهر باناء نجس يستعملها جميعاً ولا يعلم احد من أصحابنا قال به ولو قيل يحتاج
 به الى ان لا يبقى فرد فلا يحتاج به فيه كان على ضعفه اوجه اه فقوله ولو قيل الخ يؤذن بانه لم يقل
 وقول الشارح واجب بانه يعمل به الى ان لا يبقى فرد يوم انه قيل وانه مرضى عند المصنف
 وليس كذلك والحاصل ان نقل ابن برهان وغيره الخلاف معتمد وان ترجيحه حجة العام
 المخصص بهم في كل افراده غير معتمد ، واعلم ان الذي ينبغي ان يعتمد في المسئلة ترجيحه
 ما قلناه عن الاكثر وهو ان المخصص بتبين الخ من الحديث المذكورة بلفظها والله اعلم
 (٤) عبارة فصول البدائع هكذا الرابعة في ان العام المخصص حجة ظنية فما بقي كغير المخصص
 عند الشافعي سواء كان المخصص معلوماً كالمشتأ من المشركين او مجهولاً كما يقال هذا العام
 مخصوص اه (٥) في حاشية دليه قصة نوح عليه السلام حيث قيل له واهلك الامن سبق عليه
 القول فقال رب ان ابني من اهلي فعاتبه الله ذلك العتاب والله اعلم لانه تمسك بالمجهول اه
 (٦) وبعد البيان يكون حجة وذلك ظاهر اه املا (٧) ابان كمسحاب مصروفة ابن عمرو وابن

أقل الجمع (١) اثنين أو ثلاثة على الخلاف فيه لافي الزايد على ذلك قال الصفي الهندي ولعل هذا القول لمن لا يجوز التخصيص (٢) الى الواحد (وقيل ان خص بمتصل) (٣) فهو حجة في الباقي لان خص بمتصل وهو قول الشيخ اني الحسن الكرخي ومحمد ابن شجاع الثلجي بالناء المثلثة والجيم وقد وقع في مختصر المنتهى (٤) نسبة هذا القول الى البلخي بالباء الموحدة واناء المعجمة ولا يبعد انه تصحيف (٥) الثلجي باللمنة والجيم (وقيل ان لم يفتقر الى بيان) على معنى (٦) انا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم يرد منا نحو اقتلوا المشركين المخصص بأهل الذمة فهو حجة وان كان بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكننا امتثال ما اريد منا من دون بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى « اقيموا الصلاة » فانا لو تركنا وظاهره لم يمكننا امتثال ما اريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالخائض لا فتقاره قبل اخراجها الى بيان (٧) الصلاة الشرعية وكذلك بعد

(قوله) لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد، هذا بناء على ان اقل الجمع اثنان وذكر في شرح الجمع ان هذا القول لمن لا يجوز التخصيص الى دون اقل الجمع من غير تعيين الواحد ثم الظاهر ان هذا القول في الجمع العام وغيره كالفرد المعرف بلام الاستغراق والذي في شرح الفصول للشيخ العلامة رحمه الله ولعل هذا اذا كان لفظ العموم جمعاً اذ لو كان مفرداً كالمعرف بلام الجنس فلعلمهم يقولون الى الواحد (قوله) مثل اقيموا الصلاة، وهكذا في الفصول واعتراض الشيخ رحمه الله تعالى العام المحتاج الى بيان قبل التخصيص باقيموا الصلاة لان المحتاج الى البيان انما هو الصلاة والعام المخصص بالخائض انما هو الفاعل في اقيموا

سعيد ومحدثون اه قاموس من فصل الهمة وباب النون وفي شرح ابن يعين على المفصل ابن لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل واصله اين فقلت الباء انما لا تغلبها في الماضي المجرد وهو بان وقال قوم هو منصرف ووزنه فعال اه (١) قول ساقط مبنى على توهم ان دلالة العام من دلالة الكل على الاجزاء لا من دلالة الكل على الجزئيات اه نظام فصول للجلال (٢) وامام من جواز التخصيص الى الواحد فيناسبه ماسياً عن ابى هاشم من انه انما يتمسك به في واحد اه من انظار الوالد هاشم (٣) وظاهر هذا القول ان خلافهم هذا في الجمع العام وغيره كالفرد المعرف بلام الاستغراق اه والذي في شرح الفصول للشيخ العلامة لطف الله رحمه الله ما لفظه ولعل هذا اذا كان لفظ العموم جمعاً اذ لو كان مفرداً كالمعرف بلام الجنس فلعلمهم يقولون الى الواحد اه (٣) لما تقدم ان المتصل مع ما اتصل به في حكم مفهوم واحد ورد عليه الحكم ولم يرد على العام وحده والمخصص نقض لدليل الحكم والنقض مبطل للدليل ولهذا ذهب البعض الى ان التخصيص بالمفصل نسخ اه شرح مختصر للجلال رحمه الله (٤) وفصول البدائع والتحرير اه لكنه ضبط فلم فيها معاً اه (٥) ومراد المصحف نسبة القول فيه الى ابى القاسم ويؤيد التصحيف ان اكثر ما يعبر عن ابى القاسم في كتب أصول الفقه بالكسبي نسبة الى القبيلة وفي كتب الكلام بالبلخي نسبة الى البلداه (٦) عبارة العبد ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه بين مراده قبل اخراج الذي بخلاف اقيموا الصلاة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الخائض ولذلك بينه صلى الله عليه وآله فاعله فقال صلوا كما رأيتموني اصلي اه (٧) واعلم انهم ان ارادوا بالبيان المفتقر اليه بيان مفهوم الصلاة الكلي فهو مفهوم متجداً لعلم المخاطب به فلا عموم لان العموم فرع للدلالة ولهذا قيل في رسمه ما دل على مسميات وان ارادوا ببيان الشروط المعتبرة من صفات نحو الصلاة واحواها فذلك قول ابى عبد الله « على ان في التمثيل بتخصيص الخائض وهما فاحشاً لان ذلك من تخصيص عموم الفاعل الذي لا اجمال فيه لامن تخصيص عموم الصلاة اه نظام فصول للجلال « وهو ان انباء عن الباقي فحجة والا فلا اه (*) وقال الجلال ايضاً في شرح المختصر لكن هذا ضبط

اخراجها وهذا اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة وكلام ابي طالب يرمي اليه
(وقيل ان انبأ) (١) لفظ العموم (عن الباقي) فهو حجة فيه والا فلا بمعنى ان
التخصيص ان لم يمنع من تعليق الحكم في الباقي بالاسم العام فهو حجة فيه وان منع
من تعليق الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعليقه بأمر لا ينبي عنه الظاهر لم يجز
التعليق (٢) به وهذا مذهب الشيخ ابي عبد الله البصري ومثل الاول بقول الله عز
وجل « فاقتلوا المشركين » لان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع
من تعليق القتل (٣) بالشرك ومثل الثاني بقول الله عز وجل « والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما » لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز وقدر المسروق يمنع من
تعليق القطع بالسرقة (٤) ويقتضي وقوعه على الحرز والقدر وذلك امر لا ينبي عنه
اللفظ (٥) ، هذه المذاهب المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الفزالي في المنحول (٦)
عن ابي هاشم قولاً وهو انه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به في جمع (لنا) في أنه حجة
فيما بقي دليلاً ، الاول (الاجماع) من الصدر الاول وهو استدلال الصحابة مع
التخصيص وتكرار وشاع ولم ينكر فكان اجماعاً ، من ذلك احتجاج فاطمة رضي الله
عنها على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى « يوصيكم الله في اولادكم » الآية مع
أنه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره
وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه الصلاة والسلام
نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في
قصة قتال مانعي الزكاة بالحديث المتقدم (٧) وغير ذلك كثير لا ينكر على انه لا يكاد

غفل عنه افاضل الشراح لان العموم المخصص بالحايض انما هو عموم ضمير مخاطبين وهو غير
محتاج الى البيان وليس المخرج من العموم هو صلاتها ولو سلم فصلاتها انما اخرجت بعد بيان
الصلاة اه (١) عبارة العضد هكذا ان كان لفظ العموم منبياً عنه أي عما بقي قبل التخصيص
فحجة والا فلا مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبي عن الحربى البناء عن الذي بخلاف السارق والسارقة
فاقطعوا فانه لا ينبي عن كون المسال نصاب السرقة وهو الربع من دينار ومخرجاً من حرز
فاذا بطل العمل به في صورة انتفاءهما لم يعمل به في صورة وجودهما اه قوله ومخرجاً من حرز
قال السعد ولا ينتقل الذهن الى ذلك ما لم يبينه الشارع على التفصيل اه (٢) في نسخة التعليق اه
(٣) في نسخة بالمشرك اه (*) بناء على ان الحربى اظهر مدلولات المشرك ذكره الجلال في شرح
الفصول (٤) في الفرق بين الاثنين نظر فانه فيها بمثابة التفسير فان اقتلوا المشركين الا اهل
الذمة في قوة اقتلوا المشركين الحربيين والسارق والسارقة اي للنصاب ونحوه اه املا وفيه نظر
يظهر بتأمل كلام السعد والعضد اه (٥) لان العام الذي هو لفظ السارق مطلق والباقي السارق
لنصاب من حرز فهو مقيد والمطلق لا يدل على المقيد قبل التخصيص ولا بعده فلا يكون حجة
والمخرج مطلق فلذلك دل عليه ولم يدل على الباقي اه (٦) بالخاء العجمة تشبيهاً بالمغربل اه
شيخ لطف الله رحمه الله (٧) وهو امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع انه مخصص

يوجد في أدلة الأحكام عموم غير مخصوص فأبطل حجية العام بخصوص إبطال حجية كل عام (و) الثاني وقوع (القطع (١) بأنه إذا قيل أكرم بني تميم و) قيل ثانياً بكلام منفصل (لا تكرم زيدا) وهو منهم (فترك) أكرام سائر بني تميم (عد عاصياً) ولولا أنه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص وحجة فيه لما عد عاصياً بالترك وأيضاً العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد من أقسامه أجماعاً والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد معارض والأصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الدليل وعدم الحكم في بعض الأفراد لا يصلح معارضاً لأن عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في آخر، إحتج (الأولان) وهما القائل بأنه لا يكون حجة أصلاً والقائل بأنه يبق حجة في أقل الجمع أما الأول فبان حقيقته (٢) العموم وذلك غير مراد وسائر ما تحت من المراتب مجازات له والباقي أحد المجازات فقد (تردد فيما بقي و) (٣) في (كل) مرتبة (منه) أي مما بقي (مجازاً فصار مجعلاً) فيها فلا يبقى حجة في شيء منها وأما الثاني فقال أقل الجمع هو المتحقق (والزائد على الأقل مشكوك) فيه فلا يصار إليه (قلنا لا) نسلم أن الباقي متردد فيه أو مشكوك فيه وإنما ذلك لو كانت المراتب متساوية ولا

(قوله) تردد فيما بقي ، أي في جميع الباقي وقوله مجازاً حال (قوله) والزائد على الأقل مشكوك فيه لعله مغطوف على أول الكلام أعني قوله تردد فيما بقي أو على قوله فصار مجعلاً

بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي اه (١) قال في فصول البدايع أن الدليل الأول وهو الإجماع والثالث هنا وهو قوله وإيضاً العام الخ يتمضان على الشكل وأما هنا وهو قوله القطع بأنه إذا قيل الخ فلي غير البصري وعبد الجبار اه (*) قال الجلال في نظام الفصول بعد كلام ذكره وبعد هذا تعلم أن الاستدلال بالقطع بأنه إذا قيل أكرم بني تميم ولا تكرم منهم زيداً عد عاصياً، محل استفسار بأن يقال إن أردت أنه يعصي إذا لم يكرم جمعاً منهم فسلم وليس بظلم لأن الأمور بمطلق يعصي إذا لم يفعل منه واحداً ، وإن أردت أنه يعصي إذا لم يكرم كل واحد منهم فمنوع وهو مصادرة لأنه أول المسئلة اه وقال أيضاً في شرح المختصر أن القطع إذا قيل أكرم الخ فمنوع لأن دلالة العموم ظنية قبل التخصيص فإذنك بها بعده وإنما القطع بالعصيان من حيث أنه يترك أكرام جمع منهم لكن العصيان حينئذ يترك فعل المطلق لا يترك أكرام الجمع كما هو المدعى اه باختصار (٢) أي العام التخصيص مبين ، وذلك أي العموم غير مراده (٣) يعني يحتمل أن يكون مجازاً في جميع الباقي وفي كل بعض من الباقي لكن هنا تحقيق أشار إليه العلامة المحقق الجلال وهو أنه إذا استدلل الأشعري على المعتزلي فقال أفعال العباد مخلوقة لعموم ، الله خالق كل شيء فإن المعتزلي له نقض هذا الدليل والنقض ثابت عند الجميع ، وذلك بأن يقول العام دليل على تعلق الحكم بكل فرد وقد وجدنا الدليل أعني هذه الآية ولم يوجد الدلول فإن كلا من ذات الله تعالى وصفاته شيء غير مخلوق فأفعال العباد التي تخالف المعتزلي في خلقها تحتمل كونها مخصصة فلا يكون العام التخصيص دليلاً للأشعري على المعتزلي ولا حجة عليه فيما اختلفوا فيه لما تقرر أن الدليل يبطل بالنقض فالمراتب حينئذ غير متساوية لأنها اتفقوا عليه كالماء والأرض ونحوهما فإن العام التخصيص دليل في كونها مخلوقة لاستواء المراتب فيها اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد وأما استدلال الصحابة فليس من العام التخصيص بل لكونه من المطلق الموجود في الشكل والبعض ولا يقع نقض فيه إذ لا يتخلف

دليل على تعيين احدها وليس كذلك (لما سبق) من الدلائل على وجوب الحمل على ما بقي واحتجاج (الثالث) وهو الكرخي ومن وافقه (كلاول في) التخصيص بالدليل (المتفصل) اما مع التخصيص بالدليل المتصل فانه يبقى عنده حقيقة في الباقي كما سبق له في المسئلة التي قبل هذه فيكون متبادراً فيه لامتردداً (الاخران) وهما القاضي والبصري احتجا بأن العام (المفتقر) الى البيان (وغير المنبيء) عن الباقي من العموم (بجمل) اما الاول فلعدم الاكتفاء بالظاهر فيه ، واما الثاني فلعدم انباء الظاهر عما تعلق به الحكم في الباقي ، (قلنا) في الجواب عن ذلك (أما الاول فلا امتناع) للعمل فيه (ان بين) المراد (وأما الثاني فلا اجمال) فيه فلا يمتنع العمل به بيان ذلك ان قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما » عام في كل سارق سرق قليلاً أو كثيراً من حرز أو غير حرز فقيام الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص من المال لا يمنع العلم بوجوب قطع من سرق من حرز ذلك القدر المخصوص كما ان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية والمعاهد لا يمنع العلم بوجوب قتل المشرك الذي لا يكون كذلك ،

مسئلة اختلف (١) في الوقت الذي يجوز (٢) للمجهتد العمل بحكم العموم فيه (و) مختار أئمتنا والجمهور على أنه (لا) يجوز ان (يعمل) بالعام قبل ظن عدم المخصص فيجب البحث عنه (لثوقف (٣) ظن عدم المخصص عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل لا هام الا مخصص (٤) الا قوله تعالى « والله بكل شيء عليم » وقال الباقلاني ومتابعوه أنه لا بد من القطع بانتفاء المخصص مصيراً منه الى ان الجزم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذا لولم يحصل القطع

الدلول عن الدليل اه من خطه ايضاً (١) قال العضد ما حاصله ان ابن الحاجب نقل الاجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وانما الخلاف في مبلغ البحث اه وفي قوله كذلك إشارة الى خلاف الصيرفي فانه مخالف للاجماع وقد ذكر السعد توجيهم في الحواشي اه وسياً نقله قريباً (٢) في نسخة الذي لا يجوز (٣) اما في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فانه يعمل به في جميع افراده قبل البحث عن مخصصه بلا خلاف ذكره في الجمع وشرحه ونقله في شرحه عن الاستاذ ابى اسحق الاسفريابي وانما الخلاف بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم اه (٤) القياس ان يقال لا عام في ادلة الاحكام الا مخصص كما تقدم قريباً واما في غير ادلة الاحكام فالعمومات النيرة المخصصة كثيرة نحو الحمد لله رب العالمين ولا يظلم ربك احداً والله يحب المحسنين وما الله يريد ظالماً لا اعباد وغير ذلك مما لا يحصى كثرة اه من خط القاضي محمد بن ابراهيم السجولي وسينقل المؤلف رحمه الله في اواخر مسئلة جواز تأخير البيان الى وقت الحاجة عن بعض العلماء تصريحاً بأن ذلك في ادلة الاحكام اه بل قد ذكره في المسئلة التي قبل هذه في دليل الاجماع اه

(قوله) لما سبق من الدلائل ، يعني الثلاثة على كونه حجة بعد التخصيص (قوله) لا يمنعان ، الاولى توحيد الضمير لعوده الى لفظ قيام وكذا قوله فيما يأتي لا يمنعان (قوله) مسئلة لا يجوز ان يعمل بالعام الخ ، هذه المسئلة ذكرها ابن الحاجب في باب البيان والمبين والمؤلف عليه السلام ذكرها هاهنا لكونه انبى لكن ابن الحاجب وصاحب الفصول لم يخصصوا ذلك بالبحث عن المخصص بل قالوا كل دليل مع معارضه كذلك كالنص مع ناسخه والعلة المعارضة في القياس مع علة القياس

(قوله) وكذا قوله فيما يأتي لا يمنعان ، لكنه عائد الى القيامين المضافين الى الدالالتين على الاشتراطين اه

بعدمه يتمتع الجزم بعمومه والعمل به قالوا ويحصل ذلك بتكرار النظر والبحث واشتهار كلام العلماء من غير ان يذكر احدهم (١) مخصصاً وحكي الغزالي قولاً متوسطاً وهو أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه وقال الصيرفي والبيضاوي واليه ميل الرازي أنه يجوز العمل بالعام الى ان يظهر الخاص ولا يجب البحث (٢) ذهاباً منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق والحقايق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب للمجازات لان الحقايق هي الاصل والتخصيص مجاز طار والاصل عدمه (و) الجواب أن (كون الاصل الحقيقة وعدم المخصص) مسلم ولكنه (لا يفيد ظناً) بعدم التخصيص بل لا يعد ظناً وجوده قبل الطلب وذلك (لعدة التخصيص) خصوصاً في احكام الشرع والعمل فيها مع الشك او الوهم لا يجوز اتفاقاً (فصل) (٣) التخصيص (٣) قصر العام على بعض افراده) هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف في جوازه وفيما يجوز فيه وهو في الاصطلاح كما ذكره يعني حبس العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز عنه الى جميع افراده (و) (التخصيص كما يقال على قصر العام على بعض افراده) يقال على قصر اللفظ على بعض افراده (و) ان لم يكن ذلك اللفظ عاماً في الاصطلاح (كعشرة (٤) والمسلمين) وغيرهما مما له اجزاء يصح افتراقها حساً أو حكماً (٥) فان العشرة اذا قصرت على خمسة باعتبار الاستثناء قيل أنها قد خصصت والمسلمين المهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا

(١) وهذا الخلاف لا يختص بهذه المسئلة بل كل دليل مع معارضة كذلك لنا لو اشترط القطع لبطل العمل بأكثر العمومات للعمل بها وهو باطل اتفاقاً اذ القطع لا سبيل اليه والغاية عدم الوجدان اه (٢) لكن ذكر الشارح العلامة ان مراده ان قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومته جزمياً ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تعين الاعتقاد صرح بذلك امام الحرمين ثم قال وهذا غير ممدود عندنا من مباحث العقلاء ومناظرة العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد اه سعد (*) في شرح ابن جفاف قالوا لان الاصل في اطلاق لفظ العام الحقيقة والمجاز خلاف الاصل وايضاً الاصل عدم المخصص وهذا بمجرد ظن انتفاء من غير بحث لان الظاهر عدمه قلنا ما ذكر لا يفيد انتفاءه لانه معارض بسملة التخصيص وكثرته وغابته في العمومات حتى قيل لا عام غير مخصص الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وبذلك يكون الظاهر وجوده ويتساقط الظاهر ان فلا يحصل قبل البحث ظن بوجوده ولا بعدمه اه والله اعلم (٣) التخصيص مصدر خصص بمعنى خص فعمل بالتضعيف بمعنى اصل الفعل دون رعاية التكنين الذي تفيد هذه الصيغة غالباً اه حاشية ابن ابي شريف (٤) في الحاشية السعدية وكذلك ضمير الجمع مثل جاءني المسلمون فاكرمتهم الا زيدا الى آخر كلامه فخذ اه (٥) كثرية الجارية الا نصفها (*) في المختصر وشرحه للنيسابوري ولا يستقيم تخصيص اصطلاحياً كان او غيره الا فيما يستقيم

(قوله) ويحصل ذلك القطع بتكرار النظر والبحث الخ، لم يتعرض المؤلف عليه السلام لجواب هذه الشبهة وقد اجاب في شرح المختصر بمنع ذلك اذ كثيراً ما يبحث او يبحث فيحكم ثم تجل ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر (قوله) وحكي الغزالي قولاً متوسطاً هكذا في شرح الجمع ولعل الفرق بين القطع والاعتقاد اشتراط المطابقة للواقع مع القطع وعدم ذلك في الاعتقاد الجازم مع سكون النفس (قوله) والتخصيص مجاز طار لوقيل بوجوب البحث وان كانت حقيقة في الاستغراق لكثرة التخصيص وقد استفيد ذلك من الجواب (قوله) وما يتبعه كالـ كلام في كيفية بناء العام على الخاص

(قوله) اذ كثيراً ما يبحث او يبحث، الاول على لفظ المفعول والثاني على لفظ الفاعل اه

يقال فيه قد خصص باعتبار الاستثناء وذلك (كما) أنه (يقال له) أي للفظ المخرج عنه (عام) وإن لم يكن عاماً في الاصطلاح كما في المثالين (والمخصص) بالفتح هو العام (المخرج عنه) بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فإن المخصص هو الذي تعلق به التخصيص (١) او دخله التخصيص وهو العام يقال عام مخصص ومخصوص (والمخصص المخرج) بالكسر فيهما (و) المخصص حقيقة (هو ارادة) (٢) المتكلم) لأنه لما جاز أن يريد بالخطاب خاصاً وعاماً لم يرجح أحدهما على الآخر إلا بالارادة (ويقال) أي ويطلق المخصص أيضاً (على الدال عليها) أي على الارادة (مجازاً) سواء كان ذلك الدال لفظياً أو عقلياً تسمية للدال (٣) باسم المدلول لأنه مجاز قد أخرجته الشهرة إلى حيز الحقيقة

مسئلة ذهب أكثر القائلين بالعموم إلى أن (التخصيص) للعام (جائز) خبراً كان العام أو انشاءً وذهب شذوذ من الناس إلى أنه لا يجوز فيهما وجبة الأكثرين المعقول والمنقول، أما المعقول فلأن حاصل التخصيص يرجع إلى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة إلى جهة الخصوص الذي هو مجاز والتجاوز غير ممتنع

توكيده لكونه ذا أجزاء يصح اقتراحها حساً أو حكماً مثل قوله تعالى تلك عشرة ومثل قولك جاءني رجال كرماء اه (١) لو قال هو الذي قصر على بعض افراده لكان اظهر اه (٢) قال البرماوى في شرح التبتة مالفظة المخصص بالكسر حقيقة فاعل التخصيص الذي هو الاخراج ثم اطلق على ارادة الاخراج لأنه انما تخصص بالارادة فاطلق على نفس الارادة تخصيصاً حتى قال الامام الرازى واتباعه ان حقيقة المخصص هو الارادة لكن الاصوب ما ذكرناه ثم اطلق المخصص على الدليل الدال على الارادة ومنهم من يحكي هذين قولين كما فعل القاضي عبد الوهاب وابن برهان أحدهما ان المخصص ارادة المتكلم اخراج بعض ما يتناوله الخطاب والثاني الدليل الدال على ارادة ذلك وبالجملة فالمقصود من الترجمة الثاني وهو الدليل فانه الشايع في الأصول حتى صار حقيقة عرفية وربما اطلق المخصص على المظهر لارادة مرید التخصيص من مجتهد أو غير اه (*) في شرح ابن جفاف والمخصص بصيغة اسم الفاعل المخرج وهو حقيقة ارادة المتكلم لأن التخصيص قائم بها حقيقة ويطلق المخصص على الدال عليها لفظاً كان أو غيره مجازاً وهو من المجاز في الاسناد مجاز عقلي لأن التخصيص به أي بالدال قائم بها حقيقة فاسناده اليها حقيقة واسناده إلى الدال عليها للملازمة بين الدال والمدلول مجاز عقلي كقوله ناديل موجب أو محرم والموجب والحرم حقيقة ارادة المستدل فاسناده إلى الدليل للملازمة مجاز عقلي على نحو عيشة راضية اه (٣) والظاهر ان العلاقة هي السببية إذ الارادة وهي المعنى الحقيقي سبب في الدال فهو مجاز لغوى وقيل ان العلاقة هي اللزومية فالدال ملزوم والمدلول لازم فاطلق اسم اللازم على الملزوم وقيل ان المجاز عقلي لأن اسناد التخصيص إلى الارادة حقيقة واسناده إلى الدال للملازمة على نحو عيشة راضية ولو قيل بالاول والثاني لم يبعد قبل النظر إلى الاسناد مجاز عقلي وبالنظر إلى اطلاق اسم السبب على السبب مجاز لغوى مرسل فينظر اه

(قوله) كما زعمه بعضهم ، ذكر صاحب الفصول ان المخصص بالفتح هو البعض المخرج والمخصوص هو العام المخرج بعضه والاولى ما ذكره المؤلف عليه السلام ولذا قال الشيخ رحمه الله في شرح الفصول المشهور اطلاق المخصص بالفتح على العام المخرج بعضه على ما هو معنى المخصوص (قوله) بالكسر فيهما ، أي في المخصص والمخرج

لألذاته ولا لغيره وأما المنقول فكثرة وقوعه أما في الخبر فكقوله تعالى « خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير ، مآذِر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالريم وأوتيت من كل شيء » مع تخصيصها لأنه تعالى ليس خالقاً لذاته ولا قادراً عليها ولا أنها أتت على الجبال والأرض ولم تجعلها كالريم ولا أنها لم توت السماء والأرض (١) وأما في الأمر العامة فكقوله تعالى « اقتلوا المشركين ، السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا مع تخصيصها بعدم قتل أهل الذمة وقطع كل سارق (٢) وجلد كل زان والنصوص العامة المخصوصة أكثر من أن تحصى ولذلك لم يرد عام إلا وهو مخصوص غير قوله تعالى « والله بكل شيء عليم » (٣) ومستند النافين (٤) للجواز أما في الخبر فما تقدم في الجواز من أنه كذب لأنه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو ولا صدق النفي والاثبات معاً وهو محال فقوالك جاءني كل من في البلد وقد تخلف بعضهم كذب لصدق ما جاءني كل من في البلد والجواب المنع (و صدق النفي إنما هو بقيد العموم) لا مطلقاً والاثبات إنما هو بقيد الخصوص فلم يتوارد الاثبات والنفي على شيء واحد فكانا جميعاً صادقين وأما في الإنشاء فلا أنه لو جاز التخصيص فيه لزم البدا وهو ظهور المصاحبة بعد خفائها والجواب المنع أيضاً (والبدا (٥) إنما يلزم لو أريد العموم ابتداءً) لكنه لم يرد من أول الأمر العموم وإنما أريد به الباقي بعد التخصيص ولهذا امتنع تأخير البيان كما يحجب أن شاء الله تعالى

(قوله) غير قوله تعالى والله بكل شيء عليم وغير ذلك مثل الحمد لله رب العالمين (قوله) والبدا، بلد كما ذكره في الصحاح والاستواء

مسئلة اختلف في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص (٦) اليها (و) المختار

(١) الأحسن لأنها لم توت من المماء والأرض إذ هو مقتضى العموم ، قال أبو زرعة في شرح الجمع في ذكر التخصيص بالحسي مالم يقطعه نحو قوله تعالى وأوتيت من كل شيء لأننا شاهد أشياء لم توت منها كالسماء وملك سليمان عليه السلام (٢) لخروج مثل سارق بيت المال ومثل من يسرق المشترك بين السارق وغيره وكذلك الجلد لخروج وطء أمة الابن والأمة المشتركة فهذه الأشياء مخصصة فتأمل اهـ سحولي (٣) قد عرفت صحة هذا في الحاشية السابقة في المنقول عن السحولي اهـ (*) وفي حاشية فيه أن العموم الغير المخصوص في القرآن كثير وإن شئت فقل ألقا حجة اهـ (٤) في شرح ابن جحاف قالوا لو جاز التخصيص لصار كذباً فلو كان المراد بقولنا كرهت بنى تيم الطوال البعض منهم المتصفين بالطول فقط لصدق ما كرهت بنى تيم فيكون كرهت بنى تيم كذباً لأنه يصدق نفيه وما صدق نفيه فهو كذب وكونه أمراً بالكل أولاً وبالبعض ثانياً حقيقة البدا ولا يجوز على الله شيء منهم قلنا قولكم صدق نفيه غير مسلم لأنه إنما صدق النفي لتوجهه إلى قيد العموم لأن النفي إذا دخل على مقيد توجه إلى ذلك القيد فإذا قلت ما فمقت كل ذلك بل بعضه لم يكن كلاماً متناقضاً قطعاً وأما البدا فأنما يلزم لو أريد العموم ابتداءً ولم يرد ذلك بل الخصوص هو المراد ابتداءً والتخصيص هو الكشف عن عدم إرادة العموم ابتداءً فلا بداهة منه (٥) البدا بالدال المهمة والمبد هو ظهور المصاحبة بعد خفائها قال الجوهرى وبدا له في الأمر بدءاً ممدوداً أي نشأ له فيه رأى اهـ سنوى (٦) عبارة البرماوى في شرح القيمة القدر الذي ينتهي إليه التخصيص ويبقى العام

وعليه الاكثر انه (يجوز) التخصيص (بغير الاستثناء ما بقى) من العام قدر (غير محصور) (١) وبه قال الامام (٢) يحيى بن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي والرازي والجويني واكثر الشافعية (٣) ونسب الى المعتزلة عموماً الا ان ظاهراً اطلاقهم يوم انهم يجعلون هذا الحكم عاماً في الاستثناء وغيره ولكن كلامهم في الاستثناء يرفع ذلك الابهام وعليك بتأمل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى في المعيار والغزالي في المستصفي والرازي في الحصول والمنتخب وغيرهم تجددهم مصرحين في باب الاستثناء بما ذكرنا (وجوز) التخصيص (الى) ان يبقى (ثلاثة) (٤) وهو مذهب القفال من الشافعية في الجوع المحلاة بلام الاستفراق نحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز (٥) الى واحد كالذهب الاخر (٦) وبعضهم جوزة (الى اثنين) سواء كانت الصيغة جمعاً (٧) اولا حكاها ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا يجوز (٨) وبعضهم جوزة (الى واحد) مطلقاً (٩) وانما المنوع أن يكون التخصيص مستغنياً فلو هو مذهب الشيخ ابي اسحق الشيرازي وحكاها الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي

(قوله) بغير الاستثناء
اما المستصفي فيصح الى واحد كما سيصرح به قريباً (قوله)
غير محصور مقتضى كلام المؤلف
عليه السلام الآتي ان غير المحصور هو ما لم يدل على قدره في عدد معين كالعلماء والطوال وان دخلوا وكالمندول عليه من ذلك بدليل منفصل وان كانوا متعينين في نفس الامر بان لا يكون منهم الا واحد او ثلاثة او نحو ذلك والمحصور بخلافه نحو اكرم كل من في المدينة ثلاثة منهم او اثنين (قوله) وبه قال الامام عليه السلام الذي في الفصول عن الامام يحيى عليه السلام وابي الحسين والغزالي والرازي انه يمنع التخصيص الى دون اقل الجمع (قوله) والجويني في الفصول عنه القول بجوازه الى واحد

مقصود اعليه اه (١) في جميع الفاظ العموم اه فصول (٢) قد فسره مرة بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام اه سعد قيل أن إرادته يتنوع الاطلاع على ما فوق النصف الا فيه يعني فيما يعلم عدد افراد العام فيه فظاهر البطلاق لانه اذا كان اهل بلد غير محصورين وقيل قتلت من في البلد واستثنى واحداً من اهل الديانة علم قطعاً ان ما بقي بعد التخصيص اكثر من النصف اه علوى (*) قال البرمائي في شرح الفقيه ما لفظه ذهب ابو الحسين وربما نقل عن المعتزلة من غير تعيين واليه ميل امام الحرمين واختاره الغزالي ونقله بعض المتأخرين عن اكثر اصحابنا انه لا بد من بقاء جمع كثير وهذا المذهب نقله ايضا الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه لكن اختلفوا في تفسير ذلك الجمع الكثير الذي يبقى فقال ابن الحاجب انه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره جمع كالبعضاوي بان يبقى غير محصور والتفسيران يتقاربان اذ المراد بكونه يقرب من مدلول العام ان يكون غير محصور ولهذا قايله ابن الحاجب بالاقتوال الثلاثة والاثنتين والواحد واذا تقررت ما ذكرناه من عدم مغايرة التفسيرين عرفت ان ما في جمع الجوامع من جعلهما قولين متغايرين ليس بجيد اه (٣) هذا يخالف نقل امام الحرمين عن الشافعية الآتي قريباً فينظر اه من خط السيد الصفى احمد بن اسحق رحمه الله (٤) التفرق بين الأول والثاني وما بعده انه لو قال اكرم اهل بغداد العلماء واراد ثلاثة صح بخلاف لو لم يذكر العلماء واراد ثلاثة لان العلماء غير محصور وثلاثة محصور اه (٥) قال الرازي في الحصول ما لفظه اتفقوا في الفاظ الاستفهام والحجاز على جواز انتهائهما في التخصيص الى الواحد واختلفوا في الجمع المعروف فزعم القفال انه لا يجوز تخصيصه بما هو اقل من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاء الى الواحد ومنع ابو الحسين من ذلك في جميع الفاظ العموم ووجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها الا ان تستعمل في حق الواحد على سبيل التعميم والابانه بان ذلك الواحد يجري مجرى الكثير وهو الاصح اه (٦) سواء كانت الصيغة جمعاً اولا اه شرح برمائي

(قوله) الذي في الفصول عن الامام الخ ، قد ضعف المحقق الجلال في النظام نقل صاحب الفصول عن ابي الحسين وقد نقل صاحب الفواصل عن ابي الحسين ما يرشد الى صحة ما نقله ابن الامام وغلط ما نقله صاحب الفصول اه احمد بن محمد اسحق ح

(قوله) الى اثنين سواء كانت الصيغة جمعاً اولاً ، قيل لا يصح قول المخالف اولاً بما يأتي من ان بناء هذين المذهبين على اقل الجمع (قوله) وقد قتل اثنين منهم لا يستقيم في الثلاثة (قوله) فالمذهب قول الاكثر ، عبارة ابن الحاجب فالمذهب الاول اي اول المذاهب التي ذكرها وهو انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام فلم يكن اول المذاهب في عبارته ما ذكره المؤلف من بقاء قدر غير محصور ولعل المؤلف عليه السلام عدل عما ذكره ابن الحاجب لاحد امرين ﴿ ٢٦٥ ﴾ اما بناء على اتحاد ما ذكره

المؤلف عليه السلام وما ذكره ابن الحاجب كما يشعر بذلك كلام شرح الجمع وذلك ان صاحب الجمع قال وقيل بالجمع الى ان يتي غير محصور وقيل الى ان يبقى قريب من مدلول العام قال شارحه في غير المصنفين هذا المذهب والذي قبله والظاهر انها واحد فالمراد بقربه من مدلول العام ان يكون غير محصور فذل العام هو المستغرق لما يصاح له من غير حصر قلت والمراد به قربه منه في المعنى لاني مدلول العدد واما بناء من المؤلف على عدم تحقق ما ذكره ابن الحاجب الا في القليل كما ذكره السعدفاني لما قال ابن الحاجب الاكثر على انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام قال السعدفاني قسروه بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاملاص عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام (قوله) ولم يبرهن الا على الطرف الآخر حيث قال لنا لو قال قتل كل من في المدينة ولم يقتل الاثلاثة عد لاغيًا مخطئاً (قوله) وقعت بالاتفاق ، اي من غير دلالة للعبارة عليه

(قوله) قيل لا يصح قول المؤلف اولاً الخ ، لا منافاة بين بناء

المذهبين على ذلك وكون اسم الجنس المستغرق يبنى على اقل الجمع لان المراد ان العموم معاً يبنى على اقل الجمع كما سيأتي وهو اعم من الجمع المعروف واسم الجنس كذلك فلا يصح اعتراض القائل بذلك وهو ظاهر ا هـ عن خط شيخه (قوله) لا يستقيم في الثلاثة ، يقال كان المعنى وقد قتل واحداً من الثلاثة او قد قتل اثنين من الاربعة وبهذا يستقيم كلام المؤلف ا هـ منقولة كلام المؤلف مستقيم مع التأمل مع غير هذا اذ المراد بما بقي الذي ثبت له الحكم لا الباقي من العام ا هـ شيخنا المغربي ح

قال وهو الذي اختاره الشافعي واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف لغيره وهو انه ان كان التخصيص بالاستثناء أو البديل (١) جاز الى واحد نحو عشرة الاتسعة واشتريت المشرة احدها وان كان بتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء (٢) او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو اربعة وقد قتل اثنين منهم (٣) وان كان في غير محصور أو في عدد كثير : فالمذهب قول الاكثر (٤) هذا كلامه (٥) ولم يبرهن الا على الطرف الاخر (٦) ولا وجه لقوله وان كان بتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين للقطع بصحة قولنا من جاءك من أهل المدينة فاكرمه ان كان عالمًا مع أن العالم فيها واحد وهذا لا يتناقى قول الاكثر لان العبارة ليس فيها دلالة على أن الباقي محصور ووحدته المفروضة وقعت بالاتفاق (٧) (واما) التخصيص (بالاستثناء فسيأتي) انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى واحد ، (لنا) في الاستدلال على ما اختاره الاكثر انا نقطع بأنه (لو قال) قاتل (قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة) (٨) أو اربعة (عد لاغيًا) في

(١) اي بدل البعض من الكل ا هـ من منتخب النقود والردود (٢) فاناس عبارة عن العلماء ا هـ (٣) عبارة العضد فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة أو اربعة ا هـ ولم يقل وقد قتل الخ كما قاله ابن الامام رحمه الله (٤) فلا يقال من دخل داري فاكرمه ويقتل بزيد وعمرو وبكر اعضد (٥) فيكون مذهب في الكثير وغير المحصور انه لابد ان يبقى جمع يقرب من مدلوله ا هـ (٦) وهو انه ان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب الاول والبرهان الذي فكره عليه هو ما قال لنا لو قال قتل كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة نفر عد لاغيًا ومخطئاً وكذلك لو قال اكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلاثاً وكذلك لو قال كل من دخل داري فهو حر وكل من اكل فاكرمه وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا وعمراً وبكراً عد لاغيًا ومخطئاً ا هـ وفي حاشية ما لفظه قد اكتفى في سائر دعاويه بالاحتجاج عن اصحابها على ما نقل او جعل الامثلة التي ذكرها حججاً عليها بادعاء صحتها عرفاً على ما فصله الشارح والمصنف لم يتعرض لها لظهورها ا هـ ميرزا جان (٧) يعني حيث قال اكرم العلماء فلا يرد الحصر في واحد لكن جاء الواحد اتفاقاً يعني على سبيل الاتفاق ا هـ (٨) وعلم ذلك بدليل

قوله (خطياً) (١) فيه عند أهل اللغة وكذلك يعد لاغياً خطياً من قال أكلت كل
رمانة في البستان ولم يأكل إلا ثلاثاً ومن قال كل من دخل داري فهو حر ونسره
بثلاثة (٢) (وبناء) المذهبين (الاولين) وهما المجوز الى ثلاثة والمجوز الى اثنين (على اقل
الجمع) كأنهم جعلوه (٣) فرعاً لتكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين ، والجواب
ان الكلام في أقل مرتبة يجوز تخصيص العام اليها لا في أقل المراتب التي يجوز
استعمال الجمع فيها (و) الجمع (٤) (ليس بعام) ولا دليل على تلازم احكامهما فلا تعلق
لاحدهما بالآخر (وما احتج به الثالث) وهو المجوز الى واحد على الاطلاق (من قوله
تعالى) «انا نحن نزلنا الذكر» (واناله لحافظون) اطلاق ضمائر الجمع والمراد بهاهو
تعالى وحده لا شريك له وقوله تعالى (الذين قل لهم الناس) ان الناس قد جمعوا
لكم والمراد بالاول نعيم بن مسعود الاشجعي (٥) وبالثاني ابو سفيان ولم يعده اهل

منفصل كالحس وقس عليه ما بعده اهـ ويرزاجان (١) كانه يشير الى ان اللغو لا ينافي الصحة اهـ سعد
يريد انه انما قال خطياً بعد قوله عد لاغياً الاشارة الى دفع مايتوهم من ان اللغو مناف للصحة
والا لم يكن هنئ إشارة الى ان اللغو لا ينافي الصحة لكنه ليس كذلك اذ لو كان اللغو منافياً
للصحة لكان اللغو مستلزماً لعدم الصحة لان احدهما المتنافيين يجب ان يكون مستلزماً لتقيض
الآخر ومعلوم ان عدم الصحة هو الخطأ فيكون اللغو مستلزماً للخطأ واذا كان اللغو مستلزماً
للخطأ كان ذكر الخطأ بعده تكراراً بل انما ذكر الخطأ بعد ذكر اللغو تنبيهاً على ان اللغو
ينافي الصحة ولا يستلزم الخطأ فوجب ذكر الخطأ بعد ذكر اللغو ليكون جمعاً بينهما اهـ جواهر
(٢) قال العلامة الجلال بعد ذلك في شرح المختصر ما نظم فانه يعد لاغياً في التعبير عن الثلاثة
بلفظ الشمول بخلاف لو قال قتلت كل من في المدينة الامن لم يكن اعور وقال من دخل المدينة
فاكرمه الا من لم يكن اعور فانه لا يقبح ، وهذا تقرير كلامه ولا يخفى انه غلط منشأه عدم
الفرق بين العموم الخصوص وبين العموم الذي اريد به الخصوص والفرق بينهما ان العموم
الخصوص مستعمل فيما وضع له فلا قبح فيه والعموم الذي اريد به الخصوص مستعمل في غير
ماوضع له كاستعمال اسم السك في الجزء فان كان اللفظ بما هو نص في الكل كما نلفظ الكل
ونحو عشرة لم يصح استعماله الا في الاكثر والاكثر اذها يعد ان عرفاً كالكل فيقبح عشرة
الا تسعة وخذ العشرة واحداً منها وان لم يكن نصاً في الكل فان كان نصاً في الكثرة كالجمع
فلا بد من بقاء ما يصدق عليه الجمع ولو مجازاً من واحد او اثنين على الخلاف الماضي في ما يصح
اطلاق الجمع عليه والاصح اطلاقه على الواحد والمر في ذلك كله ان اللفظ لابد ان يبقى في
واحد من مسمياته الحقيقية او المجازية وبهذا يعلم ان اطلاقه صحة الاستثناء الى واحد غلط لانه
لا يصح الاستثناء من لفظ كل وعشرة الى ان لا يبقى الا واحد لان التجوز باسم الكل في
البعض انما يصح حيث يكون للبعض حكم الكل بان يكون اكثره او اكبره اجدها في
المقصود كما في تسمية الزبيبة غنياً او نحو ذلك هذه حجة القاضي والمناسبة كما سيأتي في
الاستثناء ان شاء الله تعالى اهـ (٣) أي التخصيص الى ان يبقى ثلاثة او اثنان اهـ (٤) يعني من
حيث انه جمع اهـ (٥) قال البرماوى في شرح الفيتة القائل بذلك هو نعيم بن مسعود الاشجعي
كما ذكره الآمدى وابن الحاجب تبعاً لكثير من المفسرين لكن الذي ذكره الشافعي في الرسالة

(قوله) خطياً انما زاد خطياً بعد قوله
لاغياً اشارة الى دفع مايتوهم من
ان اللغو لا ينافي الصحة
كما ذكره في الحواشي (قوله)
لا تعلق لاحدهما بالآخر ، فلا
يكون المثبت لاحدهما مثبتاً للآخر

(قوله) بالاتفاق ، اي
لاخلاف في ذلك ويحتمل بالاتفاق
اي اتفق كون العالم واحداً من
غير دلالة للعبارة عليه (قوله)
وجاز اطلاق الناس على نعيم الخ ،
قصداً المؤلف عليه السلام بهذا دفع ما
ذكره في الحواشي من انه يقي البحث
في صحة اطلاق الناس للمعبود على
واحد « فائدة » قال في شرح الجمع لم
يتعرض المتقدمون للفرق بين العام
الخصوص والعام الذي اريد به
الخصوص وهو مهم والفرق بينهما
ان العام الخصوص اريد به عمومته
وشموله لجميع الافراد من جهة
تناول اللفظ لها لا من جهة الحكم
والذي اريد به الخصوص لم يرد به
شموله لجميع الافراد لا من جهة
التناول ولا من جهة الحكم بل هو كلي
استعمل في جزئي ولهذا كان مجازاً
قطعا لنقل اللفظ من موضعه الاصل
ببلاط العام الخصوص فان فيه
خلافاً (قوله) عن الكلية المدعاة اعني
به انه لا بد من بقاء قدر غير محصور
(قوله) واما احتجاج الثالث اي
القائل بهذا المذهب الثالث ولعل
وجه فصل المؤلف عليه السلام لهذه
الحجة عما تقدم من الحجج بقوله
واما احتجاج الثالث بعدم مشاركة
هذه لتلك في الجواب المتقدم

(قوله) اعني به لا بد من بهاء
قدر الخ ، الكلية المدعاة هي انه
يجوز تخصيص بغير الاستثناء
الخ ولعله خفي على المشتري اه

اللغة مستهجنات مع قيام القرينة فجاز التخصيص الى الواحد اذا وجدت القرينة (١)
(و) من (جواز اكرم الناس الاجيال والعالم واحد) بالاتفاق (٢) (و) من (صحة)
قولك (اكلت الخبز وشربت الماء) مريداً (لاقل شيء) مما يتناول الماء والخبز علم
ذلك من اللغة بالضرورة ، فالجواب عن جميع ذلك انه (خارج عن محل النزاع)
فلا يقوم شيء حجة في المدعى أما نحو قوله تعالى «انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون» فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص (٣) في شيء واما قوله تعالى
«الذين قال لهم الناس ان الناس» فالناس للمعبود والمعبود ليس بعام وجاز اطلاق
الناس على نعيم وحده لانه من جنس الناس وكلامه كلامهم (٤) والاستثناء مستثنى (٥)
عن الكلية المدعاة وكل واحد من الماء والخبز في المناسبات ليس بعام والتعريف
فيها انما هو للعهد (٦) الذهني كما في ادخل السوق ، واما احتجاج الثالث (٧) بأن
استعمال العام في غير الاستغراق استعماله في غير ماوضع له فليس جواز استعماله في
البعض (٨) اولى منه في البعض الاخر ، فجوابه انه قد تقرر أن المجاز لا يجب (٩) اطراذه
فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله في البعض الاخر وان

انهم اربعة وزاد بعضهم في نقله عن الرسالة قال وهم الاربعة الذين تختلفوا عن احد لكن الذي
رايته في الرسالة في عدة نسخ صحيحة في باب ما يكون من الكتاب عام الظاهر والمراد خاص
ماسبق بدون هذه الزيادة ، أما الناس في قوله تعالى «ان الناس قد جمعوا لكم» فذكر كثير
من المفسرين انه ابو سفيان فيكون ايضاً شاهداً للمسئلة ومنه ايضاً قوله تعالى «ام يحسدون
الناس على ما آتاهم الله من فضله» المراد بالناس هم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قاله كثير
ونحوه ايضاً قوله تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب قيل هو جبريل وحده وكذا
قيل به في قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ينزل عليك السلام وفي الاستدلال بذلك على المسئلة نظر فان ذلك
الرسول الى جميع الانبياء جبريل عليه السلام قلت وفي الاستدلال بذلك على المسئلة نظر فان ذلك
انما هو من العام المراد به خاص لا من العام الخصوص ويدل على ذلك ترجمة الشافعي السابقة
(١) عبارة العبد فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة (٢) متعلق بجوازه
(٣) وذلك لما جرت به العادة ان العطاء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقولون التكلم قصار
ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى له وم ملحوظاً اعضاء (٤) واجيب ايضاً انه انا اطلق
لفظ الناس على نعيم لانه لم يخل من ناس من اهل المدينة يضامونه ويصاؤون جناح كلامه وكذلك
المراد بالثاني ابوسفيان وامحابه اه شرح فصول (٥) يعنى في قوله اكرم الناس الاجيال والعالم
واحد مستثنى عن الكلية المدعاة وهي قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد بخصوص بالاستثناء ونحوه بدل
والجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد بخصوص بالاستثناء ونحوه بدل
البعض فانا قد استثنينا عن الكلية المدعاة فلا يمكن الاكراه بهما والفرق قائم اه (٦) فهو
كالمعهود الخارجي سواء في ان كلامهما ليس بعام اه شرح بن جفاف (٧) القياس واما
احتجاجة اذ قد قال وما احتج به الثالث اه (٨) يعنى الغير المحصور اولى منه في البعض
الاخر وهو واحد اه (٩) حاصله ان التخصيص الى حد يكون الباقي غير محصور صير العام

وجدت العلاقة كما جاء استعمال نحلة في الطويل من الانسان ولم يجيء استعمالها في كل طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل لا بالرأي والترجيح ﴿ فصل ﴾ في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام وهي قسمان بينهما بقوله (والمخصص متصل) لا يستقل بنفسه (ومنفصل) يستقل (فالتصل) (١) منه (ما يخرج المذكور وهو) امران احدهما (الاستثناء) (٢) المتصل (نحو اكرم الناس الا الجبال اخرج الجبال وهو مذكور في الكلام) واما الاستثناء المنقطع فلا تخصيص فيه (و) الثاني (الغاية) نحو اكرم الناس الى أن يجهلوا فانه يخرج الجبال ايضاً وهو مذكور في الكلام (و) منه (ما يخرج غيره) أي غير المذكور في الكلام (وهو) ثلاثة احدها (الشرط) مثل اكرم الناس ان كانوا علماء (و) الثاني (الصفة) مثل اكرم الناس العلماء (و) الثالث (بدل البعض) مثل اكرم الناس العلماء منهم فانه يخرج الجبال فيها جميعاً وهو غير مذكور في الكلام، (مسائل المتصل) هذا شروع منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثناء فقال،

مسئلة الاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان المستثنى بعض المستثنى منه فلا استثناء متصل والا فهو منقطع (٣) ولا مدخل للمنقطع في

مجازاً في الباقي فليكن التخصيص الى حد يكون الباقي واحداً كذلك فاجاب بقوله ان المجاز الخ اه شيخ اطف الله (١) فالتصل انواع خمسة الاستثناء للتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض الا اناس عرفك ان الشرط والغاية ليسا بتخصيص رأساً وانما هما تقييد للحكم كان الاستثناء والبدل واجبا الى الصفة اما الاستثناء فلان قولك جاني اتقوم الا زيداً في قوة قولك جاني اتقوم الخارج عنهم زيد واما البدل فلانه هو المقصود باللفظ البدل منه فهو كالوصف الكاشف كما في تلك عابه في اول الباب فاذا المستثنى منه والمبدل منه من العموم المراد به الخصوص لا من العموم المخصوص فهما كالصفة مع الموصوف سواء سواء لدفع توهم دخول غير من هي له في مفهوم الموصوف ثم نسبة التخصيص الى منطوق الصفة تسامح لان التخصيص انما هو مفهومها لما عرفناك به من ان التخصيص مصدر بمعنى الفاعل أي الدال على اختصا، اص بعض مفهوم العام بالحكم والدال على ذلك في الصفة والاستثناء عند من لا يجعله من التفي اثباتاً والعكس انما هو ان مفهوم لا المنطوق فاذا ينحصر المخصص المتصل في الاستثناء على الصحيح وفي مفهوم عند معتبره ومن لا يجعل الاستثناء منطوقاً ولا يعتبر المفهوم حقيقة ان لا يثبت تخصيصاً يتصل رأساً وانما التخصيص عنده بمنفصل لا غير اه مختصر وشرحا للجلال (٢) وهو مأخوذ من الثاني وهو العطف تقول ثبت الخيل اثني اذ اعطيت بعضه على بعض وقيل من ثنيته عن الشيء اذا صرفته عنه اه من شرح الفية البرماوى وقيل مأخوذ من ثبت الخبر بعد الخبر فكان المستثنى يعنى بصيغة افعال تكلم بالشيء مرتين مرة عموماً ومرة خصوصاً اه استعداد للموزعي (٣) في تنقيح القسول في علم الاصول قال ابو العباس احمد بن ابي زكريا ادريس الصنهاجي وهو يعنى الاستثناء ينقسم الى الاثبات والتفي والتصل والمنقطع وضبطهما بشكل فينبغي ان تأمله فاذ

(قوله) والغاية الخ، قيل
الاخراج بالغاية وما بعدها
لا يتصور من الحنفية لفهم
مفهوم المخالفة والتخصيص
انما هو على القول به وقال بعض
المحققين العمل بالتقييد لا ينافي
عدم العمل بالمفهوم لان معنى العمل
بالتقييد كونه متعلق بالحكم ومعنى
العمل بالمفهوم كونه مختصاً بالحكم
دون غيره واثبات تعلق الحكم
بالتقييد لا يستلزم اختصاصه به كما
ان في اختصاصه الذي يقول به
الحنفية لا يستلزم تفي تعلق الحكم
به لان الاختصاص اخص من التعلق
وتفي الاخص لا يستلزم تفي الاعم

(قوله) قيل، القائل ابن الهمام
وقوله بعض المحققين هو الجلال

التخصيص (١) ولا يعرف خلاف في صحته لغة وإنما (اختلف في كون الاستثناء في المنقطع حقيقة أو مجازاً) يعني أنهم اختلفوا في صيغ الاستثناء إذا استعملت في المنقطع نحو جاءني القوم الاحرار هل هي مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة او في غير ما وضعت فتكون مجازاً واما لفظ الاستثناء فانه حقيقة عرفية في القسمين بالانزاع (وعلى القول الاول) وهي كونها حقيقة اختلفوا ايضاً (في كونه مشتركاً) لفظياً بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل (اوله مشترك) بينهما بمعنى أنها وضعت للقدر المشترك (٢) بينهما فيكون من قبيل التواطى فهذه ثلاثة مذاهب ذهب الى كل واحد منها طائفة فالاكثرون الى ان صيغ الاستثناء في المنقطع مجاز (و) ذلك لان (تبادر المتصل دليل المجاز) ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل (وحده على التواطى) اي حاد الاستثناء باعتبار كونه مشتركاً بالاشتراك المعنوي (٣) بين المتصل والمنقطع أن يقال (مادل على مخالفة (٤) بالا غير

(قوله) فانه حقيقة عرفية في القسمين ، يعني ان لفظ الاستثناء مجاز فيها بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو فيها

كثيراً من الفضلاء يعتقد ان المنقطع عبارة عن الاستثناء من غير الجنس وليس كذلك فان قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى منقطع على الاظهر مع ان المحكوم عليه بعد الاهو بعض المحكوم عليه اولا ومن جنسه وكذلك قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة منقطع مع ان المحكوم عليه بعد الاهو عين الاموال التي حكم عليها قبل الا بل ينبغي ان يعلم ان المتصل عبارة عن ان تحكم على جنس ما حكمت عليه او لا بتقيض ما حكمت عليه اولا فتى انحرم قيد من هذين كان منقطعاً فيكون المنقطع هو ان تحكم على غير جنس ما حكمت عليه او على جنسه بغير تقيض ما حكمت عليه اولا وعلى هذا يكون الاستثناء في الآيتين منقطعاً للحكم فيهما بغير التقيض فان تقيض لا يذوقون فيها الموت يذوقون فيها الموت ولم يحكم به بل بالنوق في الدنيا وتقيض لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل كلوها بالباطل ولم يحكم به وعلى هذا الضابط يخرج جميع اقوال العلماء في الكتاب والسنة واسان العرب اه (١) ينظر في ذلك فانهم قد عدوا الاستثناء في قراءة الرفع من قوله الا امرأتك بتقدير الجملة منقطعاً وكذلك في قراءة فشربوا منه الا قليل حيث قدر لم يشربوا فهو من المنقطع ويقتد التخصيص كما ترى والله اعلم ، والجواب انه بعد تقدير ما بعد الا جملة يصير تخصيصاً بالانفصل حتى لو كان مثل هذا في الاستثناء المتصل نحو ان يقال جاءني انقوم لكن زيداً لم يجبي الخرج عن التخصيص المتصل وكان من المنفصل فلا اعتراض فافهم اه من فوايد السيد العلامة الحسن ابن اسمعيل الشامي (٢) وهو المخالف اه (٣) والمعنى المشترك هو مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه اه عضد (٤) قوله مادل على مخالفة بالا غير الصفة لان الحمل الا على غير في الصفة غالباً الا اذا كانت تابعة لجمع أى واقعة بعد متعدد فوجب ان يكون موصوفها مذكوراً لا مفعولاً وبعد ان كان مذكوراً يكون متعدداً ليوافق حالها صفة حالها أداة استثناء فلا تقول في الصفة جاءني رجل الا زيد والمتعدد اعم من ان يكون جمماً لفظاً كرجال او تقديرآ كقوم ورهط وان يكون منى فادخل فيه ما جاءني رجلاً الا زيد ولا بد ان يكون ذلك الجمع منكراً لا يعرف باللام

(قوله) واخواتها هكذا في شرح المختصر ﴿٢٧٠﴾ قل في شرح المختصر قل في الحواشي المراد الاخراج بالا واحد اى اخواتها

والا لم يصدق على شيء من افراد الاستثناء ثم ذكر السعد ان الاولى ان يقال الاخراج بحرف وضع له وسيأتي قريباً انشاء الله تعالى اعتماد المؤلف لهذا (قوله) التي هي صفة فانها ليست باستثناء (قوله) ما يؤدى معناها، عدل عما ذكره في شرح المختصر من ان المراد باخواتها الحروف المرادفة لالا لما ذكره في الحواشي من انه تسامح اذ من الاخوات اسماء وافعال

والترادف بمعنى اتحاد المفهوم مجاز ودفعه في الجواهر بانه اراد بالحروف الكلمات فكثير ما يجي الحرف بمعنى الكلمة وبالمرادفة الدلالة على شيء واحد لا الموضوعه لشيء واحد اه وقد اعتمد المؤلف عليه اسلام ما ذكره حيث قال اى اخرج بكلمة وضعت للاخراج الخ (قوله) عند حمله على الا، يعنى في كونها للاستثناء (قوله) وهى، اى الاخوات معلومة معينة وهى الانماط المشهورة فيكون هذا التعريف حذاً لفظياً اذ هو كشف لفظ باللفظ اجلى وتخرج الغاية ونحو جاء القوم الا زيداً فانها وان دلا على مخالفة فليسا من تلك الانماط المشهورة الممينة (قوله) وهو الاخراج، يعنى في المتصل وقوله او المخالفة يعنى في المنقطع (قوله) وهو المخرج، في المتصل وقوله او المذكور بعد الا من غير اخراج،

(قوله) فيكون هذا التعريف انظماً، ينظر فراد المؤلف بقوله معلومة

الصفة (١) واخواتها) فقوله ما دل على مخالفة هو الجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر انواع التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو، وتقييد الا بغير الصفة احترازاً عن الا التي هي صفة وهي ما كانت تابعة لجمع منكور غير محصور أى لجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكنت عنه نحو قوله تعالى «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» وقوله واخواتها اراد بها ما يؤدى معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون وما عدا وما خلا وعدا وخلا وحاشا وسوى وغير عند حمله على الا وهي معلومة معينة (٢)، واعلم ان الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج أو المذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا (و) أما حذف الاستثناء (على

حيث يراد به العهد او الاستغراق فيعلم تناول قطعاً على تقدير الاستغراق وعلى تقدير ان يشار به الى جماعة يكون زيد منهم فلا يتعذر الاستثناء المتصل او عدم تناول قطعاً على تقدير ان يشار به الى جماعة لم يكن زيد منهم فلا يتعذر ولا بد ان يكون غير محصور والمحصور نوعان اما الجنس المستغرق نحو ما جاءني رجلان او رجال واما بعض منهم معلوم العدد نحو علي له عشرة دراهم او عشرون الاثلاثة لانه اذا كان محصوراً كذلك وجب دخول ما بعد الا فيما قبله فلم يتعذر الاستثناء نحو كل رجل الا زيد جاءني وله علي عشرة الا درهما وانما يصار عند وجود هذه الشروط الى حمل الا على غير لتعذر الاستثناء فيضطر الى حملها على غير وقتنا غالباً لانه قد يتعذر الاستثناء في المحصور ونحو جاءني ما في رجل الا زيد وقد لا يتعذر في غير المحصور ونحو جاءني رجال الا واحداً او الا رجلاً او امثال ذلك نحو «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» اه والله اعلم (١) قيد الا بغير الصفة لانه صفة تدخل في التخصيص الوصفي اه شرح تحرير (*) ان اكتفينا بالمخالفة بمجرد الحكم وعدم الحكم فظاهر وان اردنا بالمخالفة المخالفة بالاثبات والنفي فينبغي على العمل بانهموم وسيأتي ان شاء الله تعالى الخلاف فيه ومن يرى ان الا التي هي صفة باقية على الاستثناء لا يحتاج الى هذا القيد كانهما عليه اتفاقاً من انه يكفي في الاستثناء توه دخوله المستثنى والالم يصح تسمية المنقطع استثناء ولا جعل الا فيه اداة استثناء اه جلال (*) خرج بقوله الا واخواتها لفظ استثنى في على زيد الف استثنى منها مائة فان فيه وجهين في الراجح احدهما انه استثناء والثاني انه وعد بالاستثناء وليس باستثناء قال ابن جنى ان استثنى واحطصية استثناء اهن حواشى شرح المحلى (*) لم يقيد البرماوى في الفقه بهذا القيد لانه قال وذلك اخراج بنحو الا من واجب الدخول الخ وقال في الشرح وقيد البيضاوى وابن الحاجب في بعض تصانيفه الا بغير الصفة وان لم يقيد في تعريف المختار والقصد بهذا القيد اخراج لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فليست الا فيه استثناء بل وصفاً والا لفسد المعنى لانه اذا كان الفساد مرتباً على وجود الهة ليس فيهم الله اقتضى نفي الفساد في وجود الهة فيهم الله وذلك باطل قطعاً، نعم زعم المبرد انها استثناء وما بعدها بدل لان الشرط بار امتناع وهو معنى النفي ورد بانه لا يقال لوجاءني دياراً ومن احد كما يقال ما جاءني ديار ومن احد وانما لم يقيد به اكتفاء باللفظ اخراج فان الا الوصفية لا اخراج فيها بالوضع وان كانت مخرجة من حيث الوصفية ولذلك لم يذكرها الامام الرازي واتباعه غير من ذكرنا بل من الوصف مالا اخراج به اصلاً فلا يقصر هذا القيد على الا بل يجري فيما كان وصفاً بما هو نحو الا كغير وسوى فينبغي تأخير القيد عن قوله ونحوها لعدم الا وغيرها اه منه (٢) فلا يقال اورد المجهول في الحذف اه

(الاشتراك) اللفظي (أو) علي (المجاز) في المنقطع والحقيقة في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لأن مفهومه حيث أن حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو المفروض وحيث (يزاد في حد المنقطع من غير اخراج) فيكون حد الاستثناء المنقطع مادل على مخالفته بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وبه يمتاز عن المتصل (و) يزداد في حد (المتصل مع اخراج) ليمتاز بهذه الزيادة عن المنقطع وهو ظاهر فعلي هذين القولين يكون الاخراج وعدمه جزئين من الماهيتين (١) والقائل بالتواطؤ يمنع من كونهما جزئين (٢) ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام المساهية (و) حد الاستثناء المتصل (بالمعنى المصدري) وقد درفته (٣) (اخراج بحرف وضع له) أي اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما يرادف الكلمة فلا يخرج الاستثناء باخوات الامن الاسماء والافعال عن التحديد

(مسئلة) واختلف في دلالة الاستثناء (المتصل) وذلك أنه لما كان

يتبادر منه التناقض لأن قولك علي عشرة الا ثلاثة فيه اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحاً ولا شك انهما لا يصدقان معاً والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى اختلفوا في دلالة على وجه يندفع معه التناقض (ف قيل المستثنى) (٤) وهو ما بعد آلة الاستثناء (غير داخل) في المستثنى منه (والاستثناء قرينته) فيكون

(١) ماهية المتصل وماهية المنقطع اه (٢) لأن الوضع واحد اه (٣) وهو الاخراج او المخالفة اه (٤) لفظ الاستعداد للوزعي المسئلة الاولى اورد اشكال بأن المستثنى في مثل قولك قام القوم الا زيداً لا يخلو اما ان يكون قد دخل المستثنى منه اولا فان لم يدخل فكيف يصح اخراجه وعدم خروجه باطل لاجماع اهل العربية على انه اخراج كما ذكرنا وان كان قد دخل فقد تناقض اول الكلام واخره وذلك يؤدي الى وقوع الكذب في احد طرفي الكلام وهذا باطل لاشتمال القرآن عليه فحيث ذهب القاضي الى انه لا اخراج في ذلك بل المستثنى والمستثنى منه وضعا لمعنى واحد وهو ما يفهم الكلام آخر اه هو كالاسم المركب فيصير للسبعة عنده اسمان أحدهما مفرد وهو سبعة والآخر مركب وهو قوله عشرة الا ثلاثة ويصير الاستثناء على قوله ليس بتخصيص اه كلامه وقول الخنفة كقوله أي القاضي ولما رأى ابن الحاجب ما في هذا من نقي الاخراج الذي اجمع عليه اهل العربية ذهب الى ان اللفظ المستثنى منه أريد به جميع افراده ولا يحكم المستثنى يعني بصيغة الفاعل بالاسناد اليه الا بعد ان يخرج منه ما يريد إخراجه فبعد الاخراج يحكم بالاسناد فاذا قال قام القوم الا زيداً فقد اراد جميع افراد القوم ولكن لا يحكم باسناد القيام الا بعد إخراج زيد منهم ففي اللفظ اسند القيام الى جميع القوم وفي المعنى اسند الى بعضهم فكانه قال القوم الا زيداً قاموا وقال يعني ابن الحاجب ان هذا توفية باجماع النحويين فان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وان فيه توفية بعدم التناقض فانك ما نسبت الا بعد ان أخرجت زيداً فعلى قوله ليس الاستثناء مبيناً للمراد باللفظ العام وانما عنده يحصل البيان لانه يحصل البيان ويصير الاستثناء عنده ليس بتخصيص والتي ذهب اليه الأكثرون ان

هذا في المنقطع (قوله) مع اخراج «فائدة» ذكر في الحواشي ان المراد بالاخراج المنع عن الدخول لان الاخراج ان اعتبر بالنظر الى تناول اللفظ فهو باق لا اخراج عنه وان اعتبر بالنظر الى الحكم فلا دخول فلا اخراج والمؤلف عليه السلام اعتمد ما في الجواهر من ان المستثنى داخل في المستثنى منه وفي حكمه بحسب اعتقاد السامع وان لم يكن داخل في الحكم بحسب اعتقاد المتكلم قال وهذا القدر كاف في تحقق الاخراج وسيأتي تصريح المؤلف عليه لسلام بذلك في جوابه عن حجة المذهب الاول حيث قال ولا مخالفة للاجماع الخ

معينة دفع هذا الاعتراض فقد اندفع اه حسن بن يحيى السكبي من سخط حفيد مؤلف الروض

المراد بعشرة في قولك علي عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة (١) لارادة السبعة (٢) من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بنير الاستثناء كان يقال لا تقتلوا اهل الذمة فانه مبين للمراد من المشتركين في قوله اقتلوا المشتركين وهذا مذهب الجمهور (وقيل المجموع) من المستثنى والمستثنى منه والآلة (بترلة اسم واحد) يعني انه موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخرى من غير تقدير الاول لمعنى ثم الاخراج حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين احدهما مفردة وهي سبعة والاخرى مركبة وهي عشرة الثلاثة (٣) وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلائي (٤) ونسبه الرضى (٥) الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين البصري (٦) في المعتمد حيث قل فيه فثبت انه انما عنى البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجوهرة (٧) من اصحابنا حيث قال فيها والذي يدل عليه (٨) ان لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه كأنه موضوع لما بقي داخلاً تحته ولكنهما جعلاً ذلك عاماً في المخصص بالتصل سواء كان استثناء اوصفة او شرطاً او غاية او بدلاً (وقيل) ان المستثنى (داخل) في المستثنى منه (افراداً) (٩) غير داخل تركيباً) يعني ان المستثنى داخل في المستثنى منه حقيقة باعتبار افرادهما من تركيب الاسنادى وهو غير داخل فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد

المراد بالانفصال العام بعضه واطلق الكل وأريد به الجزء واسند الحكم اليه فعلى هذا الاستثناء مبين لغرض التكلم بالمستثنى منه ويصير الاستثناء مخصصاً والله اعلم اهمن الاستعداد للموزعي رحمه الله تعالى والله اعلم (١) تدل السامع على مراد التكلم اه (٢) وعلى هذا الاستثناء مبين لغرض التكلم بالمستثنى منه فاذا قال علي عشرة كان ظاهراً في الجميع ويحتمل ارادة بعضها مجزأً فاذا قال الا ثلاثة فقد بين ان مراده بالعشر سبعة فقط كما في سائر التخصيصات واستنكر امام الحرمين هذا القول وقال انه مجاز لا يمتدحه لبيب اه شرح الفقيه البرماوى (٣) فافرادها مستعملة في ما وضعت له لكن يحصل من المجموع معنى يصدق على السبعة كالظائر الولود على الخفاش وهذا قول الباقلاني وطائفة من الحنفية وعلى هذا فلا تخصيص اه من شرح منظومة الكافل (٤) قال الفقيه صالح في نجاح الطالب قوله القاضي ابو بكر في الرضى عبد الجبار وليس بقول لهما معاً وانما هو من مفسد الاشتراك اه (٥) في شرح الكافية اه (٦) قد سبق للشارح في ذكر الخلاف في اطلاق العام على الباقي ان نسبة هذا القول الى ابي الحسين وهم اه لم يبين الكلام هنا على ما جزم به سابقاً بان نسبته الى ابي الحسين وهم حتى يرد عليه هذا بل بناء على ما تقدم له هناك من ان مذهب ابي الحسين ان التخصيص اذا كان يتمصل فان العام حينئذ حقيقة في تناول الباقي والاقتصار عليه وهو لا ينافي ما هنا فتأمل اه (٧) احمد بن محمد الرصاص (٨) اى على ان المجموع بترلة اسم واحد اه (٩) في شرح منظومة الكافل وقيل المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افرادها لم يتغير فهو يتناول السبعة والثلاثة معاً ثم اخرجت عنه الثلاثة بقوله الا ثلاثة فدل الا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى بها حتى بقي سبعة

(قوله) وهذا مذهب ابن الحاجب لكن هذا ينبغي ما ذكره ابن الحاجب من ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ذكره في الحواشي وذكر مثله الدماميني (قوله) كغيره هكذا استدلل لهذا القول في شرح الفصول وشرح المختصر الا انها لم يقيدا بالمتصل وهو الموافق لتعميم المؤلف في الشرح حيث قال لان الاسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعاً ولعل وجه تقييد المؤلف ﴿ ٢٧٣ ﴾ عليه السلام هنا بالمتصل ان قياس الاستثناء

بعشرة في قولك علي له عشرة الا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد ثم اخرج منه الثلاثة بالاستثناء على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة (١) وهذا مذهب (٢) ابن الحاجب وغيره، احتج (الاول) بان الاستثناء (كغيره من المتصل) وكما ان التخصيص بالشرط والصفة والغاية وغيرها (٣) يصير المخصص مجازاً كذلك الاستثناء ولا يمكن الفرق بان الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء خاصة لان الاسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعاً والا لزم ان لا يكون

ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فليس في هذا التركيب الا اثبات واحد وهو السبعة ولم يكن فيه نفي اصلاً لا لسبعة ولا لثلاثة اهـ (١) وانجم الدين كلام يشعر بهذا المذهب وهو قوي حيث تأخر الاسناد بعد المستثنى نحو القوم الا زيداً في الدار فاما مع تقدم الاسناد فضعيف نحو القوم في الدار الا زيداً لاقتضاء الاسناد الى الجميع قبل الاستثناء اهـ خير الله (*) قهراً وان كان الاسناد قبله أي قبل اخراج الثلاثة ذكراً فكانه قال له علي الباقي من عشرة اخرج منها ثلاثة وليس في ذلك اثبات ولا نفي اصلاً فلا تناقض اهـ جمع ومحل (٢) تصحيحه اي ابن الحاجب لهذا المذهب ينبغي ما سياتي له من اختيار كون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفيًا اذ لاحكم على هذا القول قبل الاستثناء فكيف يقال استثناء من نفي او من اثبات وانما يتمشى على ما نبهناك عليه من ان الا في موقع الصفة مطلقاً اهـ جلال (*) في القواصل وهذا مختار ابن الحاجب وطائفة من الحنفية وهو صحيح الا انه يرجع الى احد القولين السابقين يعني قول الجمهور وقول الباقلاني لان قوله عشرة باعتبار الافراد ان اراد انها مرادة بعد الحكم على السبعة فهذا انما يتحقق باعتبار ظاهر اللفظ وهو مراد أهل القول الاول وان اراد انها باقية على معناها الاصل بعد اخراج الثلاثة والحكم على السبعة فواضح البطان فلم يستقد إلا التعسف والتكلف مع رجوعه الى القول الاول وان اراد ان الافراد باقية على معناها الاصل وانما اسند بعد الاخراج الى السبعة واستفيد من المجموع ان المقربة سبعة فهو بعينه مذهب الباقلاني ومن هنا تعلم ان من قال برجوع المذهبين الى قول ابن الحاجب فقد ابعده بل هو اما فاسد او راجع اليهما وأيضاً فهذا ينبغي ما اختاره ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فانه صرح ان لانفسى اصلاً وهكذا في ماله على الاثلاثة ليس فيه الا اثبات اثلاثة فعرفت بهذا ان ما اختاره هنا لا ينطبق عليه ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بل ما اختاره هنا قول طائفة من الحنفية القائلين بانه ليس كذلك اهـ (٣) بدل

ايضاً الوجه الذي ابطال به هذا القول كما يأتي (قوله) والا لزم ان لا يكون، اي العام بعد التخصيص مجازاً وقد عرفت اختياره والدلالة عليه

(قوله) لكن هذا ينبغي الخ، وسينقل الحاشي اعتراض الجواهر عليه فيما يأتي في تلك المسئلة اهـ وفي حاشية ما لفظه يمكن ان يقال ان اخراج بعض افراد المستثنى منه قبل الحكم عليه يدل على انتفاء الحكم عنه بحكم الاستعمال الاغوي وان جاز عند العقل ان يكون خروجه للسكوت عن حاله فتأمل اهـ من خط السيد حسين الاخفش رحمه الله ﴿ ٢٥٣ ج ٢ ﴾

(قوله) وان لا يمتنع تأخره ، اي التخصيص عن وقت العمل اي ارادة العمل لان الاسناد اذا كان قبل التخصيص كان الى جميع ماوضع العام له فلا يمتنع تراخي التخصيص عن وقت العمل اذ لا حاجة الى البيان لان اللفظ باق على معناه بخلاف ما اذا كان المراد بالعام هو الباقي واستند اليه بعد هذه الارادة فانه يمتنع تأخره كما هو المختار لانه مجاز في الباقي فاذا تأخر التخصيص كان الغازاً وتعمية وقت الحاجة لكن التراخي انما يمكن في المنفصل ﴿ ٢٧٤ ﴾ لا المتصل لعدم استقلاله اذ حقيقة المتصل كما ذكره الشيخ رحمه الله

مجازاً (١) في الباقي وان لا يمتنع تأخره عن وقت العمل (٢) وان يكون نسخاً ، وقد ابطال هذا القول بوجوه ، منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الانصافها نصفها لزم استثناء نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضاً يلزم من استثناء نصفها من نصفها التسلسل (٣) بيان ذلك انه لو اريد استثناء نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع (٤) لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا لالى نهاية (و) اجيب بأنه (لا يلزم من ثمرية الجارية الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود الضمير الى ظاهر اللفظ (د) ومراعاة جانب اللفظ) في كلام العرب (كثيرة) جداً على ان ما يفهمه (٦) السامع قبل القرينة

البعض لاغير اهـ (١) الوجه ظاهر لانه اسند الحكم الى جميع ماوضع له ومع ذلك فالأخراج اما نسخ ان كان بعد وقت يمكن العمل او بدأ او عتب فتأمل اهـ شامى (٢) لانه على فرض الحكم قبل الأخراج يمكن العمل بالعام لفهم ماأريد منه قبل التخصيص اهـ (٣) قال بعض الاذكياء لزم التسلسل على تقدير ان يراد بالضمر ماأريد به الظاهر والاستغراق على تقدير ان يحمل على المعنى الحقيقي وهو معنى كلام السعد اهـ من خط السيد صلاح الاخفش (٤) يوضحه انه استثنى من الجارية النصف وهو يقتضى ان يراد بها النصف ثم أخرج النصف من النصف وهو يقتضى ان يراد به الربع وهو يقتضى ان يراد به الثمن ثم أخرج النصف من الثمن وهو يقتضى ان يراد به نصف الثمن وهو جزء من ستة عشر جزءاً وهكذا الى غير النهاية وهو المعنى بالتسلسل هنا لا ترتب أمور غير متناهية اهـ علوى هذا اذا كان الاستثناء اخراج بعض مادخل في المراد اما اذا كان لدفع دخوله في الارادة لم يلزم ما ذكر اهـ جلال في شرح المختصر (٥) يوضحه ان لفظ الجارية في الظاهر للمعنى الحقيقي واودة النصف خلاف ظاهر اللفظ فبالنظر الى ظاهر اللفظ لا يلزم الاستغراق او التسلسل وبالنظر الى الحقيقة يلزم احدهما فجاز الاستثناء رعاية لظاهر اللفظ والله اعلم اهـ من انظار السيد حسين الاخفش وخطه (٦) قوله على ان ما يفهمه السامع الخ الظاهر ان الاتيان بالعلاوة التي هي في قوة قوله مع ان ما يفهمه الخ ان المفهوم اولاً من قوله الى ظاهر اللفظ اعتبار مجرد ظاهر اللفظ من دون نظر الى المعنى والمفهوم والمراد من قوله ما يفهمه الخ هو اعتبار المعنى فتفانياً وصح التعبير بالعلاوة والله اعلم اهـ من خط السيد صفى الدين احمد بن اسحق رحمه الله تعالى

تعالى مالا يستقل بنفسه في الافادة بل يقتدر الى كلام آخر يتصل به (قوله) وان يكون نسخاً ، هذا مترتب على ما قبله يعنى ويلزم مع تأخره ان يكون نسخاً واما مع عدم تأخره فانه يكون بدأ (قوله) لزم استثناء نصفها من نصفها الخ ، وقوله يلزم التسلسل الخ الاولى كما في الخواشي ان يقال اذا اريد بالجارية نصفها فضمير الانصاف ان كان للجارية بكاملها لزم الاستغراق وان كان للجارية المراد بها النصف لزم التسلسل (قوله) ومراعاة جانب اللفظ وهو كمال الجارية واما بالنظر الى ارادة المتكلم وهو النصف فيعود الضمير الى ما يفهمه ظاهر اللفظ من كمال الجارية ولا يلزم ان يكون الاستثناء مستغرقاً كما ذكره السعد لان كلامه مبنى على ملاحظة المعنى وما ذكره المؤلف عليه السلام مبنى على اعتبار مجرد اللفظ فلا اشكال ثم ان المؤلف عليه السلام اشار الى تحقيق يلاحظ معه جانب المعنى ايضاً اشار اليه في الجواهر فقلنا عن السكاكي وستأني الاشارة من المؤلف عليه السلام الى نسبتها اليه بانه ان المعنى وهو كمال الجارية ايضاً ملاحظ بالنظر الى

ما يفهم السامع وذلك كاف في عود الضمير الى هذا اشار المؤلف عليه السلام بقوله على ان ما يفهمه السامع قبل القرينة هو السكل وقوله الذي اطلق مجازاً على نصف الجارية الخ ، يعنى فالسامع انما يفهم التجوز بعد التقيد بالقرينة واما المتكلم فريد للتجوز من وقت اطلاق اللفظ لكن اعتبار فهم السامع كاف في عود الضمير وفي كون اللفظ حال الاطلاق حقيقة قلت ولايتوهم ان التجوز هاهنا بالمجموع لانه سياتى تضعيف المؤلف عليه السلام في آخر البحث بل التجوز هاهنا باللفظ العام فقط (قوله) كثيرة جداً من ذلك دود

الضمير المفرد الى لفظ من وما وان كان المدلول مؤنثاً او مجعاً ونحو ذلك (قوله) وهو الجارية المقيدة قد تقدم في الرد على الكرخي ان الدال على البعض هو لفظ العموم فقط والتقييد قرينة ولعله يقال ذلك الزام بما هو المختار (قوله) وبما ذكرنا يتحقق ان الاستثناء اخراج الخ ، اذ الاخراج بالنظر الى ظاهر اللفظ وما يفهمه السامع من دخول المستثنى في المستثنى منه (قوله) وان فيه رعاية وضع الاخراج اي بقاء الاخراج على معناه الحقيقي وعدم تأويله بان المراد به المنع عن ﴿ ٢٧٥ ﴾

وذلك لان المستثنى داخل في المستثنى منه بالنظر الى ظاهر اللفظ فقد تحقق الاخراج وكذلك المخرج وهو الثلاثة داخل في العشرة فقد تحقق انها مخرجة (قوله) وليس مثل جعلوا اصابعهم في آذانهم الا اصولها خبر ليس (قوله) كذلك ، اي ليس مثل ما نحن فيه لوقوع القرينة في هذا المثال قبل الاستثناء وهي قوله في آذانهم لامتناع دخول الاصول في الآذن فالمراد بالاصابع قبل الاستثناء رؤسها ولعل الاستثناء يكون منقطعاً فلا تخصيص واما اشترت الجارية الا نفسها فالمراد قبل الاستثناء كلها لعدم تقدم القرينة (قوله) ومنها ، اي من الوجوه التي ابطال بها هذا القول (قوله) بحسب ما يظهر لسامع المستثنى منه فان المستثنى داخل في المستثنى منه بحسب اعتقاد السامع وذلك كاف في تحقق الاخراج كما عرفت (قوله) ولذا قال السكاكي ، شيئاً من قول قول السكاكي وهو

اعني الاستثناء هو الكل والذي اطلق مجازاً على نصف الجارية المقيدة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها للغير فما لم يتم التقييد بقيام القرينة يكون السلاحظ المعاني الوضعية فلذا رجع الضمير الى كمال الجارية وبما ذكرنا يتحقق (١) أن الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا اصابعهم في آذانهم الا اصولها كذلك (٢) لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ، ومنها أن اهل العربية اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض وخراج (و) اجيب بأنه (لا) يلزم (مخالفة الاجماع على انه اخراج اذ هو اخراج ظاهراً) يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج بحسب ما يظهر لسامع (٣) المستثنى منه قبل سماعه للقرينة ولذا قال السكاكي حين ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة التسعة في قولك علي لزيد عشرة الا واحداً لم يدخل الواحد فيها فلم يكن اخراجاً ، إن دخول الواحد في حكم العشرة ليس مقدراً من قبل انتكلم بحسب ارادته والا ناقض آخر كلامه اوله بل من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا الوجه يضمن (٤) بما ذكر في الجواب على الوجه الاول كما نبهناك عليه ، ومنها ان هذا القول مبطل للنصوص اذ ما من لفظ متعدد (٥) المعنى الا والاستثناء لبعض مدلوله ممكن فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصاً في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله (و) اجيب بأنه (لا) يلزم منه (ابطال النصوص للزوم الاتصال) من المستثنى بالمستثنى منه وانما يبطله لو كان مجوزاً وان لم يسمع كما ان تجوز تخصيص الفاظ العموم بالمنفصل مبطل لنصوصيتها وحينئذ لا نسلم ان امكان

(١) من مراعاة جانب اللفظ اه (٢) أي كما نحن فيه وهو اشترت الجارية الا نصفها اه (٣) الاخراج الحقيقي لا يقتضي الادخول مطلقاً اعم من ان يكون من قبل المتكلم او من قبل السامع اه جواهر تحقيق (٤) وفي نسخة مضمحل اه يحترز عن لفظ الله اه (٥) وفي حاشية

عليه حيث قال المؤلف عليه السلام وبما ذكرنا يتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه الخ (قوله) لو كان مجوزاً ، اي لو كان الاستثناء مجوزاً وان لم يسمع اي الاستثناء بان يجوز مثلاً ان في قول القائل على له عشرة استثناء مقدراً (قوله) مبطل لنصوصيتها تجوز تخصيص العام بها (قوله) لا نسلم ان امكان الاستثناء ، يعني الامكان المذكور في قول المعترض اذ ما من لفظ متعدد المعنى الا والاستثناء لبعض مدلوله ممكن سماعه بما عرفت من انه لا يصح تقديره

(قوله) والتقييد قرينة ، هو هنا كذلك فتأمل اه ح عن خطيبه (قوله) حيث قال المؤلف الخ ، وفي حاشية وقيل في قوله على ان ما يفهمه

الاستثناء يبطل النصوصية كما أن الصفة في قولك هذه عشرة مستثنى أو مخرج منها واحد لا يبطل النصوصية على أن ما ذكر من كون الملاحظ المعاني الوضعية قبل قيام القرينة وما ذكره السكاكي من أن دخول الواحد في حكم العشرة من قبل السامع لتناول العشرة الواحد بحسب الوضع كاف في إبطال هذا الوجه، احتج (الثاني) (١) بأنه قد ثبت أن (دخول المستثنى) في المستثنى منه (تناقض) فلا يصح أن يكون المراد العشرة بسكاتها في علي عشرة الاثلاثة (وعدمه) أي دخول المستثنى في المستثنى منه (خلاف الإجماع) فلا يصح أن يكون المراد بالعشرة السبعة فتعين أن يكون المجموع هو الدال على الباقي (وهما ممنوعان) يعني لا نسلم أن دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض لأننا لانحكم بأنه داخل بحسب الإرادة وإنما

(قوله) كما أن الصفة في قولك هذه عشرة مستثنى أو مخرج منها واحد لا يبطل النصوصية، هذا من التخصيص بالصفة فإذا لم تبطل النصوصية كان مؤيداً لقول من ذهب إلى أن العام المخصص بما لا يستقل حقيقة كما اختاره الرازي والكرخي وأكثر أصحاب أبي حنيفة فينظر في الفرق والله أعلم (قوله) على أنما ذكر خبره قوله كاف الخ (قوله) كاف يعني من غير احتياج في الجواب إلى ملاحظة لزوم الاتصال فإن اللفظ قبل قيام القرينة باق على نصوصية بالنظر إلى وضع اللفظ وفهم السامع

السامع قبل القرينة الخ والله أعلم
إمام السيد أحمد بن إسحق

قيدده بذلك لئلا يرد عليه ما أورده سعد الدين على العضد من النقص بلفظ الله ولو قال مركب المعنى لكان صواباً وذلك ظاهر أنه من خط السيد حسين الأخفش (١) في شرح ابن جصاص احتج الثاني بأنه يلزم من القول الثالث التناقض لأنه إذا حصل حكم بدخول المستثنى في المستثنى منه أولاً وأخيراً ثانياً حصل التناقض ومن الأول مخالفة ما اجتمعوا عليه من أن الاستثناء إخراج بعض من كل وإذا بطل القولان تسين الثالث إذ لا يخرج عنه والجواب أن الزومين ممنوعان فلا يلزم على الثالث التناقض لأن الدخول والإخراج قبل الاستناد ولا على الأول مخالفة الإجماع لأنه إخراج بالنظر إلى ظاهر اللفظ كما مر وقد اعترض عليه بوجوه أحدها خروجه عن قانون اللغة العربية إذ ليس في لغتهم لفظ مركب من ثلاث كلمات جمل إسم واحداً لمسمى واحد على طريق حضرموت وبلبل بحيث يمرى الأعراب على جزئه الأخير والجزء الأول معرب لأن عشرة في قوله عندي عشرة الاثلاثة يختلف إعرابها باختلاف العوامل وهي الجزء من الثلاثة المفعولة إسم واحداً فهذا مما اجتمعوا على أنه خارج عن قانون اللغة العربية لأن الجزء الأول مبني في مثله لتزيله منزلة صدر الكلمة من عجزها كالزاي من زيد، ثانياً أنه يلزم إعادة الضمير على جزء الكلمة في قولك اشترت الجارية الا نصفها لمود الضمير إلى الجارية وهو جزء الكلمة فهو كموده إلى الزاي من زيد أو إلى برق من برق نوره علماً بحكماً وأنه ممنوع، ثالثاً أن فيه مخالفة الإجماع فإنهم اجتمعوا على أن الاستثناء إخراج بعض من كل كما مر وكون الثلاثة موضوعاً لمعنى واحد لا يتصور فيه دخول ولا إخراج والجواب أن الإلزامات الثلاثة كلها غير لازمة لأن الثلاثة الالفاظ التي هي عشرة الاثلاثة لم توضع لسبعة كما يزعم بل هي مستعملة في معانيها الفردية عشرة في معانيها الالفاظ موضوعاً لها وثلاثة في معناها والدال على السبعة هو المجموع بلازم التركيب لأن الالفاظ موضوعاً لها مركبة تركيب الزج ولا على الحكاية بل لأن الشيء يعبر عنه باسمه الموضوع له ويعبر بتركيبه بصدق عليها أما بأن يزيد عدداً أو ينقص عدداً كما يقال له عندي أربعة وثلاثة أو خمسة وأثنين أو عشرة ناقصة ثلاثة ونحو ذلك مما يصدق على السبعة لا بأنه موضوع لها فلا يرد خروجه عن قانون اللغة بعدم التركيب الموجب للبناء ولا إعادة الضمير على جزء الاسم لذلك أيضاً ولا مخالفة الإجماع من أن الاستثناء إخراج بعض من كل لأن المفردات دالة على معانيها الفردية العشرة نص في معناها والا لإخراج وثلاثة نص في معناها مخرجة من العشرة وإسناد الخبر لم يكن إلا إلى ما دل عليه المجموع وصدق عليه وهو الباقي بعد إخراج الثلاثة لا إلى ما دلت عليه العشرة فلا

(قوله) ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد الخ، اي لا نسلم ان عدم

﴿ ٢٧٧ ﴾

الدخول بحسب الارادة فقط خلافه

الاجماع (قوله) بالوجه الذي ذكرنا وهو اعتبار ملاحظة المعاني الوضعية قبل القرينة واعتبار فهم السامع (قوله) لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات الخ، الذي ليس على قانون اللغة هو التسمية بثلاثة الفاظ فصاعداً اذا جعلت اسماً واحداً كزيد وعمر وما اذا كان بطريق الاضافة مثل ابي عبد الله او بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء كالتسمية بزيد منطلق فانه جار على قانون اللغة ذكره في الحواشي وفيها كلام ايسر من هذا فخذ من موضعه ان شاء الله تعالى وقد اشار المؤلف عليه السلام الى بعضه بقوله واما النقص بنحو تأبط شر الخ (قوله) لا يرد ذلك، تأكيد لقوله ولا يرد وقوله بالوضع النوعي كما في سائر المركبات فلها موضوعات بالوضع النوعي مع بقاء مفرداتها دالة على معانيها وذلك ان الوضع النوعي هو الذي لا يتنقص بمادة معينة اذ لم يضع الواضع خصوصه لفظ المستثنى والمستثنى منه والاداة للباقي في كل مادة لعدم تنامي الالفاظ الدالة على الباقي فلا يمكن الوضع لخصوصية كل باق بل الواضع وضع قاعدة كلية وهي ان كل مركب اشتمل على المستثنى والمستثنى منه والاداة فهو موضوع ودال على الباقي (قوله) كاعراب المبتداء مع الخبر اتما خصه لمشابهته لما نحن فيه لان المبتداء اعراباً وهو في صدر الجملة (قوله) واما النقص بنحو تأبط شر مما سمي

دخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية (١) ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله بالوجه الذي ذكرناه وأما معنى انه مراد فانتفاء دخوله وفق الاجماع وقد اورد لا بطلان هذا القول وجوه باطلة وقد بينها وبين الوجه في بطلانها بقوله (ولا يرد خروجه عن قانون اللغة) لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب معرب اوله وهو غير مضاف (٢) علم ذلك بالاستقراء (ولا) يرد ايضاً (اعادة الضمير على جزء الاسم) (٣) وهو الجارية في نحو اشتريت الجارية الا نصفها والسكنانية عن المسمى (٤) بالضمير من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسماً وكل اسم يدل على معنى وجزء الكلمة ليس بديل فليس باسم فلا يصلح مرجعاً للضمير (٥) (ولا) يرد ايضاً (مخالفة الاجماع) على انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك (٦) لان المفردات مستعملة في معانيها (٧) والمجموع يصدق على الباقي (٨) يعني ان المجموع من نحو عشرة الاسبعة (٩) موضوع للباقي (٩) بالوضع النوعي والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية فانتفى الايراد الاول لانه لا تركيب مزجي فيه واعراب جزئه الاول كاعراب المبتداء مع الخبر والاخراج حاصل (١٠) وبهذا يندفع ايضاً ما اورد من ابطال نصوصية العشرة مثلاً في مدلولها لان الايراد مبني على انها تصير مهملة في التركيب وقد علمت بطلانه وأما النقص (١١) بنحو تأبط شر

مخالفة ولا تناقض اه المراد نقله (١) قبل القرينة واعتبار فهم السامع اه (٢) اي ليس من لغتهم ان يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف اه (٣) عبارة العنصر ثانياً انه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم اه (٤) في نسخ عن الشيء (٥) الحق ان ليس هنا مرجع ولا ضمير اذ كل منهما على تقدير ما قاله هذا القائل لا يدل على شيء بل هو كاحد حروف زيد اه (٦) في اعادة متعلق الجار والمجرور وهو قوله ولا يرد تنبيهه على رجوع الدفع الى الوجوه الثلاثة فافهم اه (٧) هذه فائدة في ان المعاني الافرادية لا تهجر في الموضوعات النوعية اه (٨) في نسخ الثلاثة وهو الانسب بما يأتي اه (٩) وهو ثلاثة اه (١٠) فلا يرد الثالث من مخالفة الاجماع اه (١١) أي نقض كونه خروجاً عن قانون اللغة اه (*) في حاشية السعد اعلم انه لا نزاع في التركيب من ثلاثة الفاظ فصاعداً بطريق الاضافة واجزاء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله وابي عبد الرحمن ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل برق نحره وتأبط شر والتسمية بزيد منطلق او بيت من الشعر او «بالم» ونحو ذلك منشورة نثر اسماء الاعداد من غير اعراب واما الكلام في التسمية بثلاثة الفاظ فصاعداً اذا جعلت اسماً واحداً على طريق حضرموت وعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بتزلة زيد وعمر ويجري الاعراب المستحق على حرفه الأخير وهذا ليس من لغة العرب بل نزاع صرح بذلك صاحب الكشف في بحث اسماء السور ولا خفاء في ان عشرة الاثلاثة اذا جعل اسماً لاسبعة كان الاعراب المستحق في صدره

به وهو مركب من ثلاث كلمات ﴿ ٢٧٨ ﴾ (قوله) ثانيه مضاف ، قد عرفت ان المركب من ثلاث كلمات اذا كان

بطريق الاضافة فانه ليس خارجا عن قانون اللغة فاذا ذكره المؤلف دفع للنقيض بان عبد الله وانما قال ثانيه مضاف مع ان اوله ايضا مضاف بناء على ان محل الاشكال هو الثاني اذ زيادة اضافته على اضافة الاول حصل التركيب من ثلاث كلمات واما اضافة الاول فلا محذور فيها (قوله) وهذا، الاشارة الى ما ذكره المؤلف عليه السلام في المتن من كون المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق على الباقي اذ لو كانت الاشارة الى ما في الشرح من كون المجموع موضوعا لسبعة بالوضع النوعي لم يكن هذا عين ما قيل وهو ما ذكره في شرح المختصر لانه لم يذكر ان هذا المركب موضوع لسبعة بوضع نوعي بل ذكر انه عبر عن السبعة بلازم مركب ويحتمل ان المؤلف عليه السلام اراد بكونه عين ما قيل الاتحاد في حاصل المعنى وان اختلفت الالة فيصح كون الاشارة الى ما في الشرح (قوله) بلازم المركب عبارة شرح المختصر بلازم مركب اذ ليس التعبير بلازم المركب بل بنفس المركب (قوله) ان الاول جعل الاستثناء قرينة ، لتصريحه بذلك كما تقدم فلا يضر ما ذكره المؤلف عليه السلام في تقرير المذهب الاول وحيث ذكر ان الجاز هو الجارية المقيدة وحيث قال فالم يتم التقيد (قوله) والثالث فانه جعل الاستثناء قيدا لقرينة حيث ذكر ان المراد بالثلاثة في قوله على له عشرة الا

وبرق نحرمه ونحو ابني عبد الله فليس بشيء (١) لان الاول من باب الحكاية فالتركيب غير مقصود فيه بل هو منشور نشر أسماء العدد فليس مانحن فيه كذلك ، والثاني ثانيه مضاف وهذا في التحقيق عين ما قيل من ان المراد في هذا القول (٢) التعبير عن السبعة بلازم (٣) المركب (٤) نحو اربعة ضمت اليها ثلاثة وكالتعبير عن الانسان بمجموع مستوى القسامة الضحاك بالطبع (و) اما القول (الثالث) فانه (محتمل) (٥) (وهو الى الثاني اقرب) يعني انه محتمل لموافقة كل من القولين وذلك لان المراد من قولك (٦) على عشرة الاثلاثة هو السبعة قطعاً فان كان باعتبار انها مدلول مجازي فهو الاول والا فهو الثاني ، وتحقيق المقام ان الاول جعل الاستثناء قرينة على ان المراد هو السبعة والثاني (٧) جعله جزءاً من الدال على

ولم يكن محكياً على اصل منقول عنه اذ يختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما اتفقوا على انه ليس من لغة العرب هذا تحقيق الحق في هذا الكلام (*) يريد والله اعلم انه لا يجاب عن هذا الاراد بانه قد وجد التسمية بثلاثة الفاظ لانه يقال الفرق بين مانحن فيه وبرق نحرمه ونأبطشرا ان مانحن فيه لانه في معاني المفردات وما ذكر قد اجمعت فيه معاني المفردات وابني عبد الله مضاف والاراد هنا في غير المضاف والله اعلم اه السيد الضفي احمد بن اسحق رحمه الله (١) فان قيل انه لو اراد بالثلاثة واحدا وعبر بها عنه لحكي كما حكي تأبطشرا ويلزم آخره اعراباً واحداً كما لم الجري في بابي عبد الله فاجاب انه لاحكاية ولا اضافة حتى يلزم اعراباً واحداً اه (٢) اي قول الباقلاني ان المجموع من المستثنى والمستثنى منه والآلة بمنزلة اسم واحد اه (٣) وتظهر فائدة الخلاف فيما لو قال أنت طالق ثلاثاً الا واحدة ووقع الاستثناء بعد موتها فان قلنا ليس ببيان طلقت ثلاثاً والا فثنتان اه غيث هامع والله اعلم (*) فهو يعني عشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة لا على انه امر موضوع له وضعا واحداً كما تصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب اه (٤) وهو عشرة الا ثلاثة اه (٥) أي يحتمل ان يعود الى المذهب الاول وان يعود الى الثاني لانه لاشك ان المراد من قوله عندي له عشرة الا ثلاثة سبعة فان اراد ان اطلاق عشرة فيها مجاز والا ثلاثة قرينته فهو المذهب الاول بعينه وان اراد ان اثلاث الكلمات دالة على سبعة حقيقة فهو المذهب الثاني بعينه وهو مصرح بانه جعل الا ثلاثة قيدا للعشرة حيث قال هو معنى عشرة يخرج منها ثلاثة عندي له فيعلم ان جعل القيد مع القيد كدلالة الجزء مع الكل على معنى الكل اقرب من جعل القيد قرينة على ان المراد بالطلاق بمعنى القيد مجازاً لان القيد بالجزء أشبه منه بالقرينة فلذلك قال وهو الى الثاني اقرب وبذلك تعلم ان الثالث ليس مذهباً مستقلاً رجوعه الى احدهما وقد عرفت ان الاستثناء على القول الاول تخصيص لان المستثنى منه لم يرد به عمومه وعلى الثاني ليس بتخصيص لانه باق على عمومه لم يرد به الخصوص اصلاً وعلى الثالث محتمل لان يكون تخصيصاً ويحتمل انه ليس بتخصيص لاحتماله العود الى المذهبين اه غاية لابن جحاف (٦) في نسخ في قوله اه (٧) في جواهر التحقيق في سياق تفسير كلام العضد ما لفظه وبأن يحمل المذهب الثاني وهو مذهب القاضي على المجموع حقيقة في السبعة بمعنى انه عبر عنها بالمركب كما يعبر عن النوع بالايجزاء العقلية من الجنس والفصل او الخارجية ويعبر عن الانسان بالحيوان الناطق والبدن والنفس وكل يعبر

ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد فقوله الاثلاثة ليست قرينة اذ العشرة عنده حقيقة ولا جزأ اذ السبعة مرادة عنده من العشرة فقط (قوله)
 الا ان اعتبار المقيد وهو العشرة المقيدة بالاستثناء كما في المذهب الثالث (قوله) من حيث هو مقيد ، اي من حيث التقيد بالاثلاثة اقرب
 الى اعتبار المجموع كما في المذهب الثاني وذلك لان القيد مع اعتبار ﴿ ٢٧٩ ﴾ الحثية صار كجزء للمقيد الذي

لا يتم الكل الا به (قوله) من
 اعتباره ، اي المقيد في ذاته اي
 بالنظر الى نفسه (قوله) وهو مقيد ،
 اي والحال انه مقيد وذلك كما في
 المذهب الاول لانه اعتبر فيه
 استعمال العشرة في السبعة مجازاً
 بالنظر اليها نفسها لكن حال كونها
 مقيدة بالاثلاثة لانه هو القرينة
 فليس قرب هذا الاعتبار من المجموع
 كقرب الاعتبار الاول منه قلت
 لكن ينظر لم اعتبره يد الحثية في
 الثالث دون الاول ولعله يقال
 التجوز بالعشرة كما في القول الاول
 ليس من حيثية التقيد بالاستثناء
 بل من حيث علاقة الكيسة
 والجزئية واما القول الثالث
 فالعشرة فيه باقية على معناها فلا
 بد لدفع التناقض والكذب من
 اعتبار الحثية فتأمل والله اعلم
 (قوله) ولذا حكموا ، اي ولاجل
 ان الاستثناء في القول الثاني جزءاً
 لا قرينة وفي القول انالت قريباً
 من الجزئية لا قرينة على التجوز
 ايضاً حكموا بانه اي المستثنى منه
 حقيقة فيها اي الثاني والثالث
 جميعاً (قوله) وقد حمل بعضهم ،
 هو شارح المختصر حيث قال واعلم
 هذا ان الله القصداً عشرة اخرجت
 منها ثلاثة للسبعة مجاز وقد اعترضه
 في الجواهر بما ذكره المؤلف عليه
 السلام (قوله) ولانه يلزم وجود
 المجاز بلا قرينة لان التجوز بالمجموع

المراد الثالث جعله قيداً (١) فاحتمل كونه قرينة او جزءاً الا ان اعتبار المقيد من حيث هو
 مقيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا حكموا على الاخيرين بانه
 حقيقة فيهما (٢) كما صرحوا به في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول على ان
 المراد بمجموع العشرة الاثلاثة هو السبعة مجازاً بالاعشرة وحدها فيكون كالشأن
 في استفادة السبعة بالمجموع وان افترقا في كون الاول مجازاً والثاني حقيقة وليس بشيء
 لان جمهور أهل العربية على خلافه فقد صرح صاحب المفتاح بأن استعمال التكلم
 للعشرة مجازاً في التسعة وان الا واحداً قرينة المجاز في قوله علي لفلان عشرة الا
 واحداً ولانه يلزم وجود المجاز بلا قرينة وانه غير جائز اتفاقاً ولانه يفهم من علي
 عشرة الا واحداً تسعة قطعاً من غير قرينة خارجية فلو كان هذا المجموع من حيث هو
 المجموع مجازاً في التسعة لكان فهمها متوفقاً على القرينة الخارجية الزائدة على المجموع (٣)
 واللازم بين البطلان ، ﴿ مسألة ﴾ الاستثناء (شرطه الاتصال) بالمستثنى منه وهو ان
 يعد الكلام في العرف واحداً غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس اوسعال
 مانع من الاتصال الحقيقي ، هذا مذهب اهل البيت عليهم السلام وعليه الاكثر
 لنا في ذلك وجهان الاول قوله (والا لما استقر عقد ولا ايقاع) يعني لو صح
 الانفصال ولم يشترط الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شيء
 من الايقاعات كالعتق والطلاق والثاني باطل اما الملازمة فللقطع بأن تجوز الاستثناء
 يقضى بعدم الجزم بثبوتها واستقرارها ، واما بطلان اللازم فلما فيه من التلاعب
 وابطال التصرفات اشعرية (٤) وهو اتفاق ، والثاني قوله (ولا اتفاق أهل اللغة) (٥) يعني

عن الشيء بلازمه المركب فيعبر عن السبعة بأنها اربعة وثلاثة لا بمعنى ان المجموع وضع لها
 وضماً واحداً وجعل اسمها اء المراد نقله والله اعلم (١) وفي شرح جفاف على الغاية فيعلم ان
 جعل القيد الخ الحاشية المارة فتأمل (٢) لكن قد سبق عن ابن الحاجب انه مجاز فينظر اء
 (٣) وهذا الوجه غير الذي قبله فتأمل ذكر ذلك في جواهر التحقيق (٤) يقال عليه هذا انما يتمشى
 على القول بجواز انفصال الاستثناء مطلقاً واما على من قيده بشهر او بالمجاس او بتقدير
 حلب نافذة غزيرة فلا اذلتلعب ولا ابطال للتصرفات لاستقرار العقد والايقاع بعد انقضاء الشهر
 ونحوه والله اعلم اء من انظار العلامة الحلي ، قلت أقل حاله ان يكون بالخيار فانه لا يستقر
 الملك الا بعد امضاء البيع وانقضاء مدة الخيار او بطلانه أي الخيار بد الرؤية المميزة مثلاً
 او الرضى بالمعيب اء (٥) وسيأتي من المؤلف الاشارة الى ان ما نقل عن الأئمة كابن عباس

ولم تنضم اليه قرينة (قوله) ولانه يفهم من علي لعشرة الخ ، قال في الجواهر وهذا الوجه غير الوجه الثاني فتأمل قلت لان الثاني الفساد فيه
 لقرض لزوم مجاز بلا قرينة لالفهم المعنى المجازي بغير قرينة وفي الثالث الفساد فيه لفرض لزوم فهم مجاز بغير قرينة وهو باطل (قوله) ولا اتفاق

(قوله) من العشرة فقط ، ينظر في قوله فقط اء (قوله) حكموا بانه اي المستثنى منه ، الاول انه اي المجموع اء ح

أن المعلوم من أهل اللغة العربية أنهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وأنهم لا يعدون قول من قال علي عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة منتظما بل يحكمون بأنه لغو (و) روي (١) (عن ابن عباس خلافة) (٢) وهو القول بصحة الاستثناء وإن طال الزمان من غير تعيين ومنهم من نقل عنه أنه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم من نقل عنه الى شهر والاشهر عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا ابو معاوية (٣) قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان

وغيره من أئمة اللغة يتأول بتأويلات مذكورة في بسائط اتقن فلا يقدر في دعوى الاتفاق وكان القياس من المؤلف التعرض لذلك هنا والله اعلم (١) ومن لطايف ما يحكي ان الرشيد استدعى ابا يوسف القاضي فقال له كيف يذهب ابن عباس في الاستثناء فقال يلحق عنده بالخطاب ويغير حكمه ولو بعد زمان فقال عزمت عليك ان تفتي به ولا تخالفه وكان ابو يوسف لطيفاً فيما يورده متأنياً فيما يقوله فقال رأى بن عباس يفسد عليك بيعتك لان من خالفك وبائعك يرجع الى منزله فيستثنى فانتبه الرشيد وقال اياك ان تعرف مذهبهم الناس في ذلك واكتسبهم اهل من بعض حراشي شرح المحلى (٢) قال العلامة ابن القيم في شرحه المنازل السائر عند قول صاحب المنازل قال الله تعالى واذا ذكر ربك اذا نسيت فاعلم ان الله تعالى لا يتركك في ذلك في ذكر الحق اياك انتهى ، ما لفظه ليه لم يقل فوالله ما عني الله هذا المعنى ولا هو مراد الآية ولا تفسيرها عند احد من السلف والخلف وتفسير الآية عند جماعة من السلف انك لا تقل لشيء افعل كذا افعل كذا حتى تقول ان شاء الله فاذا نسيت ان تقولها فقلها متى ذكرتها وهذا هو الاستثناء المترخي الذي جوز به ابن عباس وتأول عليه الآية وهو الصواب فغلط عليه من لم يفهم كلامه ونقل عنه ان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق ثلاثاً او قال لثلاثي الاربع طوالق ثم بعد سنة يقول الا واحدة او الا زيب ان هذا الاستثناء ينفعه وقد صان الله عن هذا من دون ضمان ابن عباس بكثير فضلا عن البحر حبر الامة وعالمها الذي فقهه الله في الدين وعلمه التأويل وما اكثر ما ينقل الناس المذاهب الباطلة عن العلماء لافهام القاصرة اه كلامه بلفظه (*) وفي تاريخ بغداد لابن التجار في اتعا حرف الشين المعجمة ان الشيخ ابا اسحق الشيرازي اراد الخروج سرقة من بغداد فاجتاز في بعض الطرق واذا برجل على رأسه سلة فيها بقل وهو يقول لآخر مذهب ابن عباس في تراخي الاستثناء غير صحيح ولو صح لما قال الله لا يوب عليه السلام خذ بيدك ضعفاً فاضرب به ولا تخم بل كان يقول استثنى فلا حاجة الى التوسل لابر بذلك فقال ابو اسحق بلدة « بوردها رجل يحمل البقل على ابن عباس لا يستحق ان يخرج منها اه من شرح الفية البرماوى قوله فلا حاجة الى التوسل الخ قال في التحرير وشرحه لنا لو تأخر أى لو جاز تأخير الاستثناء لم يعين تعالى لبرأيوب عليه السلام اخذ الضفد وهي الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه وضرب زوجته به في حلقه ان يضربها مائة ضربة لما ذهب حاجته فابطت على ماروى بل كان يقول استثنى من غير هذه الحيلة وقد يقال ان ذكر غلص مخصوص عن الحث لا ينبغي جواز ما عداه اههم الا ان يقال ترك ما هو الاعلى الى الأدنى لا يليق به تعالى وذلك لانه حيلة والاستثناء ليس بحيلة وفيه ما فيه اه « لعل هذا الاراد لا يتم الا بعد اثبات ان جواز الاستثناء كان من دين أيوب عليه السلام وليس بخاص لدين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولو سلم فالضرب بالضفد الجائز فلا يبطل بالامر به عدم جواز الاخر تأمل (٣) محمد بن خازم

أهل اللغة الخ ، هدامنى على ان ما
نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
وغيره متأول كما يشير اليه
للمؤلف عليه السلام

يرى (١) الاستثناء ولو بعد سنة وذلك (كالتخصيص بغيره) يعني أن الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص بغير الاستثناء من سائر الخصائص المنفصلة بجامع التخصيص (وهو منقوض بسائر المتصلات) من الشرط والصفة (٢) والغاية والبدل فان دليله يقتضي جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق (٣)، قالوا ثانياً لو لم يصح ما صدر عن النبي ﷺ والتالي باطل فالقدم مثله أما الشرطية فلانه عليه السلام اوضح فصحاء العرب وأما الاستثنائية (٤) فلانه روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال والله لا غزوان قريشاً ثم سككت ثم قال ان شاء الله رواه ابو داود ولانه روي أن أهل مكة بعثوا رهطاً منهم الى اليهود يسألونهم عن أشياء يتحننون بها رسول الله ﷺ فقالوا اسألوه عن ثلاث فان عرفها فهو نبي سلوه عن اقوام ذهبوا في الارض فلا يدري ما صنعوا وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا اسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فقال غداً اجيبكم وتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل « ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله » فقال ان شاء الله (٥) رواه الحافظان محمد بن اسحق في كتاب السير وأبو بكر البيهقي في دلائل النبوة ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جوز الفصل في احدهما جوزه في الاخر اذ لا قائل بالفرق (٦) قلنا لا نسلم صدوره عن النبي ﷺ وسكوته في الرواية الاولى يحتمل أن يكون من السكوت الذي لا يخل (٧) بالاتصال الحكمي كما مر بيانه ويحتمل ان يكون غيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجع هو الاول اما تقدم من الدليل

(قوله) وهو منقوض هذا على القول باشتراط اطراد العلة وهو المختار (قوله) وهو باطل بالاتفاق سيأتي قريباً ان من جوز الفصل في الشرط جوزه في الاستثناء الخ (قوله) لا نسلم صدوره، اي تراخي الاستثناء لانه متأول

بمعجمتين التيممي مولاه الضير احد الاعلام عن الاعمش وروى عنه أيضاً الاعمش وشيخه ابن جريج اه (١) وقيل لا يجب الاتصال لفظاً بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر اردت الا كذا سمع منه وذلك لان هذا ليس بعييد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقاً نوى ام لا لكان بعيداً جداً اه عضد (٢) وأيضاً الفرق بان التخصيص المنفصل مستقل ولذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء اه من بعض شروح المنهاج والله اعلم (٣) سيأتي له عن قريب ما يدل على عدم الاتفاق في الشرط كما ذكره في آخر هذا البحث اه (*) هذا يستقيم عند من يقول باشتراط اطراد العلة كما هو المقرر وسيأتي في آخر الكلام بان من جوزه في احدهما جوزه في الاخر اه (٤) وهي المظوية المشار اليها بقوله والتالي باطل اه (٥) ولا كلام يعود اليه ذلك الاستثناء الا قوله غداً اجيبكم فعاد اليه فصح الاتصال بضعة عشر يوماً وفيه المطلوب اه عضد (٦) هكذا في حاشية السعد اه (*) يقال تقدم الاتفاق قريباً على عدم جواز فصل المتصل وعلى الخلاف في الاستثناء فينظر اه شامى وانه لا يجوز انفصال الشرط والغاية والبدل اتفاقاً فكيف يقول هنا لا قائل بالفرق فليتأمل اه (٧) ضعف ابن الهمام في تحريره هذا الاحتمال لانه روى الحديث السابق هكذا الحق صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله بقوله لا غزوان بعد سنة فقال وحمله اى الفصل على السكوت لعارض مع نقل هذه المدة متمتع اه

جمعاً بين الأدلة وأما في الرواية الثانية فلا نسلم أنه قال ذلك بطريق الالتحاق خبره
 الأول لجواز أن يكون المراد أقول إن شاء الله عند قولي أفعل كذا وهذا كما إذا قال قائل
 لغيره أفعل كذا فقال إن شاء الله أي أفعل إن شاء الله (وقيل) أن شرطه الاتصال (في غير
 القرآن) (١) وهو قول (ساقط) قاله بعض الفقهاء قال الجويني في البرهان وإنما لهم على
 ذلك خيال تخيلوه (٢) من مبادي كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد
 وإنما الترتيب في جهات الوصول إلى المخاطبين وإن كان قد تأخر الاستثناء فذاك في
 سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين وهذا من هولاء افتحام في العمايات
 وأرتياك في غمرات الجهالات إذ الكلام ليس في الكلام (٣) الأزلي بل في العبارات
 التي تبغضنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظماً وفصلاً ووصلاً ولا شك أنه
 لا ينتظم من وضع العربية فصل صيغة الاستثناء عما يستثنى عنه وروي عن سعيد بن
 جبير جواز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة وهو قول ابن عباس بعينه وعن
 طاووس (٤) هو على ثنياء مادام في مجلسه وعن عطاء (د) يستثنى على مقدار حلب ناقة
 غزيرة ذكر ذلك كله النيسابوري وفي رواية أخرى عن سعيد بن جبير إلى أربعة أشهر
 وعن عطاء والحسن ما لم يقم من المجلس (٦) وعن مجاهد إلى سنتين وهذه الأقوال كلها
 ضعيفة لما تقدم (٧) والمنقول عن هولاء الأئمة له تأويلات مبسوسة في بساط الفن
 (و) من شروط الاستثناء (عدم الاستغراق) (٨) فهو معطوف على الاتصال فلا يصح

(١) وعلة المحل في شرح الجمع بقوله لأنه لا يغيب عنه شيء فهو مراد بخلاف غيره وقد ذكر
 المفسرون أن قوله تعالى غير أولى الضرر نزل بعد لا يستوى القاعدون من المؤمنين الخ في المجلس
 وقرأة نافع بالنصب أي على الاستثناء كما قرأه أبو عمرو وغيره بالرفع أي على الصفة أه كلامه والله أعلم
 (٢) وأعلم أن الشارح المحقق يعني العضد قد أخذ في بعض تعاليقه ذلك الخيال مذهباً وزعم
 أن الكلام القائم بذات الله هو اللفظ والمعنى جميعاً وليس يترتب الأجزاء حتى يلزم الحدوث
 وإنما الترتيب في تلفظنا لعدم مساعدة الالة الأعلى الترتيب وحمل المعنى في قول مشايخنا أن
 الكلام الأزلي هو المعنى القائم بذات الله تعالى على ما يقابل الذات دون ما يقابل اللفظ وانت
 خير بأن قيام اللفظ بذات الله تعالى مما لا يقبله العقل مرتباً كان أو غير مرتب أه سعيد
 (*) حاصل كلامهم أن تأخير الاستثناء في القرآن جائز باعتبار وصوله إلى المخاطبين والا فهو
 أزلي شيء واحد أه والله أعلم (٣) وفي شرح الفية البرماوى في تضعيف القول بعدم اشتراط
 الاتصال في القرآن ما لفظه وضعف هذا القول بأن كلام الله أن أريد به القديم فلا يوصف
 بأخراج ولا بإدخال وإن أريد به اللفظ المنزول ولو إلى الأوج المحفوظ كما قال المقتراح بذلك فأنما
 هو على أساليب كلام العرب ما امتنع فيه بمتنع فيه وما جاز فيه جاز فيه لأن القرآن إنما نزل
 بلغة العرب فلا يكون مخالفاً لغيرهم تأمل أه (٤) ابن كيسان واسم العلم ذكوان وقوله ثنياء أي
 استثنائه أه (٥) ابن أبي رباح أه (٦) هو قول طاووس أه (٧) في قوله ولا اتفاق أهل اللغة أه (٨) فلا

يكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا أكثر بالاجماع (١) فن قال يزيد علي عشرة الا
شرة لزمه عشرة والاستثناء باطل وأما الاستثناء المساوي (٢) والاكثر فصحيح
عند الأكثر (وقيل) يشترط (أن لا يزيد) المستثنى (على الباقي) بعد الاستثناء
فيصح حينئذ استثناء المساوي ولا يصح استثناء الاكثر وهذا قول الباقلاني في آخر
أقواله وابن درستويه النحوي والحنابلة ونقله ابن السمعاني وغيره عن الأشعري وقال
بعضهم أما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه عدداً صريحاً نحو علي
له مائة الا واحداً وخمسين بخلاف ما لو لم يكن صريحاً نحو خذ ما في الكيس من
الدرهم الا الزيف فانه يصح وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو
المقرر للحنابلة في تنقيحهم (وقيل) يشترط (أن ينقص منه) فيكون المستثنى أقل
من المستثنى منه فلا يصح استثناء المساوي والاكثر وهذا قول نقله الشيخ أبو اسحق
والآمدي وغيرهما عن الحنابلة وقد روي عن الباقلاني وان كان تصريحه بمنع استثناء
الاكثر خاصة وقال (٣) في مختصر التقريب كنا على تجويز استثناء الاكثر دهرأ
والذي صح عندنا اتفاقاً منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقلية (٤) ولكن تقريره للدلالة
ما يشعر بمنع المساوي ايضاً فقلعه اخذ له هذا القول مما اشعرت به ادلته ونقل عن
بعض أهل اللغة استنباح استثناء عقد صحيح وان كان أقل من النصف (٥) نحو مائة
الا عشرة بخلاف الخمسة قالوا وأما قوله تعالى « فلبث فيهم الفسنة الخمسين مائة »
فانما سوغه كون الخمسين كالسكر لانها نصف مائة فكانه قيل فلبث فيهم عشر مئين
الا نصف مائة وفيه تعسف ﴿ تنبيه ﴾ قال بعض العلماء المخالف في استثناء الاكثر
والمساوي لا يخالف في الحكم وإنما يخالف في كون العرب استعملت ذلك فلا يسقط
حكمه في الاقارب وغيرها عند الجميع قال بعض الدانين ان ذلك وان لم يسمع في

(قوله) لانها نصف مائة ، يقال
والعشرة نصف خمس المائة فهي
كالسكر

يقال علي له عشرة الا عشرة اه (١) نحو علي عشرة الا اثني عشر اه شرح
فصول للشيخ (*) قال البرماوي في شرح القيتة ما لفظه ، ادعى جماعة منهم الآمدي وابن
الحاجب الاجماع عليه لكن الخلاف محكي في بعض المذاهب وان كان شاذاً ففي المدخل
لان طلعة في انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً قولان عن مالك كذا رأيت فيه ونقل اقرا في عنه
والاخي عن بعضهم في انت طالق واحدة الا واحدة ان الطلاق لا يقع لان الندم متف بإمكان
الرجعة بخلاف ثلاثاً اه (٢) أي للباقي كعشرين من اربعين اه (٣) الباقلاني اه (٤) حتى يبقى
استثناء المساوي اه (٥) قال في الفصول استقبح بعض الاغويين استثناء الجبر لا السكر ولو كان
الجبر أقل الى آخر ما هنا قال في الحاشية الجبر ضد السكر قال القاضي عبد الله وابن ابي الخير الجبر
واحد العدد الذي استثنيت منه كالأواحد من العشرة والمائة من الالف والسكر ما يقصر عن
ذلك فالت فسكر العشرة نصف واحد وسكر المائة خمسة مثلاً وسكر الالف خمسون ونحو ذلك اه
من الحاشية المذكورة

(قوله) كلكم جائع الا من اطعمته الخ ، ﴿٢٨٤﴾ الحديث ظاهر في الاستغراق اذ من اطعمه الله هو الكل وقد تأوله بعضهم بان

العربية لكنه جائز في المعقول ومن ادعى فيه سماحا فقد اخطأ (١) (لنا) في الاحتجاج لصحة مذهب الاكثر (قوله عليه السلام) فيما يرويه (عن رب العزة) واسع العطاء تبارك وتعالى رواه مسلم (٢) وغيره من حديث ابي ذر ياعبادي (كلكم جائع الا من اطعمته) (٣) فاستطعموني اطعمكم ، وتقريرها بان يقال لو لم يحز استثناء الاكثر لما صدر عن رسول الله ﷺ والتسالي باطل فاقدم مشله أما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب وأما بطلان اللازم فلحديث المذكور ولا شك أن من اطعمه الله اكثر وهذا انما يقوم حجة على من يمنع استثناء الاكثر على الاطلاق وأما من يفرق بين العدد الصريح وغيره فلا (٤) ولنا أيضاً أنه لو لم يصح استثناء الاكثر لغة لم يتفق عليه علماء الامصار (و) لكنه قد وقع (الاتفاق) (٥) منهم (على أنه لا يلزم من) قول المقر في اقراره (علي عشرة الاتسعة الا واحد) ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم

(١) احتج الجمهور على استثناء الاكثر بقوله تعالى حرمتنا عليهم شحومهما الا ما حمت ظهورهما فدخلت الالية لانها اختلطت بعظم فبقى الحرم ثوب البطن وشحم الكلى والقرآن انزل على لغة العرب واناف عليها في الفصاحة اه شيخ لطف الله (٢) اورد عليه بعض شراح الاربعين النووية سؤالاً فقال فان قيل اطعماه تعالى عام للجميع لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فما وجه الاستثناء قلت اطعماه عم نواله وان كان عاماً للجميع لكنه ليس عاماً في كل وقت والرزق المضمون اعني مقدار الضرورة عام لا الزائد عليه فالمستثنى للمأمور بالسؤال هو الاطعام في أي وقت سأل الجائع وهذا الوقت غير معين فيعين كل وقت او المستثنى للمأمور بالسؤال هو ذلك الزائد واجاب بعض الشارحين بان المراد بالاطعام بسط الرزق والاختصاص بالبر ودفع الآفات والعاهات والبلبات كانه قال كلكم محتاجون الي انعامنا لكن الانعام اضاف وله اوصاف والقسمة بين العباد تتفاوت على حسب تفاوت قضاي الحكمة والتدبير فقد تقتضي الحكمة البسطة بسط الرزق للبعض في وقت وقبضه لبعض آخر او لذلك البعض في وقت آخر فالعموم بجنس الاطعام والرزق والخصوص لنوعه اه (*) وفي حاشية ما لفظه الحديث ظاهر في الاستغراق اذ من اطعمه الله هو الكل من العباد وقد تأوله بعض المحققين بان المراد بالجائع الهلوع ولكنه يقال الحديث آحادى ودعوى الاتفاق من علماء الامصار ممنوعة لذكر المخالف في المسئلة اه منقولة قيل كونه آحادياً غير خارج اذ يكفي الظن في مدلولات الالفاظ كما تقرر غير مرة اه (٣) اوردته مسلم والترمذى في صحيحيهما واوردته معي السنة في باب الاستغفار في المصاييح اه جواهر (*) في الاستدلال بالحديث القدسي نظر لان الظاهر اذا حمل عليه لفظ الحديث كان من الاستثناء المستغرق الذي لا يجوز كما هو مقرر بين الأصوليين لانه تعالى مطعم الخلق أجمعين وانما المراد منه التمثيل أى كلكم هلوع الا من افعمته فالكلام برمته تمثيل من تشبيه الحالة بالحالة أى كلكم يطلب الزيادة على ما قسم له من الرزق الا من التزم تقوى الله ورضى بما قسم له اه شيخ لطف الله وعن السيد الحسن الجلال مالقظه ظاهر الحديث مستغرق اذ هو تعالى مطعم الكل ولا يقال كثير من يموت من الجوع لاننا نقول القضية فعلية لادائمة اه (١) فهو مع الجمهور اه

المراد بالجائع الهلوع وهذا التأويل لا دليل عليه وقبل المراد كلكم محتاجون غير مالكين للرزق وانما مالك الرزق وقيل الرزق العام هو مقدار الضرورة لا الزائد عليه فالمستثنى هو الزائد وقيل المراد بالاطعام بسط الرزق والقسمة بين العباد في ذلك تتفاوت بحسب الحكمة (قوله) لم يتفق عليه علماء الامصار ، ان كان هذا اشارة الى ما ذكر في التنبيه من ان المخالف في الاستثناء الاكثر والمساوى لا يخالف في الحكم لم يقيم هذا حجة لانه يخالف في استعمال العرب لذلك والكلام فيه فينظر (قوله) الا واحد استثناء مفرغ من فاعل لا يلزم (قوله) لامتنع الاتفاق عليه ، هذا في الاقرار وقد تقدم في التنبيه عدم سقوط استثناء الاكثر فيها وانما الكلام في استعمال اهل اللغة فلا يقوم هذا حجة

(قوله) وهذا التأويل لا دليل عليه ، بل الظاهر ان الاستثناء من الاحوال والمعنى كلكم ذو جوع اي كل واحد منكم واقع عليه ذلك في جميع الاحوال الاحال شيع من اشبعته هذا ان تكلفت لجعل الاستثناء متصلاً كما زعم العشري في لاعاصم اليوم من امر الله الا من رحم اه من نجاح الطالب (قوله) والكلام فيه فينظر ، وقد اعترض عليه المؤلف آخر البحث فتأمل اه حسن

ولو قليلا الى أنه يلزمه (١) العشرة لكون الاستثناء لغواً غير صحيح كالاستغراق (٢) وهذا يقوم حجة على الجميع (٣) هكذا قرر هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره ورأيت في تنقيح الحنابلة ما يدل على بطلان استثناء الاكثر ولزوم العشرة كلها (٤) (قيل) في الاحتجاج للمانعين لاشك أن الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لان (الاقل) قد ينسب لفلة التفات النفس اليه (فيستدرك) وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر (قلنا) لانسلم فقدانه فيهما (و) لكنه (قد ينسب الاكثر) كما اذا كان على انسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائة وتسعة وتسعين وينسب أنه قضى ذلك فيقر بالفويذ كره في الحال القضاء فيستدركه بالاستثناء وان كان الاكثر نسيان الاقل على أنه لو كان ما ذكره صحيحاً لما صدر من الرسول ﷺ واجمع عليه علماء الامصار (٥)،

مسئلة اختلف في الاستثناء الوارد بعد امور متعددة هل يكون استثناء من الجميع أو من الاخير فقط ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور وذلك مثل قوله تعالى «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون» الا الذين

(١) سبق في تنبيهه ان المخالف انما يخالف في كون العرب استعملت ذلك لافي الحكم فلا يسقط حكمه في الآبار وغيرها عند الجميع فينظر اهـ منقولة لا ورود لهذا الاعتراض مع قول ابن الامام هكذا قرر اهـ (٢) لأن الدليل الصحيح يتمتع الاجماع على رفضه اهـ من شرح جفاف (٣) على من يقول اذا كان المستثنى عدداً أصرياً وغيره اهـ (٤) وهذا يدل على خلاف ما تقدم في التنبيه في ان المخالف في استثناء الاكثر والمساوي لا يخالف في الحكم فليست كذا وجد اهـ (٥) في شرح الفية البرماوى أنكر بعض أهل اللغة ورود مثل ذلك في اللغة وانما استدلل به المجوزون من قوله (الاعبادك منهم المخلصين) مع قوله (الا من اتبعك من الغاوين) فاستثنى كل واحد منهما من الآخر وأيهما كان الاكثر حصل به الاستدلال بحجابه عنه بجوايين أحدهما ان الاستثناء للمخلصين انما هو من بنى آدم ولا شك انهم أقل من الباقي واستثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل فان الملائكة من عباد الله لقوله تعالى (بل عباد مكرمون) وهم غير غاوين وفي الحديث أطلت السماء وحق لها ان تأنط ما فيها قدر أربع أصابع الا وفيه ملك واضع جبهته ساجداً لله تعالى وقال الله وما أعلم جنود ربك الا هو وكذا قوله فيما رواه مسلم وغيره من حديث ابى ذر يعبادى كلكم جايح الامن اطعمته الحديث مع ان الطاعمين اكثر يجاب عنه بان الملائكة من جملة العباد ولا يوصفون بجوع واطعام ثانيهما ان الاستثناء في الا من اتبعك من الغاوين منقطع بمعنى لكن بدليل الآية الأخرى (وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي) اهـ والله اعلم (*) فانه مبني على ان سببية الاستثناء منهضه في النسيان وهو باطل لوقوعه في القرآن قال

(قوله) ورأيت في تنقيح الحنابلة ما يدل الخ، هذا يخالف ما تقدم في التنبيه من ان المخالف في استثناء الاكثر والمساوي لا يخالف في الحكم (قوله) لانسلم فقدانه، اي هذا المعنى فيهما اي المساوي والاكثر (قوله) ولكنه قد ينسب الاكثر، ينظر في صحة الاستدراك مما قبله فانه موافق في المعنى لما بعده ولو قال وذلك انه قد ينسب الاكثر لكان أولى

(قوله) ينظر في صحة الاستدراك، هو استدراك مما في الشرح من قوله قلنا لا نسلم فقدانه فالحالفة حاصلة فتأمل اهـ ح عن خط شيخه

تأبوا» (١) ولتنحيز محل النزاع شروط (٢) منها أن تكون تلك الأمور جملاً كما عبر به
الأكثرون لامفردات فإن في كلام ابن الحاجب ما يؤخذ منه الاتفاق على أنه بعدها
يرجع إلى الجميع (٣)، ومنها أن يكون بعضها معطوفاً على بعض كما صرح به البعض
ودل عليه أمثلة الآخرين وأدلتهم وكلام البيانين يقتضيه لأن الفصل أن كان لكلام
الانقطاع فهو قرينة على أنه لا يعود إلى الجميع وأن كان لكلام الاتصال فهو قرينة على
عوده إلى الجميع والنزاع إنما هو في المحتمل الذي لم تقم عليه قرينة قال بعض علماء
الاصول لا خلاف في عود الاستثناء إلى ما قام عليه الدليل من كل أو متقدم أو متأخر
وإنما الخلاف في ما تجرد عن القرينة ولم يكن فيه ما يدل على شيء من ذلك ومنها
أن يكون العطف فيها بالواو خاصة عند البعض وعند آخرين أنه يشترط أن يكون
بالواو ونحوها مما يقتضي المشاركة قال بعضهم والتقييد (٤) بالواو أما لظهور حكم
المسئلة فيها أو لأن ما في معناها كالفرع عنها أما ما لم يكن (٥) في معنى الواو في الجمع
كلكن وبيل وأو ولا وأما وأم فإن الاستثناء يعود إلى الأخيرة بلا نزاع وقد أشار
المؤن بقوله (قيل وهو بعد جملة بالواو للجميع) إلى هذه الشروط جميعاً وهذا رأي
الجمهور من أئمتنا والشافعية (وقيل) أن الاستثناء يكون (للاخيرة) من أجل
خاصة وهو مذهب الحنفية (وقيل بالوقف) (أما) خلفاء المدلول) فبلا يدري أنه
حقيقة في أيهما (أولانقاء القرينة) يعني أن أهل اللغة قد استعملوه فيهما والاصل في

(قوله) فإن الاستثناء يعود
إلى الأخيرة بلا نزاع، يقال
أما أم وأو وأما فالقرب عوده إلى
أحد غير معين لأنها لأحد الشيئين
مبهماً

(قوله) لأنها لأحد الشيئين مبهماً،
يحقق فإن قول البعض بلا نزاع
يقضي بالاجماع فلا يؤثر فيه كونها
لأحد الشيئين مبهماً والله أعلم
وزير وقال الحبشي الظاهر والله
أعلم أن كلام هذا المحقق وهم
منشأؤه كون الحكم في الثلاثة
لأحدهما مبهماً وإن الحكم من
الاستثناء فتدبر اهـ

تعالى لا يضل ربي ولا ينسى اهـ من شرح ابن جفاف (١) إلا الذين تأبوا إلى آخر الآية عندنا
راجعة إلى أجل الثلاث إلا أن الأولى مخصصة بالقياس إلى آخر ما في شرح الآيات وفي تيسير
الموزعي وعندى أن المأجبي لأبي حنيفة إلى رد شهادته إلى آخر ما فيه فخذ اهـ (٢) صوابه
ومحل النزاع شروط (٣) لعدم استقلالها كما لو قال هند وفاطمة طالقان إلا أن يقدم بكر يوم
كذا فلا خلاف في عوده إلى السكك وحكي في شرح الجمع قولاً للرافعي أنه كالوارد بعد الجمل
ومن أمثلة ذلك قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخقة
والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكركم) فالاستثناء راجع إلى المنخقة
وما عطف عليها حيث ذبحت وفيها روح اهـ والله أعلم (٤) القيد بالواو عبارة الإمام والآدمي
وغيرهما والاطلاق عبارة الإمام الرازي والتعميم في الواو وغيرهما عبارة القاضي أبي بكر اهـ
سعد (٥) في شرح الفية البرماوى ما لفظه أما ما لم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبيل وأو
وأما فلا يتأتى فيها ذلك كما ذكره بعضهم وقال القرافي لا يتأتى ذلك في أو وأما لأنها لأحد
الشيئين لا بعينه وأما بل ولا ولكن فيحتمل أنها كالواو فإن في كل من المعطوف بها حكماً
وإن اختلف بالتقي والاثبات ويحتمل المنع لاختلاف الحكم وهي لأحد الشيئين بعينه بخلاف
أو وأما، وعبارة القاضي فيها إطلاق أى حرف كان من حروف العطف ولكن ينبغي أن
يحمل على ما في معنى الواو، نعم يشكل على هذا التفصيل أن الماوردي وغيره مثلوا المسئلة بآية
الحجارة مع أن العطف فيها بأو وحكى الرافعي الخلاف في بل قبيل الطلاق بالحساب فقال لو قال

(قوله) والاول وهو هنا خفاء المدلول وقوله والثاني ، وهو انتفاء القرينة (قوله) مع التأمل فيه ، اي في كلام ابن الحاجب حيث قال والخيار ان ظهر الانقطاع قللاخيرة او الاتصال فلجميع والا فوقف قال في شرحه ويرجع هذا المذهب الى الوقف لان القائل به انما يقول به عند عدم القرينة لكن الذي ظهر من عبارة شرح المختصر رجوع مذهب ابن الحاجب الى الوقف بالمعنى الثاني اعني لا انتفاء القرينة لا لانتفاء المدلول لقوله عند عدم القرينة (قوله) لا في التخريج ، عبارة شرح المختصر وهو اشبهه وان اختلفا في المأخذ (قوله) لان عدم ظهور التناول ، كما هو قول الواقفية (قوله) غير ظهور عدم التناول ، كما هو قول الحنفية وانما كانا متغايرين لان الثاني اخص من الاول (قوله) ان تختلفا الجملتان نوعا وقصة ، لعل قوله وقصة يدخل فيها الاختلاف في الحكم والاسم كما هو مقتضى المثال فيكون

(قوله) لقوله عند عدم القرينة ، ولقائل ان يقول ان ظهور الاتصال والانقطاع المشار اليه بقول ابن الحاجب والالخ كائن «مع انتفاء القرينة ومع خفاء المدلول وكان المؤلف اشار بقوله مع التأمل فيه مع عدم خفاء المقام الى ما وقع في شرح المختصر فليتأمل والله اعلم اه السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم رحمه الله ح «خبر ان

الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا والمشارك يتوقف فيه الى ظهور القرينة والمفروض ان لا قرينة والاول مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما والثاني مذهب المرتضى الموسوي وكلام ابن الحاجب يرجع الى احد هذين القولين يظهر ذلك مع التأمل فيه وهذان المذهبان (١) يوافقان الحنفية في الحكم وهو عدم الردالى غير الاخيرة بلا قرينة لا في التخريج لان عدم ظهور التناول (٢) غير ظهور عدم التناول (٣) (وقيل ان تبين) في الجملة الثانية (اضراب) عن الجملة الاولى (فلاخيرة) يكون الاستثناء (والا فلجميع) وهذا مذهب القاضي عبيد الجبار وابي الحسين البصري وقال ابن برهان انه مذهب الشافعي ويظهر الاضراب في مسائل منها ان تختلفا الجملتان نوعا (٤) وقصة نحو اضرب بني تميم والفقهاء هم اصحاب ابي حنيفة الا اهل البلد الفلاني فان الاستثناء يرجع الى ما يليه اذ لا شيء ادل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه الى قصة اخرى ونوع آخر وفي رجوع الاستثناء اليه (٥) نقض للقول بان التسكام قد استوفى غرضه منه ، ومنها أن يتجدا نوعا ويختلفا اسما (٦) وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان استقلال (٧) كل واحد من

أنت طالق واحدة بل ثلاثا ان دخلت الدار فوجهان اصحهما وبه قال ابن الحداد تقع واحدة بقوله أنت طالق واثنان بدخول الدار ردا للشرط الى ما يليه خاصة والثاني يرجع الشرط اليهما جميعا الا ان يقول اردت تخصيص الشرط بقولي ثلاثا اه (١) يعني مذهب الوقف ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم وهو انه يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل في الغير وعندهم لدليل عدم اه ساعد (٢) يعني انه عندهما لعدم ظهور التناول وهو عدم الدليل في غير الاخيرة وعند الحنفية لظهور عدم التناول وهو دليل عدم تناول غير الاخيرة وهذا معنى إختلاف التخريج اه (٣) كما هو قول الحنفية وانما كانا متغايرين لان الثاني اخص من الاول وانما كان اخص لان الحنفية قائلون بعدم التناول مع القطع به بخلاف من يقول بالوقف فانه لا يقول به على جهة القطع ولا به يعني القطع بل يكون احتمالا للتناول وعدمه فوقف عند الاحتمال اه (٤) يعني انشاء وخبراً اه ، في حاشية ما لفظه إختلاف الجملتين خبراً والشاء لفظاً ومعنى او معنى فقط يوجب حذف الواو لسكالم الانقطاع فينظر في هذا المثال اه من خط السيد عبد القادر بن احمد (*) أقول هذا ليس من محل النزاع لان ذلك في الجمل المعطوفة بالواو وليست الواو عاطفة بل للاستئناف والارم عطف الخبر على الانشاء فلا كلام في كون الاستثناء عائدا الى الاخيرة لا غير وقد صرح بذلك نجم الاثمة في باب الاستثناء فراجع اه والله اعلم اه من خط السيد عبد الله بن حسين جعاف رحمه الله كذا نقل من خط السيد عبد الله بن علي الوزير رحمه الله وكتب عليه لم يرد المصنف انه من محل النزاع حتى يتوجه عليه الاعتراض بل اراد ان يفصل صور الاضراب والشافعي موافق في عدم عود الاستثناء الى الجميع فيها (٥) أي المضرب عنه وهو الانشاء هنا اه (٦) نحو ربيعة وبني تميم وقوله حكما يعني اكراما واهانة اه (٧) فظهر بنا ذكرنا ان بل ولكن ولا متعينة بان تكون قرينة العود الى الاخيرة وان او ولما

الكلامين ومباينته للآخر مفيد للاضراب ، ومنها أن يختلفا في الاسم (١) فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على بني تميم وسلم على ربيعة الا الطوال ومنها أن يختلفا حكماً فقط من غير اضمار للاسم والحكم لا يشتركان في غرض من الاغراض نحو سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين الاشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثناء الى ما يليه وان لم يكن في الظهور كالذي تقدم وذلك لعدول التكلم عن الكلام الاول ودلالته على استيفاء غرضه منه ، واماماً لا يكون الكلام الثاني فيه اضراباً عن الاول فيتبين في مسائل منها أن يختلفا حكماً فقط والحكمان يجمعهما غرض واحد نحو سلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين يجمعهما الاعظام ، ومنها أن يختلفا حكماً فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعة واستأجرهم الا من قام ، ومنها أن يختلفا اسماً فقط مع اضمار الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعة الا من قام فان الاشتراك في الغرض والاضمار لادلالة معهما على استيفاء الغرض من الكلام الاول فيعود الاستثناء الى الجميع هذا محصل ما ذكره ابو الحسين في المعتمد ، وحاصله أن الجملتين اما أن يختلفا في النوع كالخبر والانشاء (٢) او في الاسم (٣) المستثنى منه او في الحكم (٤) او في الثلاثة (٥) جميعاً او في اثنين منها (٦) فهذه سبعة اقسام (٧)

وأما قرينة العود الى واحد غير متعين فيصير مجعلاً وان الواو والفاء وثم ظاهرة في العود الى الجميع الا لقرينة من غيرها واما حتى فلا تأتي في عطف الجمل ولا يخفى عليك ان حكم الشرط والصفة والفائدة حكم الاستثناء وانه قد سبق ان الاستثناء عند الحنفية لمجرد الاعلام بعدم التعرض لحكم الاستثناء فقولهم بعوده الى الاخيرة ينقض ذلك اذ غايته ان الاخيرة مختصة بالاعلام بعدم التعرض لحكمه واما عدم التعرض فمشارك بينهما وبين ما قبلها وبهذا يظهر ضعف القول بان محل النزاع كون نحو الا لطلق الاخراج او للاخراج من شيء واحد فتأمل اهمه شرح الطبري على الكافل (١) قال صاحب الجواهر اختلاف الجملتين يكون اما نوعاً بان تكون احدهما انشائية والاخرى خبرية واما اسماً بان يكون الاسم الصالح لكونه مستثنى منه في احدهما غيره في الاخرى واما حكماً بان يكون المحكوم به في احدهما غير المحكوم به في الاخرى وكثيراً ما يطلق الحكم على المحكوم به اه (٢) وكونهما اسماً ونهياً اه شرح فصول يعني ويتحدان حكماً واسماً وذلك مثل اكرم بني تميم والشجعان هم بنو تميم الا الطوال اه من خط العلامة الصفي الجنداري والظاهر ان يقال في الجملة الثانية وبنو تميم مكرمون اه (٣) يعني يختلفان اسماً ويتحدان حكماً ونوعاً مثل اضرب بني تميم واضرب ربيعة الا الطوال اه (٤) أي يختلفان حكماً ويتحدان اسماً ونوعاً مثل اكرم ربيعة وسلم على ربيعة الا الطوال اه (٥) هذا هو الرابع يعني يختلفان نوعاً واسماً وحكماً ولم يتحد في شيء منها مثل اكرم بني تميم والفقهاء هم اصحاب ابي حنيفة الا أهل البلد القلاني اه (٦) أي يختلفان في اثنين من هذه الامور الثلاثة ويتحدان في واحد منها فحيث اختلفا اسماً وحكماً واتحدوا نوعاً مثل سلم على بني تميم واكرم ربيعة او ولا تضرب ربيعة الا الطوال الخ (٧) في الخبر والانشاء في الاسم المستثنى منه فقط او في الحكم فقط او في الثلاثة جميعاً وهو واحد او في اثنين منها وهو ثلاثة النوع والاسم

قد حصل الاختلاف في النوع والاسم والحكم (قوله) في هاتين ، يعني المستثنين الاخرين واما الاختلاف اسماً فقط او حكماً فقط من غير اضمار (قوله) وذلك لعدول المتكلم ، قيل هذا لتعليل لكون هاتين دون ما قبلهما في الظهور والظاهر انه لتعليل لكون رجوع الاستثناء فيها الى ما يليه اشبه واما دلة كون الظهور دون ما تقدم فظاهر اذ لم يحصل فيها الا اختلاف واحد (قوله) مع اضمار الاسم لان الاضمار قرينة الاتصال بالجملة المتقدمة (قوله) مع اضمار الحكم هذا الشرط لم يعتبره ابن الحاجب وشارحه لان المقدّر كالمقووظ واما المؤلف عليه السلام فقررده كما ذكره ابو الحسين وأشار الى ما ذكره ابن الحاجب بقوله فيما يأتي وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد (قوله) او في الاثنين منها ، يتحصل من هذا القسم ثلاثة اقسام فتكون سبعة

(قوله) لم يعتبره ابن الحاجب وشارحه ، كذا اه وزير ح (قوله) او في الاثنين منها ، عبارة الشرح او في اثنين منها اه ح

(قوله) وهو ثلاثة وهذه الثلاثة باعتبار كون الاسم ﴿٢٨٩﴾ ضمير الاول وعدمه ستة (قوله) وما

لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة (١) اما ان يكون الثاني ضمير الاول اولا (٢) وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثة (٣) أيضاً اما ان يكون الحكم في الثانية مضمراً اولا هذا ما يقتضيه كلامه وان كان الظاهر مع اخبار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف منها في الحكم وهو اربعة (٤) اما ان يشترك حكما في غرض كالتعظيم والاهانة اولا تكون الاقسام عشرين حاصلة من تضعيف ثلاثة وثلاثة واربعة، سبعة منها صور ظهور الاضراب (٥) وهي ما لم يكن فيه شيء من الاضمار والاشتراك في الغرض وثلاثة عشر صور ظهور عدم الاضراب وهي ما كان فيها شيء من ذلك والامثلة غير خافية فيكون الاستثناء في آية القذف للجميع لاخبار الاسم (٦) والاشتراك في الاهانة كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى الجدل ان سلم ليليل خارجي كما يأتي ان شاء الله تعالى ولا يخفى عليك أن المراد بالعود الى الاخرة حيث كان الاستثناء بعد جملتين فقط كما في الامثلة اما اذا كانت اجل أكثر من اثنتين فانه قد يعود الى الاخرة والى الاخيرتين والى اكثر والتعميل على تبين الاضراب فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم على ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال رجع الاستثناء الى

النوع والحكم والاسم والحكم اه (١) لعلمها باختلاف النوع فقط واختلاف الحكم فقط وما اختلاف النوع والحكم (٢) كانت ستة اه (٣) لعلمها في نوع فقط واسم فقط او في نوع واسم اه (*) مختلف النوع مختلف الاسم مختلفهما وفي حاشية قوله وهو ثلاثة أيضاً وهي النوع والاسم او النوع والحكم او الاسم والحكم هذه ثلاثة اقسام اه (٤) ينظر في تفصيل هذه الاربعة الاولى الاختلاف في الثلاثة اكرم بني تميم وربيعة يستأجرون الثانية الاختلاف في الحكم اكرم تميم واستأجر تميم الثالثة الاختلاف في الحكم والنوع اكرم تميم وتيمم يستأجرون الرابعة الاختلاف في الاسم والحكم اكرم تميم واستأجر ربيعة هذه اربعة وسياق تفصيلها في حاشية الكتاب ان شاء الله اه من املاء المصنف (*) لعلمها بأن يقع الاختلاف في النوع والحكم والاسم أو في الاسم والحكم أو في النوع والحكم فقط (٥) في حاشية ما لفظه، ينظر في ذلك فالظاهر ان صور ظهور الاضراب عشر ثلاث لم يضم فيها الاسم وثلاث لم يضم فيها الحكم واربع لم يشترك حكم الجملتين فيها في الغرض فهي عشر كما ان صور ظهور عدم الاضراب عشر ثلاث يضم فيها الاسم وثلاث يضم فيها الحكم واربع يشترك فيها حكم الجملتين في الغرض فتلك عشر اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً واواثمكم هم القاسقون الجملة الاولى مع الثانية مختلفتان نوعاً لكون الامر نوعاً والنهي نوعاً آخر وحكما لكون السند في الاولى اجلدوا وفي الثانية لا تقبلوا وكذا في الثالثة لكون الاولى إنشائية والثالثة خبرية والسند في الثالثة هم انما سقون مع الاشتراك في الغرض في الجميع وهو الاهانة والانتقام والثاني ضمير الاول اي الاسم الصالح للمستثنى منه في الجملة الثانية والثالثة ضمير يعود الى ما عاد اليه ضمير الجملة الاولى وهو الضمير المنصوب في فاجلدوهم والرجع الذين يرمون المحصنات لانه يعود الى اسم الجملة الاولى كما في

(قوله) وقد مثله في الجواهر بقوله سلم الخ، شكل عليه في بعض النسخ وعليه ما لفظه، الاظهر في التمثيل ان يقول سلم على ربيعة وسلم على بني تميم ويكون غرض المتكلم بالتسليم على احدهما التكرم وعلى الاخر المودعة اذ الاسم المفروض الاختلاف فيه هو المستثنى منه كما عرفت اه من انظار اتقاضي احمد ابن صالح ابى الرجال ح لفظ الجواهر فتى انتهى الاختلاف رأساً واتحدت الجهات نوما واسما وحكما لعدم ظهور الاضراب سواء وجد الشرطان اولا لان الشرط بدون المشروط لا يؤثر نحو سلم يزيد على بني تميم وسلم يا عمرو على بني تميم والغرض الى آخر كلام المحشي فتأمل فيه معنى في كلام المحشي اه ح عن خط شيخه

الجلتين الاخيرتين دون الاولى بتبين الاضراب عنها دون الثانية وعلى ذلك فقس (و) هذا القول قد (حمل) القول (الاول عليه) بناء على ان تبين الاضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص الاخيرة بالاستثناء وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع تبينه يتحقق الخلاف فيكون عند الاولين ظاهراً في الرد الى الجميع (واختير) ايضاً يعني ان اكثر اصحابنا المتأخرين جعله المذهب المختار وحمل عليه كلام القدماء وذلك لوجوه، الاول قوله (لانه كالاستثناء بالمشية (١) والشرط لاتحاد المعنى فيهما) يعني انه لو لم يعد الاستثناء الى الجميع لم يعد الشرط والاستثناء بالمشية الواقعيان بعد حمل الجميع اما الاولى فالاتحاد المعنى في الاستثناء والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيصاً بمتصل لا يستقل بنفسه بل لوجه لاجله يقال بوجوب رجوع الاستثناء الى ما يليه الا وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام في المجزئ ان الاستثناء شرط في المعنى لان المستفاد منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك القذفة فساق ان لم يتووبا وقولك الا من تاب وكذلك لا فرق بين ان يقال اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا في الذمة وان يقال الا اهل الذمة واما الثانية (٢) فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثناء بالمشية الى الجميع على ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط والصفة وغيرها فيجب ان يكون الاستثناء كذلك ما لم تصرف عنه قرينة جرياً على الاصل واتباعاً للاستقراء لقياساً في اللغة (قيل) يمكن الفرق بين الشرط والاستثناء بأن (الشرط) وان تأخر فهو (مقدم تقديراً) لوجوب تقدم الشرط على الجزاء بخلاف الاستثناء (قالنا) تقدير تقدمه (على ما يرجع اليه) فلم لا يتعلق الشرط بما يليه ويقدر تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما فيه لا يجري في الحال والصفة والظرف (٣) وغيرها وهو ظاهر، الثاني قوله (ولان العاطف (٤) يصير الكلامين كل واحد) بيان ذلك ان واو العطف في المختلفات تقوم مقام واو الجمع في الاسماء السما ثلاث فكما ان الاستثناء في قولك جاءني الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع فكذلك في اكرم ربيعة واستأجرهم الا الطوال ولا ينتقض ذلك

النال الثاني أما إن اسم الجملة الثانية كذلك فظاهر واما ان اسم الجملة الثالثة كذلك فلان المستثنى منه أما اولئك وهو الاشارة الى الذين يرمون واسم الاشارة حكمه حكم الضمير في ذلك وأما الموصول بصاته وهو الفاسقون وحكمه حكم الضمير وأما الضمير المستثنى في الفاسقون اهـ من جواهر التحقيق (١) قالوا ثانياً لو قال والله لا آكل ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع اتفاقاً اهـ عضد (٢) الطوية وهي بطلان الازم اهـ (٣) فلا يقدر تقديم الحال على ذي الحال ولا الصفة على الموصوف ولا الظرف على الظروف اهـ (٤) اي العطف يصير الامور المتعددة سواء كانت جملاً او مفردات كالمفرد أي كالأمر الواحد فكما ان المفردات

(قوله) جعله المذهب، كصاحب الفصول واعتمده في شرح الجوهرة (قوله) لا قياساً في اللغة، اشارة الى رد ما ذكره في شرح المختصر من ان جعل الاستثناء كالشرط قياساً في اللغة (قوله) على ما يرجع اليه، يعني فلو كان للاخيرة تقدم عليها فقط دون الجميع (قوله) لا يجري في الحال الى قوله وغيرها، من المتعلقات اذ ليست مقدمة تقديراً (قوله) الثاني، يعني من الوجوه المستدل بها لما اختير (قوله) في المختلفات نحو زيد وعمر وبكر (قوله) في الاسماء المتماثلات، نحو الزيدون (قوله) ولا ينتقض ذلك بالجلتين الخ، اشارة الى جواب ما ذكره في شرح المختصر من ان ذلك مندرج فان قولك ضرب بنو نعيم وقتل مضر وبكر شجاع ليعت كل مفرد

(قوله) الى رد ما ذكره في شرح المختصر، بل وفي المختصر حيث قال فان الحق به فقياساً اهـ وزير

بالجملتين المتباينتين لظهور عدول المتكلم فيهما عن الاولى ، الثالث قوله (ولاستهجان التكرار) للاستثناء بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب من سرق الازيد او من زنى الازيداً ومن قتل الازيداً كان ذلك قولاً مستهجنًا ولو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع غير مستهجن لتعيينه طريقاً لاداء المقصود واجيب بمنع الاستهجان الا عند قرينة الاتصال ولو سلم فانما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان الاختصار بالا كذا من الجميع (١) ، الرابع قوله (ودفعاً للتجهم) وذلك لانه صالح للجميع واستعماله فيه كثير فتخصيصه ببعض تحكم واجيب بأن القرب مرجح فلا تحكم لاحتجاج ابو حنيفة واصحابه بأن (قالوا آية القذف لم يرجع) الاستثناء (فيها الى الجلد اتفاقاً) وتقريرها أن الاستثناء لو وجب رجوعه الى جميع ما تقدمه من الجمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في آية القذف الى الجميع لكنه لا يرجع الى الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة (قلنا ان سلم فلدليل) يعني لانسلم أنهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثناء فيها الى الجمل الثلاث جميعاً لان المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل ولو سلم الاتفاق بناء على أن المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائماً بل قد يصرف عنه لدليل وهاهنا كذلك فان الجلد حق لا دمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق (قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً لوقيل علي (عشرة الاربعة الا اثنين) لكان الاثنين (للاخيرة) وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية (قلنا) انما لم يعد الى الاولى وهي العشرة لانه (تعذر) عوده (الى الجميع) لان الشيء الواحد لا يكون مثبتاً منفياً فلو عاد الا اثنين الى الجميع لكان مثبتاً لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة ومنفياً لاستثنائه من مثبت وهو العشرة (فتعين الاقرب) مرجعاً له لاعتماد اللغة الاقرب في غير موضع (٢) (ولو تعذر) عوده الى الاخير (فالاول مثل) عشرة (الا اثنين الا اثنين) لاستحالة

(قوله) واجيب بمنع الاستهجان الا عند قرينة الاتصال ، يعني انما استهجن عند قرينة الاتصال خاصة واما عند عدمها فلا لتعيينها طريقاً (قوله) بالا كذا بان يقال الا كذا من الجميع (قوله) ومنفياً لاستثنائه من المثبت ، كما اذا قلت جاء القوم ولم يجي العلماء الازيداً وزعمت ان الاستثناء قائم الى الجملتين (قوله) للاقرب في غير موضع ، كاعمال الثاني في باب التنازع واعمال الباء في التي بيده دون الفعل وعود ضمير ضربته الى عمرو في مثل ضرب زيد عمراً وضربته وتعين سلمى للفاعلية في مثل ضربت سلمى سعدى ذكره في الحواشي

المعطوف بعضها على بعض في قولنا اضرب الذين هم قتل وسراق وزناة الا من تاب في حكم الامر الواحد ويمود الاستثناء الى الجميع فكذلك الجمل المعطوف بعضها على بعض في قولنا اضرب الذين قتلوا وشربوا وزنوا الا من تاب في حكم الامر الواحد فيعود الاستثناء فيها الى الجميع والجواب ان ذلك في عطفت المفردات مسلم اذا عطفت في الاسماء المختلفة كالجمع في في الاسماء المتفقة واما في عطفت الجمل بعضها على بعض فمنوع اه امري (١) فيصرح بالعود الى الجميع اه سبكي (٢) وكاله لا قائل يقول ويمود الى الستة لعدم القرينة الدالة على عودها اليها

استثناء الاثنين من الاثنين فيكون الباقي ستة (١) (على أنه غير النزاع) يعني ان هذا الوجه مما احتج به الحنفية خارج عن محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثناء بعد حمل معطوف بعضها على بعض وقد اعتذر بعض الحنفية (٢) عن

مع عدم حرف العطف اهـ (١) يقال هلا حمل على التأكيّد دون الاستثناء فان عورض بان الاصل برآة الذمة أجيب بان الانسان على نفسه بصيرة وقد أقر بعشرة واستثنى اثنين مؤكداً لهما وانما يلزم استثناء الاربعة لو أتى بواو العطف اهـ شيخ لطف الله (٢) حاصل عذر بعض الحنفية معارضة، بتحقيقها ان الاتفاق قائم على ان الاستثناء في المفردات المتعاطفة وغير المتعاطفة يرجع الى الجميع وهذا حكم على مطلق المفردات وقد خالفتم في المقيد منها وهو المثال المذكور حكم المطلق فاجاب المشرح بقوله وفيه الخ هذا غاية ما يمكن في تقرير مراده به الا ان الواجب في تعامل عذر بعض الحنفية ان يقال لان ما يجوز على المطلق يجوز على المقيد لا كما وقع في عبارة المشرح لان لازم الاخص لا يجب ان يكون لازماً للاعم بخلاف العكس اهـ جلال (*) قال الوالد العلامة عز الدين محمد بن اسمعيل الامير رحمه الله تعالى بعد وقوفه على كلام الجلال وما كتب عليه عبارة شرح الغاية ملخصة بالالغاز التي لا تحل الا بالظن والتخمين فانه جعل قوله ولو تعذر فللاول دليلاً للحنفية الذين مدعاهم عوده الى الاخير فكيف هذا الدليل الذي لا يطابق الدعوى ثم قال بعد الاعتراض بانه من غير محل النزاع لانه يعني محل النزاع الجمل المتعاطفة والذي استدلوها به من المفردات ثم قال وقد اعتذر بعض الحنفية عن هذا الخ ، بمحتمل انه عذر عن كونه دليلاً في غير محل النزاع ويحتمل انه عذر عن الاستدلال ثم قوله بان الرجوع الى الجميع أولى لان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق ان اريد بالمقيد الجمل المتعاطفة بالواو وبالمطلق ما كان الاستثناء تابعاً لامور أعم من أن تكون مفردات أو جملاً بعطف أو لا كما فسره سيلان فيكون المعنى الرجوع الى الجميع أولى في المفردات أي وبالمقيد الذي منه محل النزاع وهي الجمل المتعاطفة فيكون استدلالاً على عود الاستثناء الى الجميع وهو غير مدعى الحنفية فكيف يكون هذا عذراً عن الاعتراض بأن الدليل في غير محل النزاع بل هذا تقرير وتوديك لكونه في غير محل النزاع ثم كان حق عبارته ان يقول بأن الرجوع الى الجميع أولى فيكون في المطلق أولى لان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق فان الاولوية لا ينشأ عنها التجويز بل للارجحية ثم قوله وفيه ان تعذر عوده الى الكل أقوى قرينة صارفة لا يخفى ان الكلام في تعذر عوده الى الاخير كما قال سابقاً في صدر مازعه دليلاً لهم وذنن حوله ولو تعذر عوده الى الاخير فللاول، والحاصل انه لا بحث عن كلام الجلال ولا اعتراض عليه الا بعد تقرير البحث من اوله وفتح مقفله فانه كالقلوب التي عليها أقفالها وكلام المعارض على الجلال أراد تقويم الضلعة العوجاء من كلام المشرح فزادها اعوجاجاً فانه جعل المقيد انفرادات مثلاً والمقيد اولوية العود الى الجميع فيها للاتفاق عليه وهو مطلق عن اولوية النع وجعل المطلق الجمل المتعاطفة لانها اطلقت عن اولوية العود الى الجميع وهي مقيدة بأولوية المنع ولازم المطلق عن اولوية العود الى الجميع لازم للمقيد وهو المفردات مثلاً التي قيدت بأولوية العود الى الجميع واطلقت عن المنع فلهذا لم المطلق هو اولوية منع العود الى الجميع فيكون لازماً للمقيد بأولوية العود الى الجميع وحينئذ يكون المقيد وهي المفردات يلزمها قيد أولوية المنع عن العود الى الكل وقد قيدت بأولوية العود الى الكل وهذا يتضح به الاطلاق والتقييد.

من حيث مسماها على ان التحقيق ان كلامهما مقيد، المطلق بأولوية المنع والمقيد بأولوية العود الى السكك الا انه سمي قيد المطلق لازماً والامر سهل انما يقال بعد هذا التمدقيق مامعنى قوله لان مايجوز على المقيد يجوز على المطلق فان الحكم في المقيد اولوية العود الى الجميع وفي المطلق عدم اولويته اليه والذي سبق له الكلام انه عذر عن الحنفية بعدم وقوع دليلهم في محل النزاع ومعنى العذر عن ذلك رده الى محل النزاع وهو مبنى محل النزاع الاستدلال على العود الى الاخيرة من اجل فليتأمل فالمقام مظلم اصلاً وعذراً وتقريراً المدعى اه ماأفاده البدرالخير رحمه الله تعالى (*) قد استشكل هذا الاعتذار وحاول تطبيقه على وجه يناسب المقام كثير من النظر ونقل في توجيهه كلام للسيد العلامة الجلال بالايضاح الى الاشكال واقول البعض المشار اليه من الحنفية هو العلامة الثماني رحمه الله تعالى وحاصل الاعتذار الذي اورده في فصول البدائع هو ان الدليل المذكور راجع الى محل النزاع لا يخرج عنه كما أجاب به المخالف ولكن ليس مبنى الاعتذار كما اورده ابن الامام قدس سره وصرح به من ان الرجوع الى الجميع اولى في المفردات بل هو مبني على انه لا فرق بين المفردات والمتعاطفات في الرجوع الى الجملة الاخيرة على مقتضى رأى الحنفية وليس مقصوداً على اجل المتعاطفة وان كان سبق من ابن الامام في تحرير محل النزاع ما يقتضى قصره عليهما كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب وغيره والتحقيق انه اعم وهو الذي قررناه في انقراض وصرح به المحقق البرماوى في شرح منظومته حيث قال بعد نقل الخلاف في اجل ولكن كلام أصحابنا في الفروع واستدلال اهل الأصول صريح في انه لا فرق بين اجل والمفردات ومن عبر بالاجل فالتما هو باعتبار الغالب اه ونبه أيضاً على مثل هذا الزكشى في البحر المحيط ، اذا عرفت هذا فتوضيح الكلام يقتضى نقل كلام فصول البدائع في استدلال الحنفية لمختار عندهم حتى يتضح المراد ويحول ما وقع في الكلام من الفساد قل مانقطة ، لما ان رجوع الاستثناء لضرورة عدم استقلاله ووضع له للرجوع لا ينافيه لانه بواسطة وضعه غير مستقل مع اعتباره جزءاً للعبارة عن الباقي ومقدماً على الحكم والامور الاعتبارية كثيراً ما يصر اليها للدواعي كاعتبار الصفة مع الموصوف شيئاً واحداً والبدل مقصوداً من البدل منه والغاية جزءاً من المغيا او منهياً لوجوده ومقرر له والحال في معنى الصفة والاستدراك في معنى الاستثناء فيقدر بقدر ما تندفع به الحاجة والناظر في هذه الضرورة المشتملة على وجوده من خلاف الظاهر الاصل عدم ارتكابه وتقليله ما يمكن بخلاف الشروط وسائر المتعلقات الغير المستقلة ثم استدلل ثانياً بالدليل الثالث الذي ذكره ابن الامام قدس سره ثم قال وثالثاً انه في علي عشرة الا اربعاً الا اثنين يعود الى الاخيرة حتى يلزم منه ثمانية قيل الكلام في المتعاطفة قلنا كذا في غيرها لا اشتراك العلة بل اولى لان مايجوز على المقيد يجوز على المطلق ولذا لم يذكر ابو الحسين قيد العطف ، قيل الكلام في اجل وهذه مفردات قلنا نفي المستقلة اولى اه المراد نقله وحاصل الدليل الاول الشامل للمفردات والمتعاطفات جملاً وغيرها ان الاستثناء فيه مخالفة للظاهر ومناقضة كما هو معروف في تقرير دلالاته و اشار الى هذا بقوله لانه بواسطة وضعه غير مستقل مع اعتباره جزءاً للعبارة عن الباقي ومقدماً على الحكم كما هو مختار الحنفية في تقرير دلالة الاستثناء وكثيراً ما يجعلون الامور الاعتبارية شيئاً واحداً كالصفة والموصوف وغيرها مما ذكره فكذا يكون الاستثناء والمستثنى منه كالشيء الواحد ومع تناقضه ومخالفة الظاهر والاحتياج الى جعله مقديماً على الحكم وجزأ للعبارة عن الباقي يبنى أن يقتصر عند رده بعد امور متعددة على قدر الحاجة ويكتفى على مقدار الضرورة فيحكم في رده الى الآخر منها التقليل الفسدة ويجعل كغيره من تلك الامور الاعتبارية في أنه هو والمستثنى المتصل به شيء واحد

هذا بأن الرجوع (١) الى الجميع اولى في المفردات كما تقدم وفي غير المتعاطفة أيضاً

اذ رجوعه الى الجميع تكثير للخروج عن الظاهر بلا ملجى الى ذلك مع كون الاختصار على مقدار الضرورة وافياً بالمقصود هذا توضيح كلامه وهو حاصل قوله والثابت لهذه الضرورة المشتملة على وجوه من خلاف الظاهر الخ فهذا الدليل كما عرفت شامل للمتعاطفة وغيرهما ثم أستدل بصورة أخص بما يقتضيه الدليل العام وهو المثال المذكور وقائدة إرادته هو تحقيق شمول الدليل له والتسجيل على المخالف بفساد دعواه من خروجه عن محل النزاع كما يفيد في رد المناقشة بأن النزاع في المتعاطفة ، قوله قلنا كذا في غيرها لا يشارك العلة معنى كما تبين من الدليل العام مشاركة المفردات المتعاطفات في الاختصار على مقدار الضرورة وقوله بل اولى اشارة الى انه اذا كان في المفردات يرجع الى ماهو الآخر كما يقتضيه الدليل العام مع كونها غير مستقلة بالافادة فبالاولى ان يقتصر على ذلك في الجمل المتعاطفة المستقلة في الافادة الغير المحتاجة الى ان ينضم اليها الاستثناء اللازم منه مخالفة الظاهر وقد أعاد ذكر الاولوية مع المناقشة من المخالف بأن النزاع في الجمل لافي المفردات فقال قلنا نعم المستقلة اولى أي نقي الرجوع الى الجميع في الجمل المستقلة اولى واحق من نفسها في المفردات لما عرفت من استقلال الجمل واستغنائها عن ضم الاستثناء اليها بحسب الظاهر فعرفت بهذا انه قد ترتب على الاستدلال بالمثال المذكور التنبيه على دخوله تحت الدليل العام للاشتراك في العلة وبطلان مناقشة المخالف بأنه في غير محل النزاع وبيان الاولوية في العود الى الأخيرة في الجمل المتعاطفة وقوله لأن ما يجوز على القيد يجوز على المطلق لتعليل للاشتراك في العلة كما يفيد من سائر الكلام لا للاولوية إلا أن المتعين ان يقال لأن ما يجوز على المطلق يجوز على المقيد للقاعدة المعروفة من دخول المقيد تحت المطلق وان لازم الأعم لازم الأخص ألا ترى كيف قال بعد هذا ولذا لم يذكر ابو الحسين قيد العطف فهو ظاهر في ان النزاع في مطلق المتعدد وان الدليل العام شامل لما يقيد بالمفردات كما يقيد بالمتعاطفات للاشتراك في العلة اذا تحققت هذه الأطراف ونظرت فيها بعين الانصاف عرفت ان ابن الإمام عليه السلام قد أورد الكلام على وجه مخالف لما أراده ذلك البعض من التحقيق وأتى به على طريق المجانب لما أبداه من التدقيق وظهر لك انطباق المثال المذكور على الدعي كما يقتضيه الدليل العام وأن الاولوية في الرجوع انما هو الى الأخيرة في الجمل المتعاطفة لا ان ذلك في الرجوع الى الجميع في المفردات كما صرح به ابن الإمام فلم يدل عليه كلام فصول البدائع بتفريح ولا إشارة ولا تلويح بل كلامه صريح في خلاف ذلك كما تراه ولهذا وقع الخط في تقرير كلام ابن الإمام حيث أورده على غير المراد ووقع فيه ما عرفت من الخلل والفساد وطال الكلام في الحوائج المتعلقة عليه في توجيهه والمحاولة في تصحيحه وتطبيقه على وجه يصح له الكلام وأحسن العلامة الجلال رحمه الله فيما نقل عنه من الجزم بأن الواجب أن يقال لأن ما يجوز على المطلق يجوز على المقيد لأن لازم الأخص لا يجب أن يكون لازم الأعم كما تقتضيه العبارة الواقعة من سبق التعليل بل الأمر بالعكس وقد طال الكلام لقصد إيضاح البحث بما يقتضيه المقام وتجل به عقد الاستبصار وتقبله الافهام والله المستعان وبه الاعتصام اه ما تحصل تحريره للعبد الصغير المعترف بالذنوب والتقصير اسماعيل بن محمد بن اسحق الرازي عفو مولاه القدير وقعه الله اه من خط قال فيه نقل ذلك من خطه حفظه الله (١) وقبل حاصل اعتذاره انو اذا وقع الاتفاق على انه في هذه الصورة عائد الى الأخيرة فقط مع وقوع الاتفاق على انه يرجع الى الجميع في المفردات وانه الاولى فكذلك يكون الحكم في المتعاطفة الاولى الرجوع الى الأخيرة أجب بأنه ترك الاولوية المتعاطفة

لأن ما يجوز على المقيد (١) يجوز على الطلاق وفيه أن تعذر حوده الى الكل اقوى قرينة صارفة له عن الاولى ولا نزاع فيما قامت فيه القران (قيل) في الاحتجاج لهم ثالثاً (كحال) الكلام (الاول) واطلاقه عن المنبرات (معلوم ورفعه) أي الكمال برفع البعض بالاستثناء (مشكوك) فيه والشك لا يقاوم العلم (قلنا) ماقررتموه (ممنوع) فلا نسلم العلم بكحال حكم الاول لأن تجوز كوز الاستثناء من الجميع ينفيه قطعاً ﴿فائدة﴾ كن بعض الفضلاء (٢) يقول ان عود الاستثناء الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد مع أنه يؤدي الى أن يكون المستثنى في الآية مجزئاً (٣) أو منصوباً ، واجيب بأن من يجعل العامل الاكلبرد والزجاج وابن مالك لا يلزمه شيء من ذلك ومن يجعل العامل الجملة بكالها كما يعمل عشرون في الدرهم يقول أنه حذف الاستثناء من المتقدم لدلالة المتأخر عليه (٤) والاحسن في الجواب ماقله بعض المحققين أنه راجع الى الجميع وتكون الجملة الاخيرة أولى بالعمل فيه ادخالاً له في باب تنازع العاملين فصاعداً لمعمول واحد على أن سيويوه والخليل وابن مالك جوزوا ذلك في نحو جاء زيد واتى عمرو العاقلان وقال النيسابوري حقه في الآية عند الامامين أن يكون منصوباً لأن الاستثناء عند الشافعي يعود الى الجميع ولا يمكن أن يكون معرباً بأعرابين مختلفين في حالة واحدة لكنه يجب نصبه نظراً الى الاخيرة فتبين نصبه نظراً الى ما قبلها أيضاً وان جاز البديل في غير هذه المادة (٥) ،

مسئلة (وهو) أي الاستثناء (من الاثبات نفى وبالعكس) (٦)

عليه وهو الرجوع الى الجميع في المفردات بقرينة اه (١) يعني المقيد بعمل النزاع وهو الجمل المتعاطفة بالواو والمطلق هنا ما كان الاستثناء فيه الخ ما في سيلان اهسحولي (٢) قال في حواشي شرح المحلى انه الجلال القزويني اه (٣) على البديل من لهم والنصب على الاستثناء من أولئك او من لفظ لهم بكالاه او من ضمير فاجلدوهم اه بل على الاستثناء من ضمير فاجلدوهم او من أولئك لان البديل لا يكون الا في غير الموجب كما في ولا تقبلوا اه من خط قال فيه من خط العبد عبدالله بن علي الوزير رحمه الله (٤) لكنه بهذا التقدير يخرج عن التنازع فيه وهو العود الى الجميع اذ كل مقدر يعود الى ما يليه والاخير الى الاخيرة اه (٥) يعني لو تأخر مقتضى البديل وهو كونه من كلام غير موجب مثلاً لو قيل وأولئك هم الفاسقون ولا تقبلوا لهم شهادة ابدأ اه ع (٦) لفظ الاستعداد للموزعي وهذا فصل في احكام الاستثناء وفيه مسائل المسئلة الاولى الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات بطريق النطق عند الشافعي ومالك ونحاة البصرة وذهب ابو حنيفة الى ان الاستثناء ينزله الغاية لا يدل على نفى ولا اثبات وانما هو مسكوت عنه وذلك كقولك قام القوم الا زيداً فان الشافعي وموافقيه يخرجون زيداً من القوم ويحكمون عليه بعدم القيام بطريق النطق فكانه قال الا زيداً لم يقم وابو حنيفة يخرججه من القوم ولا يحكم عليه بقيام ولا عدمه من جهة النطق وانما يحكم عليه بعدم القيام من جهة

(قوله) لأن ما يجوز على المقيد ، وهو الجمل المتعاطفة بالواو يجوز على المطلق وهو ما كان الاستثناء تابعاً لامور اعم من ان تكون مفردات او جملاً يعطف اولاً (قوله) مجزئاً ، على البديل من لهم والنصب على الاستثناء من ضمير فاجلدوهم او من أولئك (قوله) عند الامامين الشافعي وابي حنيفة (قوله) وان جاز البديل ، يعني حيث لم يلزم من ذلك اء ابان في حالة واحدة

(قوله) والا يكن كذلك ، ظاهره ﴿ ٢٩٦ ﴾ انه استدلال على طرفي المدعى ولم يرد المؤلف عليه السلام ذلك بل هو

استدلال على احد طرفي المدعى اعني العكس فقط (قوله) واجيب بمنع الملازمة الخ ، هذا الجواب ذكره في شرح المختصر واعترضه في الحواشي بما ذكره المؤلف عليه السلام فيما أتى من الالتزام فيما هو العمدة وقد اجاب عن هذا الالتزام في الجواهر بجواب كائن المؤلف عليه السلام لم يرضه فلذا اغفله واعلم ان المؤلف عليه السلام جعل منع الملازمة جوابا عن استدلال اصحابنا على انه من النفي اثبات اذ التقدير لو لم يكن من النفي اثباتا لم يكف لاله الا الله في التوحيد واللازم باطل فانه يكفي فيكون حاصل منع الملازمة انه ليس من النفي اثباتا ويكفي في التوحيد بان يراد انه لا يكون من النفي اثباتا في النسبة الخارجية وبكفائته في التوحيد بالنظر الى النسبة النفسية فانه فيها من النفي اثبات فيكفي اثبات الالهية لله في النفس لا في الخارج فلا دلالة للفظ عليه ولا يخفى ان الجواب لا يفيد المقصود من كلمة التوحيد اذ لا يقول المخالف بكفاية ثبوت الالهية في النفس لافي الخارج وذلك ظاهر والشارح المحقق لم يورد ما ذكره المؤلف عليه السلام جوابا عن هذا الاستدلال انما اورده جوابا عن استدلال آخر منتهض على طرفي المدعى وهو الاستدلال باجماع اهل اللغة على انه من النفي اثبات وبالعكس بان حمل الشارح اجماع اهل اللغة على ان المراد انه كذلك في النسبة الذهنية لا الخارجية واما

عند اصحابنا والشافعية والجم النفي خلافا للحنفية (١) (والا) يكن كذلك (لم يكف لاله الا الله) في التوحيد واللازم باطل بالاجماع لبيان الملازمة انه انما يتم التوحيد باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو تكلم بها منكر لوجود الصانع (٢) لما نافقت معتقده ولا (٣) تم بها اسلامه ، واجيب بمنع الملازمة فان المخالف انما يقول بان الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبة الخارجية (٤) لافي النفسية لبيان ذلك ان الخبر يدل على نسبة نفسية (٥) لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالاته على النسبة الخارجية فلا دلالة في اللفظ على ان المستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر (٦) وان اعتبرت دلالاته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي أو من الاثبات دلالة على أن المستثنى (٧) حكما مخالفا لحكم الصدر

الاشارة والقرينة وقد تحالفت الاشارة والقرينة فيقع النطق الصريح بخلافه اه المراد تفهله (١) قيل فيهما وقيل في الثاني فقط اه سبكي على المختصر فان أبا حنيفة جعل هناك واسطة بين النفي والاثبات وهو عدم الحكم على المستثنى بنفي او اثبات اه من منتهى السؤال والامل للنيسابوري على المختصر وقال ابو حنيفة المراد بالاستثناء من النفي هو إخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى منه من غير تعرض لنفيه ولا إثباته اه من حل العقد (٢) عبارة العبد دهرى منكر الخ (٣) في نسخ ولما تم الخ (٤) قال سعد الدين ومن الغلط الظاهر تفسير النسبة الخارجية بالنسبة الانسانية التي هي الذكر الحكيم اه (٥) فان قيل كما أن المخالفة في النسبة النفسية هي عدم الحكم النفسي فكذلك في الخارجية هي عدم الحكم الخارجي وقد ذكر ان في الاستثناء اعلاما بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة فانما الاعلام بعدم التعرض للشيء ليس « اعلاما بعدم ذلك الشيء في الخارج وعدم التعرض انما يستلزم عدم الحكم الذي كرى او انفسى لا الخارجي اه سعد » ويحتمل ان يكون جاهلا اه (٦) أى صدر الجملة وفي حاشية صدر الكلام اه (٧) فالاستثناء لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في الحكم الخارجي اذ لا دلالة في المستثنى على الحكم الخارجي أصلا لا اثباتا ولا نفيا ويدل على المخالفة بينهما في الحكم الذهني فان كان من الاثبات دل على ان الحكم الذهني الذي كان في المستثنى منه ليس فيه لخروجه عما تعلق الحكم الذهني الذي كان به يعني التعلق وان كان من النفي دل على ان الحكم الذهني الذي نفي عن المستثنى منه ثابت فيه لانه يعقل اولا اثبات النسبة للعام ثم ساق عن المستثنى بقى على الاثبات يعنى المتعلق اولا اه جواهر (*) قال سعد الدين في الشرح الصغير في شرح قوله فخير والا فانشاء او تكون نسبته بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية وفي بعض حواشيه ما لفظه او تكون نسبته بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية يفهم منه ان ثبوت النسبة الخارجية للنسبة المفهومة من الكلام ان يكون للكلام اشعار بان لها نسبة خارجية وهذا موافق لما ذكره رحمه الله تعالى في بعض مصنفاته ان للكلام اللفظي أمرا نفسيا هي نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بان لها متعلقا خارجيا فخير والتحقيق كما يفهم من كلام بعض المحققين انه نسبة

الاستدلال بلزوم عدم كفاية كلمة التوحيد فاجاب عنه بجواب آخر ﴿ ٢٩٧ ﴾ وهو ان دلالة كلمة الشهادة على

التوحيد انما هو بالعرف الشرعي لا بالوضع اللغوي وسيصرح المؤلف عليه السلام بهذا في آخر البحث بقوله كلمة التوحيد يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع (قوله) لهم فاعله قوله ان الاستثناء الخ (قوله) بل محكوما عليه بعدم الاكرام ، الاول ان يقال محكوما عليه بعدم ايجاب الاكرام لان هذا هو الكلام النفسي وهو مقتضى عبارة السعد (قوله) وايضا اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات ، وكذا اجمعوا على انه من الاثبات نفي ايضا ولم يذكره المؤلف وسيصرح بذكره في آخر البحث وصرح به السعد ايضا ووجه عدم ذكره هنا انه مما يحتمل التأويل كما ذكره السعد في الحواشي حيث قال وتأولوا كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بأنه مجاز تسميياً عن عدم الحكم بالحكم بعدم كونه لازماً بخلاف كونه من النفي اثباتاً فلا يحتمل التأويل وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بما ذكرنا في آخر البحث ان شاء الله تعالى (قوله) حقيقياً تحقيقاً ، الحقيقي يقابل الاضافي والتحقيقي يقابل الادعائي وهذا الجواب هو الذي اعتمده السعد والجواب الآخر المشار اليه بقوله عليه السلام وايضاً لا يخلو اما ان يكون الخ هو الذي اعتمده في شرح المختصر فقوله وايضاً لا يخلو اما ان يكون المعنى

وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر : ورد بأن ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لزمهم فيما هو العمدة في ما أخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم دلالة على النسبة الخارجية أن الاستثناء يدل على ان المستثنى حكماً مخالفاً للصدر فلا يكون زيداً في اكرم الناس الا زيداً في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم (١) الاكرام وهم لا يقولون به وايضاً نقطع أن قول القائل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانكراه يكاد يلحق بأنكار الضروريات (٢) وايضاً اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل التأويل (قيل) في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله ﷺ (لا صلاة) (٣) (الابوضوء) رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عيسى بن سبرة عن أبيه عن جده مرفوعاً فلو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلاة بمجرد الوضوء وأنه باطل بالاتفاق (قلنا) انما ذلك (مبالغة) فلا يصح ان يكون الحصر فيه حقيقياً تحقيقاً وانما يكون من الحقيقي الادعائي وذلك لان الوضوء لما كان أمراً متأكداً جعلت سائر الشرط بمنزلة عدم كانه لا شرط لها غيره وايضاً لا يخلو اما ان يكون المعنى

واحدة في الذهن يلحقها اعتباران فاعتبار انها نتيجة الضرورة او البرهان مع قطع النظر عما في الذهن لها نسبة أخرى خارجية أي خارجة عن تلك النسبة ومغايرتها ايها الاعتبار والفرق بين الاعتبارين في الاخبار عما في النفس كما اذا قلت بدت اخباراً عما في ذهنك دقيق اه منه والله اعلم (١) أقول يمكن الجواب عن البحث الذي ذكره بوجهين أحدهما ان اللازم منه ان يكون زيد في هذا المثال محكوماً عليه بعدم ايجاب اكرامه هذا الاكرام لانه مما لا ايجاب للاكرام له أصلاً والمراد بكونه مسكوتاً عنه ان لا يكون محكوماً عليه بالاكرام ولا بعدمه مطلقاً على ان المسكوت وعدم التعرض انما ذكره في النسبة الخارجية دون النفسية وهاهنا لم تتحقق النسبة ، وثانيهما ان الحكم وهو كونه مما لا يتعلق به الحكم الايجابي لازم لا انه مدلول اللفظ وكان مقصود المتكلم بالدلالة اللفظية فعدم ايجاب اكرام زيد لازم من الكلام واما مدلول الكلام فهو ايجاب اكرام من عدا زيد اه ميرزا جان والله اعلم (٢) واعتراض عليه بعض المحققين في شرح المنهاج بقوله لا نسلم ان انكار دلالة ما ذكر من حيث الوضع اللغوي انكار الضروري وانما يصح لو لم يشبوا دلالة ما بحسب العرف وقد اثبتوها على ما اعترف به آنفاً والاجماع على ما ذكر ان اريد به ثبوت هذا الكلام منهم فلا خفاء في قبوله التأويل بما ذكرنا وان اريد اتقاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي بلا تأويل فمنوع اه ميرزا جان والله اعلم (٣) لا خفاء ان مثل لا صلاة الا بظهور ولا نكاح الى بولي ولا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالعمارة ولا عمارة الا بالعدل ولا عدل الا بالسياسة انما يدل على ان المستثنى منه مشروط بالذكور لا يتحقق بدونه واما انه يتحقق معه فلا ولو كان الاستثناء من النفي إثباتاً للزم الثبوت معه البتة ولما كان الاشكال قوياً بالغ الشارح المحقق في تحقيق الجواب وتوضيحه اه سعد وحاصله ما اشار اليه المؤلف بقوله وايضاً لا يخلو الخ اه

الح يعني ان قولنا الابوضوء ليس المراد به اخراج الوضوء من الصلاة فثبت بثبوته وذلك ان لم نقل لاصلاة الا الوضوء بل قلنا بوضوء فلا بد من تقدير امر يتعلق بقولنا بوضوء اي لاصلاة لاصلاة بوضوء الح (قوله) مستقراً صفة لاصلاة (قوله) ماصقة في السعد ماصقة (قوله) وما يقال الح ، جوابه قوله فضعيف (قوله) في كل صلاة كذلك ، اذ يكون المعنى كل صلاة بوضوء صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة المتصلة بالوضوء باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبغير نية (قوله) مما قدح فيه كثير من علماء الحنفية ، فلا يصح جواباً من قبلهم (قوله) فضلاً عن القائلين الح ، ﴿ ٢٩٨ ﴾ اذ لا يقولون بعموم الحكم في التكررة الموصوفة فلا يوجه

لا صلاة الا صلاة بوضوء فيكون الجار والمجرور ظرفاً مستقراً او الا بافترانها بوضوء فيكون لغواً (١) لاقتدار الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق هو المستثنى ، واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف وهو بوجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وحيث لا نسلم ان قولنا الا صلاة (٢) بوضوء يقتضي صحة كل صلاة ملصقة بالوضوء بل لا يقتضي الا صحة صلاة بوضوء في الجملة (٣) وكذا في الثاني لا يقتضي الاثبات الصلاة عند الاقتران بالوضوء في الجملة (٤) وذلك عند استجماع الشرايط (٥) وما يقال من اننا اذا قلنا بصحة الصلاة الموصوفة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلاة كذلك لعموم التكررة الموصوفة بصفة مثل لا اجالس الا رجلاً عالماً ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع فان القول به مما قدح (٦) فيه كثير من علماء الحنفية فضلاً عن القائلين بأن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لا كرم من رجلاً عالماً انه يبر باكرام رجل واحد ، وأما من حلف لا اجالس الا رجلاً عالماً فانما لا يحنث بمجالسة طالين او اكثر لان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القائلين بعموم التكررة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق ، والثاني

انهم بذلك (قوله) ولا نزاع لاحد الح ، عدل المؤلف عما ذكره في الجواهر من قوله للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلاً عالماً لا يدل على اكرام كل عالم لانه اعترضه بان عدم اكرام كل عالم بالفعل لعدم حضوره ولا يلزم منه انتفاء دلالة على العموم وما ذكره المؤلف عليه السلام سالم عن ذلك (قوله) فانه لا يحنث بمجالسة طالين الح ، فلو كان رجلاً عالماً غير عام بان يكون المراد فرداً واحداً لزم ان يحنث بمجالسة طالين او اكثر (قوله) هو النوع ، فكانه قال لا اجالس الا هذا النوع (قوله) لا يشترطون في العموم الاستغراق بل يكتفون بالعموم البدلي (قوله) والثاني ، يعني دلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف

(١) فيه إشارة الى انه لغو وان كان محذوفاً ، قال بعضهم المستقراً متعلق بمحذوف من المتعلقات العامة واللغو ما تعلق بنحاص مذكور او محذوف اه (٢) بوضوء صفة حذف متعلقه وانتقل الضمير الى الجار والمجرور فيكون ظرفاً مستقراً وقوله الا بافترانها بوضوء المتعلق لفظ الاقتران وهو مصدر لا يتحمل الضمير فيكون الظرف لغواً على التقدير ، الثاني التقدير لاصلاة بوجه من الوجوه الا بافترانها بوضوء وقوله كذلك أي ملصقة بالوضوء وقوله وأما من حلف الح فتقدير الايراد انه ان حكم يبطالان عموم التكررة الموصوفة في قوله لا اجالس الا رجلاً عالماً لزم ان يحنث بمجالسة طالين او ثلاثة لأن المراد واحد فقط فقال إنما يحنث لان المراد بالمستثنى إلا نوع العلماء لارجلا واحداً فتأمل اه عن خط بعض العلماء (٣) لانه مطلق لاعام اه فواصل (٤) فيكون شرطاً ولا يلزم من وجود الشرط وجود الشرط اه فواصل (٥) كاستقبال القبلة وطهارة الثوب وغير ذلك اه (٦) في نسخة يقدح

(قوله) يعني ان قولنا الا بوضوء الح ، يفهم من عبارة المحمدي ان الزام الحنفية بقوله لا صلاة الا بوضوء ان مرادهم لا صلاة الا بالوضوء وليس كذلك فتأمل في كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه وفي حاشية بعد هذا ما لفظه نعم

لو كان المراد الجواب الاول لكان المراد الثاني فلا اعتراض اه (قوله) مستقراً صفة لاصلاة ، الصفة هو الظرف مع متعلقه لا مستقراً ولعل مراده هذا ولكن قصرت العبارة اه عن خط اسمعيل بن محمد ح (قوله) بل يكتفون بالعموم البدلي ، شكل على قوله البدلي وعليه ما لفظه الاظهر حذف البدلي لان العموم ما عدا الاستغراق اعلم من ان يكون بدلياً او غيره اه ح عن خط شيخه فالمراد به العموم في الجملة اه حسن بن يحيى الكبيسي

(قوله) ولم يعارضه قاطع، والمعارض هنا الاجماع على ان من حلف لا كرم الخ (قوله) لان العموم، اي عموم وسعها منتف بالاجماع لان الاجماع قائم على عدم عموم الجنس المضاف هنا اذ لا تكلف بكل ما في وسعها اذ في وسعها القدرة على صلوات لم تكلف بها فلا تتم الملازمة المشار اليها بقوله لو اقتضى الاثبات لزم الخ (قوله) واصل الاثبات، اي اثبات ما بعد الاستثناء باق لم يمارسه الاجماع لان الاجماع انما عارض العموم واما اثبات المستثنى الذي هو المذنب فهو باق لم ينقعه الاجماع والحاصل ان الخلاف استدلال بلزوم اثبات التكليف للوسع العام والمؤلف عليه السلام اجاب بابطال العموم وابقاء اصل الاثبات الذي هو المدعى (قوله) باق، اي اصل الاثبات وانما قال اصل الاثبات لان العموم صفة له وقد انتفى العموم وبقي الاصل وهو الاثبات اذا لم ينقعه الاجماع (قوله) في الباقي، اي من العموم بعد الاستثناء وهو الوسع الواقع عليه التكليف (قوله) واعلم ان المشهور من كلام غير الحنفية الخ، يعني ان ما نسبته المؤلف عليه

(قوله) والمعارض هنا الاجماع الخ، ينظر فعل القاطع هو قيام الدليل على اعتبار غير الوضوء من الشروط اه حسن بن يحيى من خط حفيد مؤلف الروض (قوله) لان العموم صفة له، بل صفة للوسع كما صرح

يختص بما اذا كان الوصف صالحاً للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع وقد استدلل (١) للحنفية بقوله عز وجل « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع وسعها لان وسعاً جنس مضاف فكان عاماً فيصير التقدير لا يكلف الله نفساً بشيء الا بكامل تسعه فانها مكافئة وليس كذلك وليس بشيء (٢) لان العموم منتف بالاجماع واصل الاثبات باق في الباقي، واعلم ان المشهور (٣) من كلام غير الحنفية ان الاستثناء من الاثبات نفي متفق عليه، وانما الخلاف في العكس والمذكور (٤) في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيًا ولا من النفي اثباتًا

(١) في شرح الفية البرماوى ما لفظه قال السبكي في شرح البيضاوى وقع لي في بعض المجالس الاستدلال للحنفية بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الى قوله ليس كذلك قال واستحسن ذلك والذي اه (٢) نقل معنى هذا الجواب للبرماوى وعبارته قلت لا يلزم من تعذر العموم في الشيء ان ينفي مدلوله فتقول انتفى العموم للاجماع فبقى اصل الاثبات اه من شرح الفية (*) على ان ابن ابي النجم حكى عن حبة الله المفسر القول بموجب هذه الآية ولكنها قد نسخت بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اه (٣) وفي القواصل ما لفظه واعلم ان كثيراً من أهل الاصول كالرازي وغيره انما يحكي خلاف الحنفية في ان الاستثناء من النفي اثبات واما انه من النفي اثبات فيجعله محل اتفاق وهذا لاوافق ما نقل عنهم من تأويل اجماع أهل العربية انه من الاثبات نفي وبالعكس بما قد عرفت فانه لو كان محل اتفاق فيما ذكر لما احتاجوا الى ذلك التأويل فانه لا يتم الا فيما هو محل الوفق واما لفظه على انه من النفي اثبات فغير صحيح كما لا يخفى وايضاً فلا استدلال بالحديث أى حديث لا صلاة الا بوضوء يدل على بطلان دعوى الاتفاق فانه صريح في مخالفتهم لتلك الدعوى (٤) تنبيه الخلاف المذكور هل يجري في الاستثناء المفرغ قبل الظاهر انه لا يجري فيه وان الاستثناء فيه اثبات قطعاً لان قولك ما قام الا زيد ليس هناك شيء يثبت له القيام ويكون فاعلاً لا يزيد فيكون متعيناً للاثبات بخلاف قولك ما قام أحد الا زيد وقد حكى الفراء في الخلاف عن الحنفية في العقد المنظوم كما نقله البرماوى وانهم أجروا الخلاف في المفرغ أيضاً قال ويلزمهم ان يعرفوا زيداً في مقام الازيد بدلاً فاعلاً ويكون الفاعل مضراً أى ما قام أحد الا زيد ولكن حذف الفاعل بمنع عند النجاة قال البرماوى لكنه لا بد في الاستثناء المفرغ من معنى محذوف مستثنى منه وان لم يقدر لفظه على الراجح فالقول بمر بيان الخلاف فيه غير بعيد، فانت فظاهر كلام ابن الحاجب في دفع استدلال الحنفية بحديث لا صلاة الا بوضوء حيث قال والقول بانه منقطع بعيد انه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمام اه لفظ القواصل « لعل هذا غير مستقيم فلا استدلال بالحديث فيما هو محل الخلاف وانه من النفي اثبات فليس فيه صراحة في مخالفتهم لتلك الدعوى اه من خط مؤلف الروض النضير قال من خط السيد شرف الدين دامت فوائده (٤) أقول وأما التوفيق بين ما في كتب الشافعية وبين المذكور في كتب الحنفية فبان المراد بما في كتب الشافعية ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقاً اعم من ان يكون ذلك يقتضى دلالة اللفظ بحسب وضع اللغة او بتلاخطة المقدمة الخارجية كالبراءة الاصلية على ما فصله الشارح المحقق وقد أشرنا اليه فيما سلف اهميراجان

وانما هو تكلم بالباقي بمد الاستثناء ومعناه أنه أخرج الاستثناء (١) وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى في مثل (٢) علي عشرة الاثلاثة انما لم تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية (٣) لا بدلالة الكلام في مثل ليس علي الا سبعة انما تثبت السبعة بحسب العرف وطريق الإشارة لا بحسب دلالة الكلام وكلمة التوحيد يحصل بها الايمان من المشرک ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع (٤) ويؤولون كلام أهل العربية أنه من الاثبات نفي (٥) بأنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب إطلاق الاخص على الاعم والمزوم على اللازم (٦) وفي هذه التأويلات من التعسف ما ترى مع أنه ان احتمل اجماع أهل العربية على كونه من الاثبات نفيًا مذكروه من التأويل فن أين لهم تأويل لما اجمعوا عليه من كونه من النفي اثباتًا ،

مسئلة (٧) في حكم تعدد الاستثناء فنقول (اذا تولى) (٨) مثل جاءني المكيون

(١) عبارة العنصر انه اخرج المستثنى اه (٢) هذا بالنظر الى ما يفهم من ظاهر اللفظ اذا قرأى حكماً بما ذكر لا من دلالة اللفظ بل بحكم البراءة أو بالعرف وكذلك كلمة التوحيد اذا قال لا اله الا الله لم يفهم اثبات الالهية لله من اللفظ في اسلام الكافر بل حكماً بذلك بحكم عرف الشرع فتعامله بنا ففهمناه من السوق وهذا كله بالنظر الى النسبة الخارجية وأما النسبة النفسية فقد تقدم عنهم إثبات الحكم المستثنى ونفيه عنه وفيه ما مر فتأمل هنا وما مرني صدر المسئلة له عن خط بعض العلماء (٣) وعدم الدلالة على الثبوت وقوله لا بدلالة الكلام يعني على عدم الثبوت اه سعد (٤) فان ظاهر حال كل متلفظ بها أنه إنما يقصد بها التوحيد لا التعطيل اه من حاشية ابن ابي شريف (*) وبما ذكر ابن دقيق العيد في شرح الامام قول الحنفية في كلمة التوحيد انها لا تدل على ثبوت الالهية بحسب الوضع بل بعرف الشرع واستدلالهم والجواب عنه قال وكل هذا عندي تشغيب ومر اوغات جدية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم لذلك منهم من غير احتياج لامر زائد ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي ذلك لكان أهم المهمات ان يعلمنا الشارع ما يقتضيه بالوضع من غير احتياج لامر آخر فان ذلك هو المقصود الأعظم في الاسلام اه (٥) بخلاف كونه من النفي اثباتاً فلا يحتمل التأويل اه (٦) المراد من اللزوم الانتقال في الجملة كما تقرر في علم البيان لا اللزوم الذهني المعتبر في دلالة الالتزام اه علوي (٧) لم يذكر ابن الحاجب هذه المسئلة (٨) في شرح ابن جفاف والاستثناء يتعدد ويتوالى نحو له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة ونحو ذلك فاذا تولى فكل تال مستثنى من متلوه لا من الأول وكل وتر من المستثنيات منفي وكل شفع منها مثبت اذا كان الاستثناء من موجب وبالعكس فكل وتر منها مثبت وكل شفع منها منفي اذا كان الاستثناء من غير الموجب فلو قال له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية ثم كذلك حتى ينتهي الى الواحد كان اللازم خمسة لانه اذا قال علي له عشرة الا تسعة انتقت التسعة فاذا قال الا ثمانية ثبتت الثمانية وانضمت الى الواحد فصارت تسعة فاذا قال الا سبعة انتقت السبعة واذا قال الا ستة ثبتت الستة وانضمت الى الاثنين فكانت ثمانية فاذا قال الا خمسة انتقت منها خمسة وان قال الا اربعة ثبتت وانضمت الى الثلاثة فصارت سبعة واذا قال الا ثلاثة انتقت منها ثلاثة واذا قال الا اثنين ثبتت وانضمت

السلام الى الحنفية في صدر المسئلة مبني على ما في كتب الحنفية فلا يرد ان المشهور من كلام غير الحنفية كالشافعية ان الاستثناء من الاثبات نفي متفق عليه (قوله) وانما هو تكلم بالباقي الخ ، اعترض هذا في الجواهر بان مذهب الحنفية هو ما اختاره ابن الحاجب من ان الاستثناء بعد الاخراج ولا حكم في الاستثناء اصلاً لا بالنفي ولا بالاثبات فما اورده ابن الحاجب على الحنفية فهو وارد عليه (قوله) الاخص وهو الحكم بالعدم على الاعم وهو عدم الحكم (قوله) والمزوم ، وهو الاخص على اللازم وهو الاعم

به اولا بقوله للوسع العام فتأمل اه ح عن خط شيخه وفي حاشية وانما قال اصل الاثبات لانه قد انتهى العموم وبقي الاثبات قال اه من خط سيلان (قوله) من ان الاستثناء ، فان في نسخ بالاستناد اه (قوله) فهو وارد عليه ، وقد تقدم التنبيه عليه هنالك نقلاً عن الجواهر اه

الافريشاً الا هاشماً الا عقيلاً وعلى عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحداً (فكل تال) مستثنى (من متلوه) (١) ان أمكن وكانت غير متعاطفة كما مثلناه وهذا مذهب البصريين (٢) والكسائي وقال بعض النحاة تعود المستثنيات كلها الى المذكور اولاً ان لم تستغرفه والابطل ما وقع بالاستغراق وبه أجاب ابو يوسف حين سأل الكسائي فيمن قال له علي مائة الا عشرة الا اثنين فقال تلزمه ثمانية وثلاثون (٣) وقال بعضهم باحتمال الامرين فيعمل في الاقرار باليقين (٤) ويأني المحتمل (و) على المختار (٥) (كل وتر) من المستثنيات والوتر المستثنى الاول والثالث والخامس وعلى هذا (منفي) خارج (وكل شفع) منها وهو الثاني والرابع والسادس ونحوها (مثبت) داخل حيث كان الاستثناء (من الموجب) كما مثلناه فيكون قد جاءك المكيون غير قریش مع جميع بني هاشم الا عقيلاً ويلزمك بالاقرار سبعة لانك اخرجت خمسة من العشرة فبقى خمسة وادخلت معها ثلاثة صارت ثمانية ثم اخرجت منها واحداً فيكون الباقي سبعة (و) هو (بالعكس) اذا كان (من غيره) أي من غير الموجب فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاءني المكيون الا فريشاً الا هاشماً الا عقيلاً فقد جاءك من المكيين جميع قریش مع عقيل الا هاشماً واذا قلت ماله علي عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحداً لزمك بالاقرار ثلاثة لانك اثبت بالاستثناء الاول خمسة واخرجت منها ثلاثة فبقى اثنان وضمنت اليهما واحداً فيكون الباقي ثلاثة (الا) (٦) اذا كانت الاستثناءات (متعاطفة) او لا يمكن من التلو) بأن تستغرفه (فن الاول) وهو المذكور قبلها (مع الامكان) لرجوع الجميع الى المذكور اولاً بأن لا تكون مسغرة له اما المتعاطفة فلان العطف يقتضي (٧) التشريك ولما كان

(قوله) ان امكن وكانت غير متعاطفة ، اذ غير الممكن وكذا المتعاطفة سياتي حكمها قريباً انه شاء الله تعالى

الى الاربعة فصار الجميع ستة واذا قال الا واحداً انفي الواحد فيكون اللازم خمسة وكذلك اللازم خمسة ايضاً لو قال ليس له علي الا عشرة الا تسعة ثم كذلك الى الواحد الا ان كل وتر مثبت وكل شفع منفي (المتعاطفة) نحوله علي عشرة الاربعة والا ثلاثة والا اثنين ولا يمكن الاستثناء من التلو لكونه مستغرفاً نحوله علي عشرة الا اثنين الا اثنين (فن الاول) فيكون اللازم واحداً وفي الثاني ستة لاجل الواو في الاول وحلا للكلام على الصحة في الثاني هذا حيث امكن رجوعهما الى الاول والا كان الثاني لغواً نحوله علي اربعة الا اثنين الا اثنين فيكون اللازم اثنين اه (١) لامن الاول اه شرح غاية لجفاف (٢) وهو المختار اه (٣) وعلى الاول اثنان وتسعون (٤) وهو الاقل اه (٥) وهو كون كل تال من متلوه يصير كل وتر الخ (٦) لكن ينظر هل تعد المعطوفات مع كثرتها منقطعاً باعتبار ما طال التراخي بينه وبين ما قبله مثلاً لو قال علي له الف الا واحداً والا واحداً حتى يبقى عشرة ثم الظاهر والله اعلم اننا يكون الشفع مثبتاً والوتر منفيّاً او العكس ان لم يكن جواب دعوى صادرة كذلك كالأويل عليه لي الف الا عشرة والا خمسة وقال المدعى عليه ما علي الف الا عشرة والا خمسة اه ع والله اعلم (٧) نحوله علي عشرة الا اربعة

الاستثناء الاول راجعاً الى المذكور قبله كان ما بعده كذلك لتحصل فائدة السطف وذلك حيث يمكن ارجاع الاستثناءات كلها الى المذكور اولاً بأن لا تستغفره والا بطل ما به الاستغراق وأما غير المتعاطفة التي لا يمكن فيها ارجاع كل نال الى متلوه فلأنه يجب حمل الكلام على الصحة ما أمكن فاذا تعذر من التلو واما من المذكور أولاً وجب فاذا قلت على عشرة الاثنين الاثلاثه كنت الا لازم خمسة (١) وهذا مذهب الجمهور وقال الفراء هنا ايضاً ان الوتر وهو الاثنين منفي خارج والشفع وهو الثلاثة مثبت داخل فيكون معنى عشرة الاثنين ثمانية وقولك الاثلاثه ادخال فتراد على الثمانية فيكون الاقرار بأحد عشر وهو في غاية الضعف لان الاستثناء بعد المنفي انما يكون مثبتاً اذا كان من ذلك المنفي وقولك الاثلاثه لا يمكن أن يكون من الاثنين فهو اما من العشرة كما ان الاثنين منها أو من الثمانية الباقية بعد الاستثناء الاول وكلاهما مثبتان فتكون الثلاثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة على الوجهين وان لم يمكن ارجاعها جميعاً الى المذكور اولاً بأن تستغفره نحو خمسة الاثنين الاثلاثه كان الاستثناء الثاني لغواً عند غير الفراء وأما عنده فاللازم ستة ،

(مسئلة الغاية (٢) كآتموا الصيام الى الليل) هذا النوع الثاني من

والا ثلاثة والا اثنين فلا يلزمه في هذه الصورة سوى درهم اه شرح جمع الجوامع (١) وان استغرق الاول فقط نحو له على عشرة الا عشرة الاربعة قيل يلزمه عشرة لبطان الاول والثاني تبعاً وقيل اربعة اعتباراً للاستثناء الثاني من الاول وقيل ستة اعتباراً للثاني دون الاول اه شرح محلى للجمع والله اعلم (٢) في شرح ابن جعاف يقع التخصيص بالغاية لدلالاتها على تعلق الحكم بما قبلها فقط واما كون ما بعدها مخالفاً لما قبلها في الحكم أو مسكوتاً عنه فاختار أنها تدل على مخالفة له في الحكم بالمفهوم وفاقاً للجمهور وخلافاً لابن رشيد وبعض الفقهاء وقد يكون كل من الغاية وما قيد بها متحداً ومتعدداً جماً وبدلاً وهذه تسع صور فتحدد معاً كآتموا الصيام الى الليل ومتعديدين معاً جماً بأن يكون المعنى مجموع امرين والغاية كذلك كلو قيل لآناً كل السمك وتشرب اللبن الى أن يدخل الصيف وتبلغ من كذاً ومتعديدين معاً بدلاً بأن يكون المغيا احد امرين على البدل والغاية كذلك نحو اكرم زيداً وعمرأ الى ان يقدم بكر أو خالد ، ومختلفين والمغيا متحداً والغاية مجموع امرين كقولك للتوفي دنها الحامل لا تزوجني الى أن تضمي هلك وتمضي اربعة اشهر وعشر وعكسه مثل لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ، والمغيا متحداً والغاية احد امرين على البدل كقولك للظاهر لا تمس زوجتك حتى تعتق او تطعم ، وعكسه نحو اكرم زيداً وعمرأ الى ان يقدم بكر ، والمغيا مجموع امرين والغاية أحدهما على البدل نحو لآناً كل السمك وتشرب اللبن الى ان يدخل الصيف أو تبلغ من كذاً وعكسه نحو اكرم زيداً وعمرأ الى ان يقدم بكر ويدخل وقت كذاً واذا وقعت الغاية بعد جل متعددة متعاطفة بالواو نحو اكرم بني تيم واستأجرم الى ان يدخلوا الدار فهي كالاستثناء في ظهور عودها الى الجميع الا ان يعرف المراد من اضراب او عدمه وفيه خلاف ابى حنيفة كما تقدم في الاستثناء اه (*) في شرح السبكي المختصر فائدتان

(قوله) الغاية ، قدم صاحب الفصول وابن الحاجب الشرط على الغاية والمؤلف عليه السلام عكس وجهه

وصاحب الكافل قدم مفهوم اللقب مفهوم الصفة ثم ثم الشرط ثم الغاية وكان وجهه التفرق من الاضمار الى الاقوى (قوله) كآتموا الصيام الى الليل ، اذا كان العموم في الصيام كان المعنى آتموا كل صيام فلم تخرج الغاية شيئاً اللهم الا ان يقال بدخول امسك بعض الليل في كل صيام وفيه بعد فينظر في العموم الذي خصصته الغاية

(قوله) ووجهه ، بياض بمد هذا في الاسماء ، وحشى عليه في بعض النسخ بما لفظه انه قدم الاستثناء واتبعه بالغاية ليتوالى ما يخرج من المذكور اه ح عن خط شيخه (قوله) فلم تخرج الغاية شيئاً ، العموم في الزمن المستلزم له الصيام لا في الصيام والمعنى آتموا الصيام في كل وقت الى الليل فتأمل اه بناء على ما ذهب اليه الجمهور من ان عموم الافعال مستلزم لعموم الازمان وقد ذكر هذه القاعدة صاحب الفصول وابن دقيق العيد في شرح العمدة اه ح عن خط شيخه (قوله) فينظر في العموم الخ ، يكون من تخصيص الازمنة افاده السيد عبد الله بن علي الوزير رحمه الله

أنواع المخصص غير المستقل وصيغة الغاية الى وحتى (١) وقد عرفت أنها مما يخرج المذكور فلا بد أن يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها غاية (٢) وذلك كما في الآية الكريمة وفي قوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » فان الليل غير محل للصوم (٣) ومعطي الجزية خارج عن الامر بقتله ، وأما قوله تعالى « وإيديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين » فوجوب غسل المرافق والكعبين إنما هو لفعل النبي ﷺ فان افادة الغاية لقصر الحكم على ما قبلها من جهة الظاهر كما ذكره أبو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف الظاهر (٤) أولان الى ليست

الأولى الغايات ثلاث احدها غاية تقدمها عموم يشملها لولم يأت بها وهي التي تخصص ، والثانية غاية لو سكنت عنها لم يدل اللفظ عليها نحو قوله تعالى حتى مطلع الفجر ورفع القلم الخ وهذه خارجة قطعاً والثالثة ما يكون اللفظ الأول شاملاً لها وتجري هي مجرى التأكيدي مثل قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر الى البنصر فانه لو اقتصر على قوله قطعت أصابعه كلها لافاد الاستغراق وهي داخلة قطعاً والمقصود فيها انما هو تحقيق العموم لاختصاصه وكذا بعثك الاشجار من هذه الشجرة الى هذه الشجرة وانما اختلف الاصحاب فيما اذا قال بعثك من هذه النخلة الى هذه النخلة هل يدخل الابتداء وال انتهاء او لا يدخل واحد منهما لانه لم يتقدم لفظ صريح في الدخول ونظيره علي من درهم الى عشرة او ضمنت من مالك على فلان من درهم الى عشرة قيل يلزمه عشرة وهو الصحيح عند البغوي والدنا رحمه الله وقيل تسعة وصححه العراقيون والنزالي والنووي وقيل ثمانية ، الثانية من شرط المغيا ان يثبت قبل الغاية ويتكرر حتى يصل اليها كقولك سرت من البصرة الى الكوفة فان السير الذي هو المغيا ثابت قبل الكوفة ويتكرر في طريقها وعلى هذا يتبع ان يكون قوله الى المرافق غاية لغسل اليد لان غسل اليد انما يحصل بعد الوصول الى الابط فليس ثابتاً قبل المرفق الذي هو الغاية فلا تنظم غاية له ، نعم لو قيل اغسلوا الى المرافق ولم يقل أيديكم انظم لان مطلق الغسل ثابت ومتكرر قال بعض الحنفية فيتعين ان يكون المغيا غير الغسل او يكون التقدير اتركوا من أباطمكم الى المرافق فيكون مطلق الترك ثابتاً قبل المرفق ومتكرراً اليه ويكون الغسل نفسه لم يغيا وهنا يتعارض الجواز والاضمار الى آخر كلامه فخذاه (١) يقال واو اذا كانت بمعنى الى ان نحو لا لزمك او تعطيني حتى أي الى ان ولكنها داخلة في الى بالتأويل وان قدرت بالافهني داخلة في الاستثناء اه (٢) راجع هذا في بحث الحروف من التلويح فقيه له كلام طويل مفيد اه (٣) يقال العموم في لفظ الصيام لان المراد به في خطاب الشارع هنا الامساك عما أباحه في الليل في قوله كلوا واشربوا فانه لما أباحهما فادعموم الوقت المستند من فعل الأمر فغيا به بقوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الأسود ففهموا منه الاباحة الى ذلك الوقت ثم قال اتموا الصيام أي امسكوا عما أبيح في الليل فقيده الغاية يتناول الوقت المستقبل المدلول بفعل الأمر فالعموم فيه فغيا به بقوله الى الليل فخرج أول جزء في الليل وغيره فلم يعد ذلك ان الصوم من الفجر الى الغروب شرعاً ولما أصل الخطاب فانما هو تأنيدهم لئلا يصابوا حقيقة شرعية في الامساك من الفجر الى الغروب عن المنغطرات الشرعية فتأمل فقيه دقة اه من خط بعض العلماء (٤) يلزم من هذا ترجيح الفعل « على

هنا للفاية وانما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين أنها كذلك في قوله تعالى « ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم » ويكون فعله ^{﴿١﴾} قرينة دالة على ارادة هذا المعنى اولاً لأنه لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً بالتبعية لا بالاصالة كما أن غسل جزء من الرأس يجب تبعاً لوجوب غسل الوجه ، وفي هذه المسئلة اقول ، احدها أن ما بعد الصيغة لا يدخل فيما قبلها وهذا مذهب الجمهور وان اختلفوا فلا أكثر على أنه محكوم على ما بعدها بتقيض حكم ما قبلها والاقل على أنه مسكوت عنه مبقى على حكم الاصل وسيجيئ تحقيق هذا الخلاف ان شاء الله تعالى ، ثانياً انه داخل مطلقاً ، ثالثاً انه داخل ان كان من الجنس نحو بعثك الرمان الى هذه الشجرة والواقع أنها رمانة والا فلا وهذا محكى عن المبرد ، رابعاً يدخل ان لم يكن معه من بخلاف نحو بعثك من هذا الجدار الى هذا الجدار ، خامساً أنه ان اقترن بمن لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الجويني الى سيدييه وانكر ابن خروف عزوه اليه ، سادساً أنه ان تميز عما قبله بالحس مثل آتوا الصيام الى الليل كان حكمه مخالفاً لحكم ما قبله وان لم يتميز حساً كان داخلاً مثل المرافق فانها لا تنفصل عن اليد بمفصل محسوس غير مشتبه بما قبله كأفصال الليل من الصيام وهو اختيار الامام الرازي (١) (وقد يتحد كل واحد منها) أي من الفاية (و) كل واحد (٢) من (ماقيد بها) وهو المغيا (و) قد (يتعدد) كل واحد منهما أيضاً اما (جمعاً و) اما (بدلاً) فهذه تسعة اقسام لان المغيا إما أن يكون متجداً نحو اقتلوا أهل الكتاب او متعدداً على جهة الجمع نحو اقتلوا اليهود والنصارى او متعدداً على جهة انبدال نحو ائتلموا اليهود أو النصارى فهذه ثلاثة أقسام مجيء منها في الفاية نحو حتى يعطوا الجزية حتى يذلوا ويعطوا الجزية حتى يسلموا أو يعطوا الجزية فاذا جعل كل واحد من أقسام الفاية مع كل واحد من اقسام المغيا حصلت تسعة أقسام والحكم في ذلك واضح فان

(قوله) وفي هذه المسئلة
اقتوال ، اي اقوال ستة
(قوله) وسيجيئ ، اي في باب المفهوم
لم يصرح بخصوص هذا الخلاف في
باب المفهوم (قوله) الى هذا الجدار
فلا يدخل (قوله) والا احتمل
فيمتاز عن الرابع

القول اه « الفعل انما هو قرينة فقط يقال لا يلزم ما ذكر لان الدال القول وهو لفظ الى بمعونة القرينة وهي فعله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون من صرف الراجع وهو الفاية الى الرجوع وهي المعية لدليل كما نبه عليه المؤلف عادت بركاته اه الظاهر ان يقال وهو عدم افادة الفاية لقصر الحكم على ما قبلها واما المعية فهي معنى آخر ذكره المؤلف بقوله او لان الى ليست الخ فيتدبر والله اعلم (١) سابعها وبه قال بعض الخففة ان كان المغيا عيناً او وقتاً فلا يدخل وان كان غيرهما دخل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لان الفاية هنا فعل والفعل لا يدخل بنفسه مالم يفعل ومالم توجد الفاية لا يتهي المغيا فلا بد من وجود الفعل الذي هو غاية تانهي لانتهاء المعني فيبقى الفعل داخلاً في التهي اه شرح الفية البرماوى (٢) كل واحد هنا لأصل له اه من أنظار الحشى وقد شكل عليه في بعض النسخ وعليه ما لفظه وجه التشكيل ان الكلية انما هي بالنسبة الى كل من الفاية وماقيد بها بالنسبة

(قوله) ما استلزم عدمه عدم امر، لم يقل عدم المشروط كما في عبارة غيره لئلا يلزم الدور وإن كان قد دفعه في شرح المختصر وحواشيه ولم يحتج المؤلف عليه السلام إلى زيادة قوله على غير جهة السببية كما ﴿٣٠٥﴾ فعل إن الحاجب لإخراج جزء السبب

مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار القتل للطائفة أو للطائفتين أو لأحدهما إلى أن تحصل الغاية أو الغايتان أو أحدهما،

مسئلة (الشرط مثل) قوله تعالى (فكاذبهم) (١) إن علمتهم فيهم خيراً

وهذا هو الثالث من أنواع المخصص المتصل وهو ما استلزم عدمه عدم امر مقارن ولا يرد على طرده (٢) جزء السبب أما إذا كان السبب متعدداً (٣) فلاحتمال أن يوجد السبب بسبب آخر وأما إذا كان متحداً فلان المراد باستلزام العدم لعدم أن يكون مجرد هذا مستلزماً بالذات لذلك ومعلوم أن جزء السبب المتحد ليس بعدم مسببه بمجرد عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب (وهو) أقسام ثلاثة (عقلي وشرعي ولغوي) أما العقلي فكالحياسة للعلم فإن القتل هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحياة، وأما الشرعي فكالطهارة للصلاة فإن شرطية الطهارة للصلاة إنما تستفاد من جهة الشرع، وأما اللغوي فتتل «إن علمتهم فيهم خيراً» من قوله تعالى فكاذبهم الآية لأن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل به على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط والمعلق به هو الجزاء وقياس الشرط (٤) اقتضاء صدر الكلام ليعلم نوعه من أول الأمر كالاستفهام والقسم وغيرهما (٥) ففي مثل الآية المتقدم جزاء معنى إذا لا تجيز فيه (٦) لالفاظاً والالجاز جزؤه في مثل أكرمك أن دخلت الدار ولهذا (٧) اختلف فيه (٨) واتفق على إطلاق الجزاء عليه والمراد بالشرط فيما نحن فيه هو اللغوي وهو تعليق امر على امر بأن أو إحدى أخواتها (وهذا) يعني اللغوي إنما (يستعمل في السبب) فإن دخول الدار في قولك أن دخلت الدار فانت طالق سبب

إلى الغاية وإفراد ما قيد بها (١) قال ابن السبكي والمختار ما ذكره القرافي آخراً قال وهو أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالقيس الأول احتراز من المانع فإنه لا يلزم من عدمه شيء والثاني من السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود والثالث من مقارنة الشرط ووجود السبب فيلزم الوجود كالحول مع النصاب أو المانع فيلزم العدم ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب والمانع (٢) أي كونه مانعاً (٣) مثل سببية القتل العمد العدوان والردة للحد الشرعي (٤) في حاشية أي الضابط والقاعدة (٥) النهي والنهي (٦) يعني أنه لا ينجز عتقه بمجرد الأمر لأنه جزء معلق على علم الخير (٧) في حاشية أي لكونه جزءاً في المعنى لا في اللفظ (٨) أي اختلف البصرية والكوفية فعند البصرية المتقدم دليل الجزاء أو الجزاء المقدر والكوفية يقولون هو الجزاء لفظاً وأصل الجزاء التقدم فإن تأخره جزم فهو

(قوله) وإن كان قد دفعه إلخ، حيث قال إن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج إليه (قوله) أي لعدم مسببه، ظن في بعض النسخ على مشروطه عوضاً عن مسببه (قوله) (٢٩ ج ٢)

لإطلاق ويستلزم وجوده وجود الطلاق (١) (أو في شرط يشبهه) (٢) وذلك من حيث أن الشرط يستتبع وجود المشروط وهو الشرط الذي لم يبق للمشروط أمر يتوقف عليه سواه فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الأسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط فإذا قيل إن طلعت الشمس فاليوم مضيء فهم منه أنه لا يتوقف إضاءته إلا على طلوعها (ولذلك) أي ولأنه إنما يستعمل في السبب أو في شرط يشبهه (يخرج الولاء (٣) لدخل لغة) أي بحسب اللغة ودلالة اللفظ وإن لم يدخل في الواقع وبحكم العقل أو الشرع ففي نحو أكرم بني تميم إن دخلوا ووفقت هذا على أولادي أن كانوا علماء لولا الشرط لعم وجوب الأكرام للداخلين من بني تميم وغير الداخلين لوجود المقتضي (٤) بأسره فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكن المقتضي تاماً واستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لو وجد الشرط والدم لولاه فيقتصر الأكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الأكرام ولعم الرفق العالم من الأولاد وغير العالم (وقد يتحد كل واحد من الشرط والجزاء ويتعدد) كل واحد منهما (جمعاً وبدلاً) (٥) فهذه تسعة أقسام كما في الغاية نحو أن دخل زيد الدار أو الدار والسوق أو الدار أو السوق فاعطه درهما أو ديناراً ودرهما أو ديناراً أو درهميها والحكم في ذلك ظاهر فانه إن رتب جزءاً على شرطين على الجمع لم يحصل إلا عند حصولهما (٦) وإن كان على البديل حصل عند أحدهما وإن رتب جزءاً أن على شرط حصوله عند أحدهما حصل على الجمع والا حصل أحدهما عنده فعلى هذا إذا قال تزوجتني (٧) إن دخلت الدار فأنما طالقان فدخلت أحدهما لا تطلق واحدة منهما وهو المقرر عند أصحابنا والخفية لأن مدخول كلمة

اختلف فيه، أي في المتقدم على الشرط يعني لأجل أنه لا تنجز فيه ولا جزم اختلف في كونه جزءاً لفظياً فعند البصريين ليس جزءاً لفظياً وعند الكوفيين والمبرد هو جزءاً لفظياً

الجواب اه (١) ولا يلزم من عدمه ولا وجوده وهذه حقيقة السبب اه من شرح جفاف على الغاية (٢) وما يذكرها هنا أيضاً أن دخول الشرط على الشرط هل هو تعليق بالشرطين إذا اجتمعاً سواء تقدم أوهما على ثانيهما أولاً أو أن الشرط الثاني شرط في الأول كان دخلاً أن كانت في شرط وجود الكلام قبل الدخول والأرجح في مذهب الشافعي هذا وافرد الشيخ تقي الدين المسئلة بالتصنيف ومثال المسئلة قوله تعالى (ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم أن كان الله يريد أن يغويكم) تقدير المثال أن كان الله يريد أن يغويكم فلا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم اه من شرح الفية البرماوى (٣) أي مالولاه يجعل شرطاً لدخل لغة وذلك لأنه على هذا التقدير كان السبب تاماً فلا يخرج قدبر اه ميرزا جان (٤) من قوله لوجود المقتضى إلى قوله وجوب الأكرام ثابت في أكثر النسخ ومحذوف في بعضها اه (٥) وذلك لأنه إذا قال أكرم بني تميم من دون شرط فقد وجد المقتضى للأكرام وارتفع المانع وأما إذا قيل أن كانوا علماء فانه يعلم أنه بقي شرط لولاه لكن المقتضى تاماً اه عند (٦) إلا أن يريد فله نيته ولذا قال في الأزهاري وله نيته في كل لفظاً احتملها بحقيقته أو مجازه اه (٧) فيه إشارة إلى أن الاعتبار في

الشرط بجميع اجزائه شرط واحد وكل من اجزاء الجزاء الصالح للجزائية جزاء واحد وهو الموافق لما تقرر في العلوم العقلية من أن تعدد المقدم لا يقتضي تعدد (١) الشرطية بخلاف تعدد التالي (٢) وللأصل المقرر ان الشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل ان الداخلة تطلق اذا المراد عرفاً طلاق كل واحدة بدخولها والعرف متبع ولكن غير مسلم (٣) وقيل انها تطلقان لان الشرط دخولهما بدلاً واللفظ لادلالة فيه على البدلية،

مسئلة (الصفة) (٤) وهي النوع الرابع من انواع المخصص المتصل (مثل في الغنم السائمة زكاة) فان التقييد بالسائمة يقتضي تخصيصها بوجوب الزكاة فيها ولو لا التقييد لعم الوجوب السائمة والمعلوفة فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلاً تحت العام والمراد بالصفة ما اشعر بمعنى في الموصوف سواء كان نعمتاً أو حالاً أو غيرها (٥) وسواء كان مفرداً أو جملة أو شبهها نحو الزكاة في الشاء سائمة أوفى شاء تسام أو عند سوماها،

مسئلة (بدل البعض) وهو النوع الخامس من انواع المخصص المتصل (مثل) قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) وهذا النوع ذكره جماعة من العلماء وانكروه آخرون بناءً أن على المبدل منه في حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لا بد فيه من الاخراج فيكون التقدير في الآية والله الحج على المستطيع وهو بناء على أساس باطل فان السيراني قال زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاؤه وانما مرادهم ان البديل قائم بنفسه وليس تبيننا للاول كتيبتي النعمت الذي هو تمام المنعوت ومعه كائني الواحد وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يزيد ما ذكرناه

التعدد وعدمه هو المعنى دون اللفظ وان التعدد على سبيل البديل لا يجب ان يكون بكلمة او على ما في الشروح اه سعد الدين (١) لأن السكل قد يكون ملزوماً دون الجزء اه مطالع (*) كلامهم في المتصلة لامطلق الشرطية لأن مانعة الخلو ومانعة الجمع حكما يخالف هذا فان تعدد اجزاء مانعة الخلو يقتضي تعددها لاستلزام السكل الجزء ولا تقتضيه مانعة الجمع لعدم استلزام انتفاء السكل انتفاء الجزء كما في المطالع اه قال في الام اه من خط المولى ضياء الدين رحمه الله تعالى (٢) لأن ملزوم السكل ملزوم الجزء اه مطالع (٣) الا ان ينوى طلاق كل واحدة بدخولها فله نيته اه (٤) الصفة ان صالحت لم تعدد فان تقدمت على التعدد نحو وقتت على محتاجي اولادي فاولادهم او تأخرت نحو وقتت على اولادي فاولادهم المحتاجين عادت الى الجميع وان توسعت نحو وقتت على اولادي المحتاجين فاولادهم فاولادهم اه من شرح جفاف على الغاية (٥) كالظرف اه

(قوله) نحو الزكاة في الشاء سائمة، مثال الحال والافراد وقوله اوفى شاء تسام مثال النعمت والجملة او عند سوماها مثال غيرها وشبه الجملة ولم يرتب المؤلف عليه السلام النشر على الف ولعله للتفريق وبيان الجواز

وضوحاً (والشرط) اذا وقع (بعد متعدد) فانه (لجميع) لالى الاخرة (بلا خلاف)
فان المنقول عن أبي حنيفة التفرقة بين الاستثناء والشرط فجعل الاول للاخرة
والثاني للجميع (والنقل) عن أبي حنيفة (مختلف فيما عداه) أي فيما عدا الشرط مما
لم يبين حكمه من المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة وبذل البعض فظاهر اطلاق
البيضاوي وغيره أن أبا حنيفة لا يخالف فيها كالشرط وروى بعضهم عنه خلاف فيها
كالاستثناء نحو أكرم تيماء عطاء مضرًا إن نزلوا بك وأكرم العرب والعجم المؤمنين
ولا تصلي الحائض ولا تصوم حتى تطهر ووقفت على أولادي وأولاد أولادي أرشدهم

(مسائل المنفصل)

لما فرغ من المخصصات المتصلة أخذ في المنفصلة والمخصص (١) المنفصل هو الذي
لا يحتاج في ثبوته الى ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي (٢) فالعقلي يحثك
مثاله والحسي كفي قوله تعالى في الریح المرسلة على عاد «تدمر كل شيء» (٣) فانه مخصوص
بالحس لاننا شاهد اشياء كثيرة لا تدمر فيها كالسموات، والجبال والاكثر من يقسمونه
الى ثلاثة اقسام فيجعلون السمعي قسمًا مستقلاً (٤) ولا شك انه داخل في المحسوس،
مسئلة الجمهور على انه يجوز التخصيص بالعقل) وخالف فيه (٥)

(قوله) ولا تصلي الحائض
الح، كذا وجد في النسخ بغير جزم
ولعله في او على لغة الم ياتيك
والانبياء تنمي وكذا السلام في
قوله ولا تصوم (قوله) ارشدهم
بالج بدل مما قبله
(قوله) داخل في المحسوس،
اذ السمعي من المحسوس

(١) قال السيد عبد الرحمن في شرحه على الغاية شرع في مسائل التخصيص
بالمفصل وهو ينقسم الى ثمانية اقسام لانه نوعان عقلي وشرعي والشري نوعان لفظي ومعنوي
فاللفظي اربعة بالكتاب وبالسنة وبالإجماع وبالمفهوم، والمعنوي ثلاثة بفعله صلى الله عليه وآله
وسلم وبتقريره وبالقياص، والعقلي واحد فذلك ثمانية وقد اوردها رحمه الله تعالى اربع مسائل
الاولى قوله يجوز التخصيص الح اه (٢) واعلم ان التخصيص بالحسي يؤول الى ان العقل يحكم
بخروج بعض العام بواسطة المشاهدة فهو من التخصيص بالعقل ولذلك اقتصر الآمدي وابن
الحاجب على العقلي اه ابن ابي شريف والله اعلم ولهذا قال الملا حبيب ميرزا جان لم يعد الحس من
المخصصات المنفصلة وقد جعلوها ثلاثة الحس والعقل والدليل السمعي، لان الحاكم مطلقاً هو
العقل والحس آلة اه (٣) قال في معنى اليبب انه مخصوص بصفة محدودة أي كل شيء سلطت
عليه بدليل قوله تعالى ما تذر من شيء ائت عليه أي سلطت ذكره في باب حذف الصفة فالتخصيص
على هذا في الآية ليس بالحسي اه من خط السيد عبد الله بن حسين جفاف وتأويل آخر وهو
ان تدمير كل شيء بالقوة ثابت لها والراد قوته على تدمير كل شيء وان لم تدمر بالعقل الا ما
تعلقت الارادة بتدميره وهو أقوى من الجواب الاول اه من خط السيد هاشم بن يحيى قدس سره
(٤) قال صاحب جمع الجوامع يجوز التخصيص بالحس والسمع والعقل قال شارحه ابو زرعة المخصصات
المتصلة ثلاثة الحس والعقل والدليل السمعي فالاول الحس والراد به المشاهدة والافاديل السمعي
من المحسوسات اذ هو مدرك بحاسة السمع وقد جعله قسمًا له اه (٥) وفي حاشية والمراد بالحسي المشاهدة
والافالسمعي مشاهد اه اسنوى يريد من متكلمي المعتزلة فاما أهل السنة فلم يذكروا المصنف
وهم كافة لا يقولون ان العقل يخص لانه ليس بحجة عندهم اه قال في الأم من خط الوالد يحيى

شذوذ من المتكلمين وذلك (كقوله تعالى الله خالق (١) كل شيء) فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئاً من الاشياء مع أنه ليس خالقاً لها لقضاء ضرورة العقل باستحالة كون القديم سبحانه (٢) مخلوقاً وهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى « قل أي شيء أكبر شهادة قيل الله » وكقوله تعالى (والله على الناس حج البيت) فإنه يتناول بعموم لفظه كل من هو انسان حقيقة لغة والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون (٣) لكن لا بالضرورة بل بالنظر وذلك للدليل الدال على امتناع تكليفها (٤) (قيل) (٥) في الاحتجاج المخالف (٦) لو كان دليل العقل مخصصاً لكان (يلزم تأخره) والتالي باطل أما الاولى فلان تخصيص الشيء ببيان المراد منه والبيان يتأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين (٧) ، وأما الثانية فلان دليل العقل متقدم عن الخطاب بالضرورة (قلنا) الا انهم انما هو تأخره (متصفاً بالبيان) ولا بطلان فيه انما الباطل تأخر ذاته وتحقيق ذلك ان يقال قولهم يلزم تأخره ان ارادوا به تأخر ذاته فالاولى ممنوعة وان ارادوا به تأخر كونه مبيناً فالثانية ممنوعة وذلك لان دليل العقل وان كان متقدماً في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبيناً وانما يصير مبيناً بعد وروده ،

(قوله) لا به يؤلف في الصحاح فلان لا يؤبه به ولا يؤبه له ، اي لا يبالي به

مسئلة اتفقت الامة الافارقة لا يؤبه لهم من الظاهرية على أنه يجوز

بن حسين الشيباني رحمه الله تعالى (*) وهو ظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة ففهم من جملة خلافاً محققاً ومنهم من جعله لفظياً لان خروج هذه الامور من العموم لا نزاع فيه الا انه لا يسمى تخصيصاً الا ما كان باللفظ اه من شرح المنهاج لمحمد بن محمد مدرس الكاملية (١) قوله كقوله تعالى الله خالق كل شيء والله على الناس حج البيت الخ وتقائل ان يقول على الاول انما يتأتى اذا قلنا بدخول المخاطب في خطابه وباطلاق لفظ شيء على الباري تعالى وعلى الثاني الطفل ان كان لا يستطيع فهو خارج بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلاً والا فلا نسلم ان العقل يخرج اه من شرح السبكي للمختصر (٢) في شرح العضد القديم الواجب وانما وصف القديم بالواجب ليكون الخروج جلياً ثابتاً من جهة القدم والوجوب بحيث لا يتصور فيه نزاع بخلاف ما اذا وصف بالقديم فقط فان الحكماء قالوا بخلقية القول مع انها قديمة وليست واجبة لذاتها عندهم اه سعد وعلوى والله اعلم (٣) والدليل اسمعي وهو قوله تعالى من استطاع اليه سبيلاً مظاهر له اه قال السبكي والطفل ان كان الخ مامراً اه (٤) وهو عدم التهم الذي هو شرط التكليف اه (٥) داود والقفال اه جفاف (٦) قال ابن السبكي واعلم ان الخلاف في المسئلة لفظي فلن أحداً لا ينزع في ان ما يسمى مخصصاً بالعقل خارج وانما النزاع في ان اللفظ هل يشمل ذلك فمن لا يسمي العقل مخصصاً يدعي ان اللفظ لم يشمل ذلك هذا هو ظاهر نص الشافعي كما نبهنا عليه في شرح المنهاج اه (٧) على لفظ اسم القول فان قيل بل الامر بالعكس لاه امتناع المبين

تخصيص الكتاب به (١) احتج الجمهور امامن جهة العقل فلانه يقضي بأن القاطع وهو الخاص لقوة دلالة لا يبطل بالاحتمال وهو العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكيفية بخلاف العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع (٢) في كتاب الله تعالى والتالي باطل فالقدم مثله واما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه (كآتي العدين) (٣) عدة الحامل وعدة المطلقة فان قوله تعالى « واولات (٤) الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن » مخصص لعموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، فان قيل لانسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الآية لجواز ان يكون من السنة ، قلنا قد قيل انه وقع العلم بأن التخصيص انما هو بالآية لا بدليل آخر فنعمه مكبرة مع ان الاصل عدم الغير ، قالوا لو خص الكتاب بالكتاب خرج النبي ﷺ عن كونه مبيناً والتالي باطل فكذا المقدم اما الاولى فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد مبيناً بتبيينين ، واما الثانية فللزوم مخالفة قوله تعالى « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » اذ التخصيص تبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول (٥) فيلزم وقوع نقيض مناطه به القرآن

ولا بيان قلنا المراد ذات المبين أعني الخطاب الذي يبين المراد منه لامفهوم المبين اه سعد (١) علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ ومنه بعض مطلقا وفصل ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخراً خصص العام وان كان متقدماً فلا بل يكون العام ناسخاً للخاص وان جهل التاريخ تساقط الاحتمال بطلان حكم الخاص لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل آخر اه عضد (٢) لكنه واقع كذا في بعض النسخ وضرب عليه لانه لم يثبت في نسخ المؤلف لان قوله والتالي باطل مغن عنها وكذا قوله في كتاب الله مستغنى عنه لان الكلام فيه اه سحولي (٣) فان قيل كل من هاتين الآيتين أعم من وجه وأخص من وجه وسبأني للمؤلف عليه السلام ان ما كان كذلك فليس تخصيص عموم احدهما لعموم الآخر بأولى من العكس فيطلب الترجيح بينهما كأن يتضمن احدهما حكماً شرعياً دون الآخر او تشتهر روايته او يعمل به الاكثر او نحو ذلك مما ذكره عليه السلام فيما سبأني فكيف تكون آية الحمل مخصصة لآية الطلاق فلعل الجواب والله اعلم انه ذكر التجري في شرح الآيات ان عدة المطنة الحامل بالوضع اجماعاً فيكون الاجماع مرجحاً لسكون آية الحمل مخصصة لآية الطلاق ، بقي ان يقال لم لا يكون المخصص هو الاجماع وانه لا يستقيم قول المؤلف قلنا قد قيل انه وقع العلم الخ وان يقال ان الخاص مع التراخي ناسخ فلا يستقيم الاستدلال بالآيتين الا اذا جهل للتقدم منهما او علم تأخر الخاص من دون تراخ ، نعم لو كان الاجماع على تخصيص الآية بالآية اندفعت الاشكالات ولو اجيب بأن آية الحمل في المطلقات فقط كما هو ظاهر سياق القرآن فتكون آية الحمل اخص مطلقاً اندفع السؤال لكن يبقى الاشكال بأن الخاص مع التراخي الخ فينظر والله اعلم فالاولى الاقتصار في الاحتجاج على جهة العقل والله اعلم اه (٤) واعلم ان مقتضى تفصيل الحنفية وبعض ادلة الشافعية ان المخصص يكون خاصاً بالبتة وليس بلان فان اولات الاحمال ايضاً عام ، نعم يكون خاصاً بمعنى كونه متناولاً لبعض ما يتناول العام اه من شرح النهج لمحمد بن محمد مدرس الكافلية (٥) فان قلت لا يخفى ان ذلك لا يدل على حصر

(قوله) تعالى واولات الاحمال اجلهن ، هذه الآية شاملة للمطلقات لان اولها واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن واولات الاحمال الخ ، فيخصص بها عموم والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وهذا مبنى على ان المخصص لا يلزم ان يكون خاصاً من كل وجه فان اولات الاحمال ايضاً عام ، نعم يكون خاصاً بالنسبة الى العام بمعنى كونه متناولاً لبعض أفراده لاكلها ، واعلم ان الاحتجاج بالآيتين أما على المانعين للتخصيص مطلقاً فظاهراً وأما على القائلين بالتفصيل بانه ان علم التاريخ فالخاص ان كان متأخراً خصص العام وان كان متقدماً فلا بل يكون العام ناسخاً للخاص وان جهل التاريخ تساقط فانما يتم اذا كان آية سورة البقرة بعد آية الحمل في النزول اشار الى ما ذكرنا في الحواشي (قوله) قلنا قد قيل ذكره السعد في الحواشي

(قوله) فانما يتم اذا كان آية الخ ، لعل في العبارة قاب اذا المراد انهم لا يترمون ما دل عليه الآية من التخصيص الا مع تأخر المخصص وهو هنا آية الحمل بان تكون بعد آية البقرة والله اعلم اه حسن ح (قوله) آية سورة البقرة ، هي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء اه

(قوله) اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بخلاف (٣١١)

هكذا رواه في شرح الجمع من السمعي واعترض عليه بأن الدال على التخصيص حيثما انما هو الاجماع (قوله) منعوا الحكم بالقرعة لان ثبوته بالسنة الظنية وكذا ثبوت الحكم بالشاهد واليمين فنعوا التخصيص بهما لذلك ولعل العموم الذي منعوا تخصيصه بهما هو الثابت لمفهوم قوله فاستشهدوا شهيدين الآية وقوله فان لم يكونا رجلين الآية فانها يفيدان عدم جواز الحكم بغيرهما فلا يخصص عموم غيرهما بهما هذا ما يتكلف لتوجيه ما ذكره، والتحقيق انه سيأتي في النسخ ان زيادة الحكم بشاهد ويمين عندهم من باب النسخ لانه ثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين من مفهوم النص حيث حصر البيعة في النوعين لانه اوجب انه اذا لم يكن رجلان لزم رجل واحد وامرأان فدل على انه لا يجوز الحكم بشاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين هكذا في شرح المختصر وحواشيه وقد اوجب عن هذا بان المنحصر في الاثنين طلب الاشهاد فليس المفهوم سوى ان غير طلب الاستشهاد لم يتعلق الا بهذين النوعين وامانه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة للنص عليه لا بالمنطوق ولا بالمفهوم وبأني في جواز الحكم بالقرعة مثل ما ذكرنا في الحكم بالشاهد واليمين

(قوله) فليس المفهوم سوى ان غير الخ، الظاهر سقوط غير اه من خط السيد محمد بن زيد

وانه محال، (و) الجواب أن ما ذكره من الاحتجاج بقوله تعالى (لتبين للناس) (١) معارض بقوله تعالى «وانزلنا عليك الكتاب» (تبييناً لكل شيء) لاقتضائه ان يكون الكتاب تبييناً للكتاب لكونه شيئاً (والحق انه) (المبين بالكتاب والسنة) لان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين (٢) تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض (و) يجوز تخصيص الكتاب (بالسنة (٣) المألوفة اتفاقاً) (٤) سواء كانت معلومة بالتواتر او بغيره كما قال ابن السمعي ان محل الخلاف في خبر الاحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بخلاف (٥) (و) اختلاف (في) السنة (الظنية) على أقوال فيها (المنع) مطلقاً وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الخنابلة ونقله الغزالي في المنحول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء ونقل عن طائفة من أهل العراق قالوا ولاجل (٦) ذلك منعوا الحكم بالقرعة (٧) وبالشاهد واليمين (و) منها (الجواز مطلقاً) وهو اختيار ائمتنا (٨) عليهم السلام كما صرح به الامامان ابوطالب والمنصور

التبيين في الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا ينافي كون الكتاب مبيناً ومخصصاً له فالجواب انه يفهم منه كونه صلى الله عليه وآله وسلم مبيناً لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل عليه اسم الوصول فلو كان الكتاب أيضاً مبيناً لزم تبيين المبين وهو تحصيل الحاصل اه ميرزا جان (١) لانه فوض البيان الى الرسول والتخصيص بيان فلا يحصل الا بقوله اه من شرح المحلى (٢) لان تلاوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم آية التخصيص بيان منه له اه محصول (٣) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء على أقول الآتي ان فعل الرسول لا يخصص اه من شرح المحلى قال ابو زرعة في شرح الجمع ما لفظه يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بالاجماع كما حكاه الضفي الهندي وقال الامدني لا اعلم فيه خلافاً ومنهم من حكى الخلاف في السنة الفعلية اه (٤) في دعوى الاتفاق نظر فان منهم من منع التخصيص بغير القرآن ومنهم من منعه بغير السنة كما سبق وذلك يظهر بالتأمل اللهم الا ان يريد اتفاقاً مخصوصاً اه قسطاس (٥) وقد يقال الدال على التخصيص انما هو الاجماع اه من شرح ابي زرعة للجمع والله اعلم (٦) في شرح النجوى للآيات عند قوله تعالى فان لم يكونا رجلين الخ واستدل ابو حنيفة وزيد بن علي على عدم قبول الشاهد واليمين بهذه الآية الخ ما فيه اه (٧) القرعة عند الشافعي في المتجاذب بين اثنين ولا رجحان ليد احدهما اه حبشي (٨) ينظر لم لم يقيد اختيار ائمتنا عليهم السلام بما اذا كان العام عملياً كما في الفصول وكما لمع اليه عليه السلام في رد الوجه الثاني للمانعين مطلقاً حيث قال لان العام ظني الدلالة في العمليات والظاهر انه لا بد من التمسك فانهم لا يجوزون تخصيص عمومات آيات الوعيد الدالة على دخول الفساق فيه كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتمدد جلوده ندخله ناراً خالداً فيها باخبار الوعد الاحادية الدالة على تخصيص تلك العمومات بعدم تخليد العصاة من أهل الملة من نحو ما روى شفاعتي لاهل الكبار من أمي فينظر والله اعلم ويمكن ان يقال المراد فيما نحن بصدد بيان جواز تخصيص الكتاب بخبر الاحاد واما بيان قيم يجوز وفيه لا يجوز فبحث آخر وقس على هذا عدم تقييد تخصيص التواتر بالاحاد كما سيأتي وكذلك التخصيص بالمفهوم كما سيأتي أيضاً واما صاحب الفصول فقيده أيضاً في الموضوعين ولعل فائدة

بأنه عبد الله بن حمزة وعليه الجمهور ونقله الأئمة الأربعة لكن الإطلاق مقيد عند الحنفية بالمشهور (١) وأما بغيره فيجوز بعد التخصيص بمنفصل غير فعل لا بعد النسخ (٢) منها أنه (قيل) بالجواز (مع التخصيص بقطعي) (٣) عقلي أو نقلي متصل أو منفصل وهو لعيسى بن إبان وأتباعه وهذا لا يتناقى ما تقدم له من أن العام بعد التخصيص لا يسكون حجة بل يصير محالاً لأنه إذا أخرج شيء من الباقي بخبر الواحد كان محكوماً عليه بضد حكم العام خارجاً عن الإجمال (٤) (و) منها أنه (قيل) بالجواز بعد التخصيص (بمنفصل) (٥) قطعي في رواية وفي أخرى قطعي أو ظني كالمشهور والأقلا جواز وهذا القول عزاه المتأخرون من الحنفية والشافعية إلى الشيخ أبي الحسن الكرخي وروى أبو طالب عنه في المجزي موافقة الجمهور (٦) (لنا إجماع السلف)

(قوله) بمنفصل غير فعل ينظر

في حجتهم على ذلك (قوله) لا بعد النسخ إذا لو كان بعد النسخ فقد تراخى فلا يكون غير الخبر المشهور مخصصاً (قوله) مع التخصيص بقطعي ، أي أن سبق تخصيص العام بقطعي (قوله) كان محكوماً عليه ، أي على ما أخرج (قوله) خارجاً عن الإجمال ، خبرتان لسكان أي خارجاً عن إجمال العام المخصص بالقطعي (قوله) موافقة الجمهور وهو القول بالجواز مطلقاً

تقييده في الثلاثة الموضع دفع ما يتوهم من الإطلاق والله أعلم لكن لا يخفى أنه يلزم من تعليل تخصيص المفهوم والقياس بالجمع بين الدليلين مع أن كل واحد منهما أضعف من العام المخصص عدم التقييد وأهل المؤلف لا يقولون بالتقييد لكن ما لحق إليه في رد الوجه الثاني للمانعين مطلقاً كما سبقت الإشارة إليه يبتنى على خلاف ذلك أنه والله أعلم (١) أي الخبر المشهور وهو ما كان راويه ثلاثة فصاعداً عن ثلاثة كذلك أه (٢) أي لا بعد نسخ بعض ما تناوله العام فلا يجوز التخصيص بخبر الآحاد فلا يتوهم أنه بعد نسخ العام فإنه حينئذ يخرج عن المبحث فليتأمل أه شيخ لطف الله (٣) أي أن سبق تخصيص العام بقطعي أم شيخ لطف الله بخلاف ما لم يخص أو خص بظني أه محلي (*) قال في الجمع بعد كلام ابن إبان ما لفظه وعندى عكسه أه قال في بعض خواص شرحه أي أن خص بقاطع لم يجر تخصيصه بالآحاد والإجاز وذلك لأن الغالب في العمومات أنها مخصصة حتى قيل إن ما من عام إلا وقد خص فإذا كان لا بد من خصص فالتخصيص بخبر الواحد يلحق بما هو الأغلب في العمومات بخلاف العام إذا خص بقاطع فقد وافق الأغلب فلا ضرورة إلى تخصيصه بعد ذلك بخبر الآحاد وأقام شارحه ذلك قولاً وأنه انقرد به وهو لم يورده إلا بحثاً واحتمالاً ولا فكل يختار في سائر المخصصات على آراء ضعيفة أنه يجوز التخصيص بها إذا لم يتقدم تخصيص بما يسوغ التخصيص الحاقاً لذلك العام بالأغلب في العموم ولم يقل ذلك فأعلم هذا أه (*) ومثال تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد أن خص بقطعي أي بالكتاب قوله تعالى أقتلوا المشركين ثم أخرج منه النصارى بقوله حتى يعطوا الجزية عن أيديهم صاغرون ثم أخرج منه المجوس بقوله عليه السلام سنوا بهم سنة أهل الكتاب أه شرح منهاج (٤) تفسير لضد حكم العام أه (٥) عبارة الوزعي في الاستعداد في بيان هذين القولين يعني هذا والذي قبله وقال عيسى بن إبان من الحنفية أن خص الكتاب بدليل قطعي جاز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد لأنه قد ضعف بالتخصيص وتزلزل عن رتبة القطع وصار مجازاً ودلالته غير قطعية فتسلط عليه خبر الواحد فخصصه فقضى عليه ، وقال أبو الحسن أنكرخي منهم أن خص بدليل متصل فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لأن المخصص المتصل وما اتصل به كلام واحد فهو كالم يخص بمحال فلا يتسلط عليه خبر الواحد لضعفه عنه وإن خص بدليل منفصل يجوز تخصيصه به جاز تخصيصه بخبر الواحد لأنه يصير مجازاً فيتسلط عليه وتوقف القاضى أبو بكر عن العمل بهما لتعارض الدلالة عنده فإن الكتاب مقطوع التين مظهر الدلالة وخبر الواحد مظهر التين أهمه (٦) في العام في العمليات أه

من الصحابة والتابعين (على التخصيص) للكتاب (بالاحاد) فن ذلك قوله تعالى «واحل لكم ما وراء ذلكم» يدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها نخص بما رواه الجماعة عن أبي هريرة قال نهى رسول الله ﷺ ان تنكح المرأة على عمتها وأختها وللبخاري مثله عن جابر ومن ذلك آيات الموارث فانها مخصوصة بما جاء في السنة من موانع الارث فن ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعاً القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً بلفظ لا يرث القاتل شيئاً وفي رواية ليس لقاتل ميراث، ومن ذلك حديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه، ومن ذلك قوله تعالى «كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر» فانه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر نخص ذلك بقوله ﷺ لا يقتل المسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس وبقوله ﷺ لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر، واعترض بأنهم ان كانوا اجمعوا فالتخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل ذا الدليل انما كان هو الاجماع والقرض عدمه، واجيب بأن اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقاً ليكون التخصص هو الاجماع بل كن على تخصيص الايات بالاخبار والاجماع دليل عليه (قيل) في الاحتجاج للمانعين مطلقاً (رد عمر بن خزيمة بنت قيس) روى مسلم عن الشعبي أنه حدث حديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة (١) فاخذ الاسود ابن يزيد كفاً من حصي خصبه بها وقال ويلك أتحدث بمنزل هذا قال عمر لا ترك كتاب ربنا وسنة نبينا (٢) لقول امرأة لا ندري احفظت أم نسيت وزاد الترمذي في روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة ولم يرو عن احد من الصحابة انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزاً لما رد عمر حديثها التخصص لقوله تعالى «اسكنوهن (٣) من حيث

(قوله) بما رواه الجماعة،

البخاري ومسلم وابوداود والنسائي وابن ماجه (قوله) متفق عليه، اذا قيل متفق عليه فالمراد البخاري ومسلم (قوله) قال عمر، اي فانه قال عمر لا ترك كتاب ربنا وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم (قوله) وسنة نبينا هو ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال للمطلقة ثلاثاً

النفقة والسكنى ما دامت في العدة

(١) عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها ان زوجها طلقها وهو غائب فأرسل اليها وكيله بشعر فسخطته فقال والله مالك علينا من شيء فجاءت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكرت ذلك له فقال ليس لك عليه نفقة وامر ان تعتد في بيت أم شريك ثم قال تلك امرأة ينشأها اصحابي اعتدى عند ابن ام مكتوم اخرجها مالك ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي اه من شرح ابن جيفاف والله اعلم (٢) قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وأراد بالسنة ما قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت في العدة اه تلويح (٣) قال في شرح النجوى للايات اسكنوهن

(قوله) ولكن ينكر عليه، أي (قوله) لا تعارض لعدم التساوي، قد عرفت استدلال

﴿ ٣١٤ ﴾

على عمر

سكنتم من وجدكم» بأخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لأن زوجها إباحه
ابن حفص بن المغيرة كان قد بت طلاقها ولكن ينكر عليه (و) قيل (أيضاً) في
الاحتجاج لما ذهبن تخصيص الكتاب بخبر الواحد (يستلزم ترك العلم بالظن) لأن
الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فلزم ترك القطعي بالظني (و) أيضاً يستلزم (جواز
المعارضة) بين القطعي والظني لأنه إذا جاز ترك الأول بالثاني فبالأولى أن يتعارض
(و) أيضاً يستلزم جواز (النسخ) للعلوم بالظنون لمثل ذلك ولأن النسخ أيضاً
تخصيص في الإزمان والكل معلوم البطالان (قلنا) أما الأول وهو رد عمر لخبر
فاطمة بنت قيس فأنما هو (للتردد) منه (في حفظها) (١) لما أمر به النبي ﷺ
ولذلك قال لاندري أحفظت أم نسيت فملل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا بكونه
خبر واحد على أنه محتمل أنه انما رد خبرها لكونه ناسخاً للآية تراخيها لا تخصصاً
والنسخ لا بد أن يكون في قوة المنسوخ كما يجيء أن شاء الله تعالى (و) أما الثاني (٢)
فلا نسلمه لأن (العام (٣) ظني الدلالة) في العمليات لكثرة اختصاص في عموماتها
فليس اللازم إلا ترك الظني بالظني (و) أما الثالث فمتنوع الملازمة وحيث لا تعارض
بينهما (لعدم التساوي) وأنما جاز أن يكون الأحادي مخصصاً للكتاب لأنه مبين
للمراد من العموم غير رافع لشيء منه ولا معارض (و) أما الرابع فمتنوع الملازمة
أيضاً فيقال (لا) يلزم (نسخ للاجماع) الفارق بينهما (٤) فإنه استقر على أن الكتاب
لا تنسخه السنة غير متواترة نقل الاجماع السيد أبو طالب وأبو عبد الله وأبو الحسين
البصريان والقاضي أبو بكر الباقلاني وفي المحصول أن الفرق بالاجماع جواب الأصوليين
قاطبة قال أبو طالب ولولاه لكانا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص به ولهذا ذهب
الشيخ أبو عبد الله البصري إلى أن النسخ به كان جائزاً في صدر الإسلام ثم وقع الاجماع
من بعد على المنع منه واستدل (٥) بقصة أهل قبا وهي أنهم تحولوا في حال صلاتهم إلى
جبة الكعبة حين وصل إليهم خبر نسخ القبلة وهو من أخبار الأحاد وتأوله أبو طالب
من حيث سكنتم في الرجعات عند الهادي الخ كلامه اه (١) حول المؤلف لفظ صدقها
يحفظها لأن مسلماً أخرجه بلفظ لاندري أحفظت أم نسيت ولم يجده المؤلف بلفظ صدقت أم
كذبت كما ذكره ابن الحاجب اه منه (٢) أي ترك العلم بالظن اه (٣) قال الشيخ لطف الله
في شرحه على القصول ما حاصله احتجوا بأنه لا يجوز أن يخاطب بشيء ويريد به غير ظاهره في
العلمي مثل عموم الوعيد والالكان معيماً ومباسباً فثبت أن دلالة العموم قطعية كذا في شرح
القدمة للنجاشي قال الشيخ لطف الله وهذا الدليل كما ترى يعلم العلمي والعملية فينظر ماوجه
التخصيص بالعلمي وهل يوجد الفرق بين القطعي والظني اه والله اعلم (٤) أي التخصيص
والنسخ اه (٥) أي على جواز النسخ بالأحادي في صدر الإسلام اه

المخالف باستلزام جواز المعارضة
بين القطعي والظني فكأنه قال لو
جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لمعارض القطعي والظني واللازم
باطل لعدم التساوي والجواب
هنا منع التعارض لعدم التساوي
هو ما قصد المستدل في بطلان
اللازم فالأولى الاقتصار هنا على
استناد منع التعارض بأن خبر الواحد
مبين للمراد بالعموم لا معارض

(قوله) واللازم باطل لعدم التساوي،
يقال ليس هو ما قصد المستدل
إذ المراد بعدم التساوي في قوله
لا تعارض لعدم التساوي بين ما نحن
فيه وبين ما ذكرتموه من تعارض
القطعي والظني لأنهما ظنيان بخلاف
ما ذكرناه في اللازم فلا تتم الملازمة
الامتاع تساوي المقامين اه ح عن
خط شيخه ولفظ حاشية عن خط
السيد العلامة الحسن بن يحيى
الكهسي رحمه الله تعالى ما لفظه
ويمكن الجواب بأن المراد بانتفاء
التساوي في كلامهم غيره في كلام
المؤلف فعدم التساوي عندهم من
حيث أن العام قطعي والخاص ظني
وقد رده المؤلف بأن العام منفي
للدلالة فهما متساويان على هذا
ولكن لا تعارض لعدم التساوي
من حيث أن الخاص ظني مبين
للمراد من العموم بخلاف العام فهو
ظاهر فلا تساوي وهذا هو المراد
هنا فلا تعارض اه حسن وأما
وجه منع الملازمة فعدم التساوي
أيضاً بين ما نحن فيه لأنهما ظنيان

(قوله) علموا وقوع النسخ جملة
اي من غير معرفة التاريخ لكن
اذا قد علموه جملة وجب عليهم
استقبال القبلة من اول صلاتهم
والذي اجاب به في شرح المختصر
ان خبر الواحد قد يفيد القطع
بالنظام القرين اليه وهذا من ذلك
القبيل لان نداء منادي الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم بحضرته
على رؤس الانبياء في مثل هذه
العظيمة قرينة صدق عاده ويجب
المسير اليه لما ذكرنا من امتناع
ترك القاطع بالمظنون

(قوله) او بدليل منفصل ، اطلق
المؤلف عليه السلام المنفصل عن
تقييده بكونه قطعاً او ظناً بناء
على احد الروايتين عن الكرخي
كما تقدم (قوله) قطعي هذا خبر
ان في قوله ان العام ان لم يخص

وبين ما ذكرتم من لزوم تعارض
القطعي والظني اه حسن من خط
حفيد مؤلف الروض (قوله) لكن
اذا قد علموه جملة الخ ، قد يقال لهم
لما سمعوا قول الله تعالى فقلوبنا
قبلة رضاه كان عدة بالنسخ فبقوا
منتظرين فلما جاء النداء جزموا
بأنجاز الوعد واذا كان كذلك فلا
يلزمهم استقبال القبلة من اول
صلاتهم اه السيد قاسم بن محمد
السكيتي ح (قوله) لان نداء منادي
الرسول الخ ، يحقق هذا من شرح
المختصر لان الكلام في اهل قبا
فكيف قوله بحضرته فتأمل اه
عن خط شيخه

بأنهم كانوا قد علموا (١) وقوع النسخ جملة (٢) ولم يعلموا تاريخه فعملهم بالاحادي
ليس نسخاً للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالاحاد جائز
قال وهذه طريقة أبي علي (٣) رحمه الله تعالى وقد أومى اليها الشافعي ومنهم من فرق
بين التخصيص والنسخ بأن التخصيص أهون لأن النسخ يرفع الحكم دونه ولا يلزم
من تأثير الشيء (٤) في الاضعف تأثيره في الاقوى ، إحتج (الاخران) (٥) وهما ابن
أبان والكرخي بأن العام ان لم يخص بقطعي أو بدليل منفصل (قطعي) في تناول
أفراده (لم يضعف بالتجوز) (٦) أي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز (٧) اما اذا
خص بقطعي كما ذهب اليه ابن أبان أو بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظني
الدلالة بالنسبة الى الاحاد بخلاف ما اذا ما خص بمنفصل فان ذلك عند الكرخي لا يصير
العام مجازاً في الباقي كما تقدم فتبقى دلالة على بقية الافراد قطعية فلا يجوز تخصيص
شيء منها بخبر الاحاد كما اننا لم يخص بشيء أصلاً (و) الجواب ان (فيه ماسبق) وهو
منع كون العام قطعياً في تناول أفراده لاحتمال التخصيص بالنسبة الى اي واحد منها
قدر سواء كان قد خص بقطعي ومنفصل أو لم يخص (و) يجوز تخصيص الكتاب
(بالاجماع) اجماعاً (كأية القذف) وهي قوله تعالى «والذين يرمون المحصنات»
الى قوله تعالى «فاجلدوهم ثمانين جلدة» فان عموم الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد
نخص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى
«فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب» وقياس العبد عليه مستند الاجماع (٨)

(١) سيأتي في باب النسخ ان مسئلة القبلة من نسخ السنة بالكتاب فان التوجه الى بيت المقدس ثبت
بالسنة ونسخ بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام اه سحولي (٢) بقوله تعالى فقلوبنا قبلة
رضاه اه (٣) يعني في التأويل المذكور اه (٤) وهو خبر الاحاد اه (٥) واعلم ان ابن أبان والكرخي
يعتقدان ان دلالة العام قطعية فيرجع اختلافنا معهما الى أن دلالة العام على افراده هل قطعية لا
اذا لم تخص فلا يخصها خبر الواحد او ظنية فيخصها ولذلك قال ابن السمعاني ما قال ابن أبان مبني
على أصل له لا نوافقه عليه والحاصل انها على ضعف مذهبها لا يوافقان على قولنا العام ظني
الدلالة فنقل الكلام معهما الى اصلهما الذي لا يمتري عند الانصاف ذوا الالباب في ضعفه
ولنا فيه قول ليس هذا موضعه اه من شرح السبكي على المختصر (٦) ومعنى ضعفه بالتجوز
انه لما خص منه البعض يستقل صار ظاهراً في الباقي بناء على انه لم يتحقق الاخراج الا لما
عذاه واحتمل خروج كل واحد من الباقي بناء على ان المستقل يحتمل التعليل فلا نعم قطعاً
ان أي قدر يخرج بالتعليل وبالجمله فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد اه سعد
الدين قدس سره والله اعلم (٧) يعني ان العام اذا لم يخص بقطعي او بدليل منفصل بل كان
التخصيص بغيرها فهو باق على حقيقته لان هذا التخصيص ما ضعفه ولا أخرجه عن الحقيقة
الى المجاز اه (٨) ولكن يرد هنا سؤال وهو ان يقال لم لا يكون قياس العبد على الامة هو

(قوله) فانه يعم النساء قد تقدم (٣١٦) انهن لا يدخلن في الدين آمنوا الا ينقل الشرع او بالتغليب (قوله)

ومن ذلك قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله » فانه (١) يعم النساء والعبيد وخصوا بالاجماع (وهو) يعني التخصيص بالاجماع ليس لذات الاجماع قطعاً لتراخيها لانه في زمنه ^{عليه السلام} محال وانما هو (لتضمن التخصيص) وهو مستند الاجماع والتخصيص في التحقيق هو المستند، فان قيل سند الاجماع (٢) قد يكون قياساً كما مر وفي التخصيص بالقياس مقال كما يجيء، قلنا المقال في قياس لم يتعمد عليه اجماع على ان مانع التخصيص بالقياس يخص الاجماع التخصيص بكون مستنده نصاً صريحاً وهذا (كتضمن العمل بخلاف النص للناسخ) يعني كما ان عمل أهل الاجماع بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم متضمن لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل أهل الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا حكم على أن الاجماع لا يكون ناسخاً وانما الناسخ ما يتضمنه وأطلاقهم القول بأن الاجماع يصلح تخصيصاً ولا يصلح ناسخاً مجرد اصطلاح مبني على أن النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما وأما من جهة المعنى فلا فرق إذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالتضمن

مسئلة

(و) يجوز تخصيص (السنة (٣) بها) أي بالسنة عند الجمهور والمخالف في ذلك أقل قليل والتفصيل أن السنة العامة أما متواترة أو آحادية والمخصصة كذلك فالمسائل أربع، الاولى تخصيص السنة المتواترة (٤) بمنها وقد روي عن داود القول بعارضتها، الثانية تخصيص المتواتر بالآحاد واختلف فيها كالاختلاف في تخصيص الكتاب بالآحاد كما صرح به القاضي أبو بكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المهارج وغيرهم، الثالثة تخصيص الآحاد بالمتواتر وهو قليل الوجود، الرابعة تخصيص الآحاد بالآحاد وهو كثير جداً وانما حكم الجمهور بجوازه في المسائل الاربع جميعاً اما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالآحاد واما في البواقي

التخصص عند من ثبت التخصيص بمثل ذلك وهو الاكثر اه دوازي (١) عمومته للنساء تغليباً او على مذهب من قال بدخولهن اه والله اعلم (٢) في نسخ مستند اه (٣) قال البرماوى في شرح القيمة ما قلناه وحكى الشيخ ابو حامد عن داود انها تعارضان ومنشأ الخلاف في ذلك مما سبق من ان السنة انما تكون مبينة لقوله تعالى لتبين للناس لاحتاجة البيان سواء تواترت ام لا ولذا قال القاضي عبد الوهاب منع بعضهم من تخصيص السنة بالسنة لما سبق اه (٤) وتصوير ذلك في زمننا عمير كما قال القرافي لفقد التواتر قال وانما يتصور في عصر الصحابة والتابعين فان الاحاديث كانت في زمنهم متواترة لقرب العهد وشدة العناية

التخصص، في قوله يخص الاجماع التخصيص، صفة للاجماع وقوله بكون مستنده نصاً، اي لقياساً فالبناء متعلق بيخص وينظر في وجه زيادة صريحاً وهذا الجواب لا ينتهض معه الاستدلال بالاجماع على تصنيف الجدل في حق العبد لان مستنده قياس (قوله) للناسخ متعلق بتضمن (قوله) والتخصيص، اي والسنة التخصيص كذلك اي كالسنة العامة (قوله) اما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالآحاد، الذي تقدم هو الاستدلال بالاجماع السلف على تخصيص الكتاب بالآحاد فليس الاستدلال هاهنا بعين ما تقدم كما لا يخفى فالمراد انه يجيء هاهنا مثل ما تقدم لكن ينظر هاهنا في المسائل التي وقع اجماع السلف على التخصيص بها فان الكلام هاهنا في تخصيص عموم المتواتر من السنة ولم يذكر المؤلف عليه السلام من عموم المتواتر منها شيئاً (قوله) واما في البواقي فلو جهن

(قوله) وينظر في وجه زيادة صريحاً، لعل وجهه التخصيص على تعين النص وهو الذي لا يحتمل غيره كما يأتي بيانه في باب المنطوق والمفهوم اذ قد يطلق في مقابلة الاجماع والقياس وحين ان يطلق في مقابلة ذلك يراد به ما هو اهم من الاحتمال للغير وعدمه والله اعلم اه من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله ح وكتب عليه السيد عبد الله الوزير رحمه الله ما قلناه ووجهه انه لما اريد ان المستند نص لقياس

فلوجين (الوقوع (١) ولا يبطل القاطع بالمحتمل (٢) اما الوجه الاول فتقريره أن يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع لكنه واقع أما الشرطية فظاهرة وأما الاستثنائية فلان قوله ﷺ فيما سقت السماء العشر رواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر مخصوص (٣) بقوله ﷺ ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه من حديث ابن سعيد الخدري وهو في السنة أكثر من أن يحصى واما الوجه الثاني فكما تقدم ، قالوا قال تعالى في حق الكتاب « تبياناً لكل شيء » فلو بينت السنة لما صدق العموم لاستحالة ان يكون الشيء مبيناً بتبيينين ، (و) الجواب مع تسليم استحالة ان يكون الشيء مبيناً بتبيينين اذا قد يمنع استحالة اجماع المبينات بناء على أنها معارف لا مؤثرات ان قوله تعالى (تبياناً) لكل شيء (معارض بتبيين للناس) في قوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم (الى آخره) اي ماسبق وهو قوله والحق أنه المبين بالكتاب والسنة وقد عرفت تقريره على أنه يمكن الجمع بين اليتين بان تكون الثانية مخصصة للاولى (و) يجوز تخصيص السنة متواترة كانت أو آحاداً (بالكتاب (٤) والاجماع) عند الجمهور (لثلا يبطل) القاطع (الى آخره) كما تقدم ولقوله تعالى تبياناً

بارواية اه من شرح الجمع لابي زرعة (١) الظاهر من هذا الدليل التوزيع على الثلاث المسائل الباقية فقوله للوقوع لتخصيص الآحاد بالآحاد « وقوله ولثلا لتخصيص المتواتر بالمتواتر والآحاد بالمتواتر والله اعلم ويمكن ان يقال المراد بالقطعي قطعي الدلالة فيكون قوله ولثلا لجميع الثلاث المسائل الباقية جميعاً لكن يقال على هذا هو ايضاً يصلح دليلاً على الثانية ايضاً فلم خصه بغيرها مع ان هذا الدليل الذي ذكره عليه السلام مقترراً الى بيان المسائل التي وقع اجماع السلف على تخصيص العام المتواتر بها وعلى معرفة ذلك العام المتواتر ايضاً ولم يتعرض عليه السلام لذلك والله اعلم اه « والمختار أنه يجوز في العملي لا العلمي كما مر والله اعلم اه (٢) القاطع الخاص والمحمول العام اه (٣) لتناوله مادون خمسة اوسق اه (*) هذا الزام مستقيم ويحتمل ان يعود الى الجميع لان الآحادى وان كان آحادى للثلاث فهو قطعي الدلالة لانه نص اغني المخصص ولعله الاول اه ليس الا الوجه الاخير كما يقضى به قوله في الشرح وأما في البواقي والمراد انه قطعي المدلول لا قطعي الثبوت وكما يقضى به قوله واما الوجه الثاني فكما تقدم اه قال في الام قاله كاتبه من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله تعالى (٤) تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن قليل حتى ان كثيراً لم يذكره كالبيضاوى ، وان الحاجب وان ذكره لكن لم يمثل له ومن أمثلته قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما بين من حي فهو ميت رواه ابن ماجه خص بقوله تعالى ومن اصوافها وأوبارها واشعارها اثناً و متاعاً الى حين ومن أمثلته قوله صلى الله عليه وآله وسلم خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتقي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فان ذلك يشمل الحر والعبد فخصص بقوله تعالى فاذا أحصن فان اتين فاحشدة فإمين نصف ما على المحصنات من العذاب اه من شرح الفية الزماوى وفي الاتفاق ما لفظه فصل من خاص القرآن ما كان مخصصاً لمعوم السنة وهو عزيز ومن أمثلته قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون خص عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله تعالى حافظوا على الصلوات

الاول منها الوقوع والثاني قوله ولثلا يبطل القاطع بالمحتمل لكن اما الوجه الاول فاعلم ينتهض في الرابعة وهي تخصيص الآحاد بالآحاد اذ لم يذكر المؤلف عليه السلام الوقوع الا فيها واما ابطال القاطع بالمحتمل فلعله ينتهض في الجميع لاني التخصيص وان كان بالآحاد فالمراد قطعي الدلالة فيشمل الثانية وهي تخصيص المتواتر بالآحاد لان المتواتر ليس بقطعي الدلالة لعمومه ومقتضى عبارة المتن ان الاستدلال بالوقوع استدلال على تخصيص السنة بالسنة مطلقاً وقد عرفت أنه لا ينتهض في الجميع (قوله) واما الوجه الثاني وهو ابطال القاطع بالمحتمل فكما تقدم في تخصيص الكتاب به حيث احتج للجمهور من جهة العقل بأنه يقضي بان القاطع هو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام الخ (قوله) وبالكتاب كتخصيص قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل بقوله تعالى وامرأة مؤمنة اذ وهبت نفسها للنبي ونحو ذلك حيث علمنا تأخر الآية عن الخبر او مطلقاً

كان مظنة ان يتوهم انه اريد بالنص ما يقابل القياس وهو يشمل الظاهر كما سيأتي في الباب الخامس قال وقد كنت كتبت نحوه في مذكرة قديمة مع النص واسحق اه من خطه

لكل شيء (و) خالف في ذلك شاذمة محتجين بقوله لتبين (١) للناس وهذا
(قد سبق) (٢) تقريراً وجواباً ،

مسألة (ويجوز) التخصيص (بالمفهوم عند معتبره) سواء فيه مفهوم

الموافقة والمخالفة وذكروا فيه مثالا لمفهوم المخالفة فقط وهو قوله (مثل في الانعام
زكاة ، في الساعة زكاة) لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقواء أولى
ومن أمثلة التخصيص بمفهوم الموافقة قوله تعالى « فلا تقل لها ما ف » فان مفهومه وهو
أن لا يؤذيها بحبس ولا غيره مخصص لمعوم قوله ﷺ لي الواجد يحمل عرضه
وعقوبته رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية
عمرو بن الشريد عن أبيه وقال الحاكم صحيح الاسناد واللي المطل والمراد بحمل عرضه
أن يقول غريمه ظلمي وبعقوبته الحبس ونحوه ولذلك ذهب أصحابنا ونقل عن كثير
من الشافعية كالرافعي والبخاري والنووي أن الوالد لا يحبس في دين ولده ، ومن
أمثلة التخصيص بمفهوم المخالفة قوله ﷺ اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه
الاربعة خص بمفهومه قوله ﷺ الماء لا ينجسه شيء (٣) رواه ابو داود والترمذي
والنسائي عن ابي سعيد الخدري فان منظور الثاني وهو عدم تنجيس الماء قليلا
وكثيره بشيء من النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان فافوقهما
لدلالة الشرط على أنه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا مجرد مثال والا فان حديث
القلتين (٤) ضعفه ابو داود مع أنه يَحْتَمَلُ أن يراد اذا بلغها التقاصاً ضعف عن

على اختلاف المذهبين (قوله) فان
مفهومه وهو ان لا يؤذيها ، وعموم
هذا المفهوم مخصص بالفتح لجواز
حبس الوالد لنفسه ولده ولجواز
حبسه بحق الغير اذا كان الحاكم
هو الابن (قوله) بالكثير متعلق

(قوله) مخصص بالفتح الخ ، ولكن
قد سبق للمؤلف ان الحق ان العموم
من عوارض الالفاظ فلا يستقيم
هذا عليه اه حبشي ح

والصلاة الوسطى خص عموم نبيه صلى الله عليه وآله وسلم عن الصلاة في الاوقات المكروهة
ياخراج الفرائض وقوله تعالى ومن اضواها واوبارها الآية خص عموم قوله صلى الله عليه وآله
وسلم ما بين من حي فهو ميت وقوله تعالى والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم خص عموم قوله
صلى الله عليه وآله وسلم لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوى وقوله تعالى فقاتلوا التي تبني
حتى تقيء الى امر الله خص عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى المسلمان بسيفهما
فالقاتل والمقتول في النار اه بلفظه (١) ما نزل اليهم ، جعله مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن
مبيناً للمنة قلنا لا مانع من ذلك لانهما من عند الله وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز
قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وان خص من عموم ما خص بغير القرآن اه
محلى من شرح الجمع (٢) بأن ذلك لا يقتضي أن يخرج عن كونه مبيناً فان تبينه تارة بالقرآن
وتارة بالسنن اه من شرح القية البرماوى (٣) يقال بضم الجيم وفتحها وفي ماضيه لغتان بحس ونيس
فن كسرهما في الماضي فتحهما في المضارع ومن ضمه في الماضي ضمه في المضارع أيضاً وهذا قياس
مطرد معروف عند أهل العربية الأخرقاء مستثناة من المكسور والله اعلم اه من شرح مسلم للنووي
من باب الدليل على أن المسلم لا ينجس اه (٤) يقال هو احسن ما في الباب ان قيل بنجاسة التقليل
وقد صححه غير واحد من أهل الحديث اه وقوله يَحْتَمَلُ أن يراد الخ يراد ان في بعض الفاظه

بمقصده وقوله فيكون التخصيص بالمنطوق ، اي يكون تخصيصه لشيء (٣١٩)

احتمال الخبث لا بمعنى دفع الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم والتخصيص بالمفهوم عندهم يعتبره حجة هو الصحيح (الجمع) بين الدليلين لانه (١) دليل شرعي عارض مثله فلا يعدل الى اطراح احدهما مع امكان العمل بهما ولو كانا مختلفين قوة وضعفًا كما يخصص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد (و) يجوز تخصيص العموم (بفعله عليه السلام) عند اكثر القائلين بكون فعله حجة وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز ، واعلم ان العام اما ان يكون عامًا للامة والرسول (٢) ﷺ أو عامًا للامة دون ﷺ ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصًا له عن العموم لعدم دخوله فيه وأما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب الاتية وان كان الاول كما لو قال الوصال أو استقبال القبلة عند قضاء الحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل (٣) شيئًا من هذه الاشياء التي حرّمها فلا خلاف في ان فعله يكون مخصصًا للعموم بالنسبة اليه (٤) واما بالنسبة الى الامة فلا يخلو اما أن يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل اولًا فلي الثاني يكون تخصيصًا له دون الامة (فان وجب الاتباع) وهو الاول فاما أن يجب بدليل خاص لذلك الفعل أو بدليل عام (فيما يخص) كما لو قال أولاً لا يخل لأحد ان يصلي مكشوف الرأس ثم صلى كذلك فهذا الفعل (نسخ) لحكم العام المتقدم (٥) لارتفاعه (٦) عن الكل اما بالنسبة اليه

لم ينسخ وهذا لاحتمال فيه اه من خط العلامة الجنداري رحمه الله ، قال ابن حجر ولم يكن المعنى لم ينسخ لما كان له ذكر القلتين معنى لأن مادونهما اولي بذلك اه (١) الظاهر والله اعلم ان هذا مناقض لما سبق في الرد على من منع تخصيص الكتاب بالآحاد من أنه لا تعارض لعدم التساوي ويمكن الجواب بان الراد بالمعارضة فيما سبق المعارضة من كل وجه بحيث يتعذر الجمع بين الدليلين وهنا المعارضة من وجه بحيث يمكن الجمع فلا مناقضة والله اعلم اه (٢) وليس في ذلك القول ان حكم الرسول حكماً على سبيل النصومية اه قسطاس (٣) لابد من تقييد الفعل بان يقال ثم فعل شيئاً بلا تراخ اذ مع التراخي يكون الفعل ناسخاً لحكم العموم في حقه لا متناع تاخر البيان عن وقت الحاجة وكذلك قوله عليه السلام فعلى الثاني يكون تخصيصاً له دون الامة لابد من تقييده كذلك وقد سبق هذا للمؤلف عليه السلام في السنة فاعله اكتفى عن التقييد هنا احالة على ما سبق اه والله اعلم (٤) فان كان في ذلك القول العام أن حكمه حكماً على سبيل النصومية بان يقول علي وعلى كل مسلم كان فعله نسخاً لا تخصيصاً اه قسطاس (٥) لا يتم هذا الا اذا تحقق ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي صادر منه بعد فعله الصلاة كاشفاً لرأسه او قبل فعلها بعد تحريمه كشف الرأس في الصلاة اذ مع جهل تاريخ القولين يكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم مخرجاً له ودليل التامس في الصلاة مخصصاً بحديث تحريم كشف الرأس مثلاً لانه اخض من حديث مالك ابن الحويرث أني صلوا كما رأيتموني أصلي فيعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام فيما بقي والله اعلم اه ع (٦) في نسخة

بمنطوق اذا بلغ الماعقلتين لان منطوقه نجاسة الماء اذا بلغ في عدم الكثرة قلتي (قوله) فان وجب الاتباع فبالخاص كما لو قال لا يخل لأحد ان يصلي مكشوف الرأس هذا ليس دليل وجوب الاتباع الخاص بل هو العموم المنسوخ بالفعل فلا يصلح تقييد الخاص به واما دليل الاتباع فلم يتعرض له المؤلف عليه السلام فلو قال فبالخاص نسخ كما لو قال أولاً لا يخل الخ وقال صلوا كما رأيتموني أصلي ثم صلى مكشوف الرأس لكان اولي ليحصل التمثيل لدليل الاتباع الخاص وليكون للتقييد وجه صحة اذ يكون قوله لا يخل بياناً لنسخه بالفعل وقوله صلوا بياناً لدليل الاتباع الخاص ، واعلم ان في عبارة المتن نوع تعقيد لان قوله فبالخاص نسخ معناه فوجوب الاتباع بالخاص نسخ فقوله نسخ ليس بخبر للوجوب وهو ظاهر ولو جعل خبراً للفعل كما هو مقتضى قوله في الشرح فهذا الفعل نسخ لم ينتظم معه لفظ المتن كما لا ينبغي ويقتضى وجوب الاتباع بلا خبر ولو قال المؤلف عليه السلام في المتن فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ لا ينتظم الكلام وقد توجه عبارة المتن بان قوله فبالخاص معناه فان ثبت الوجوب بالخاص وقوله فنسخ جواب هذا الشرط وهو خبر لمبتدأ وهو ضمير عائد الى الفعل اي فهو نسخ وهذا الشرط وجوبه جواب الشرط المتقدم اعني قوله فان ثبت الاتباع (قوله) فهذا الفعل نسخ (قوله) فلم يتعرض له المؤلف عليه

السلام ، بل قد تعرض له آخراً فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) واعلم ان في عبارة المتن نوع تعقيد ، كلام المؤلف مستقيم

الحكم العام المتقدم وهو لا يحل لاحد ان يصلي الخ ، اذ لم يبق التحريم لا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ولا في حق الامة وهذا معنى قوله لارتفاعه عن السكك الخ (قوله) في فعله المخالف ، صفة فعله وحكمه فادله (قوله) بعد تحريمه على السكك ، بقوله الوصال حرام على كل مسلم (قوله) فانه ، اي دليل ﴿ ٣٢٠ ﴾ الاتباع العام (قوله) يكون هذا العام الخ ، مقتضى العبارة الاضمار

لفظا هرواما بالنسبة إلى الامة فلو جوب التأسي بدليل خاص لهذا الفعل وهو صلوا كما رأيتوني اصلي (١) ولكنه لا يجوز الا (بشرطه) وهو وجوب تراخيه مدة تسع العمل بالنسوخ كما سبق وكما سيأتي ان شاء الله تعالى (و) ان وجب الاتباع له ﷺ في فعله المخالف حكمه لحكم العموم (بالعام) أي بالدليل العام لوجوب الاتباع في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم أي عبادتكم وقد واصل بعد تحريمه على الكل فانه على المختار (يكون) هذا العام القائل بوجوب المتابعة (مخصصا بالاول) (٢) وهو العموم المتقدم ذكره وهو فيما مثلناه قوله ﷺ لا وصال في الصوم (٣) وذلك (للجمع) بين العمومين ولو من وجه فانه أولى من ابطال أحدهما بالكلية فانا لو عملنا بدليل الاتباع العام وهو خذوا الحديث لبطل قوله لا وصال في الصوم بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قزم الى ان العمل بموافق (٤) الفعل أولى من المخالف خصوص الفعل فكان أقوى واليه الاشارة بقوله (قيل الفعل أولى لخصوصه قلنا) الكلام في العمومين (٥) لافي الفعل والعام المعارض له لان الفعل لا دلالة له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامة وانما يستفاد ذلك من دليل الاتباع والمفروض ان (الاول اخص) (٦) وهو أعم ، فان قيل الدليل بمجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص (٧) قلنا لانسلم ان للفعل دلالة على التأسي بوجه ما بل الدال هو العام وحده (وان سلم) ان له دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع اخص غايته المساواة فانه يستفاد من وصاله ﷺ مع دليل التأسي العام عموم الجواز كما يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم وحينئذ ان عمل بالقول المخالف لم يبطل الفعل وهو ظاهر ولا دليل التأسي بالكلية وان عمل بالموافق للفعل معه (لزم الابطال) للقول المخالف

وارتفاعه اه عن الكل اي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الامة اه (١) فانه خاص بالصلاة وليس شاملا لكل فعل يفعله اه سبكي والله اعلم (٢) فكانه قال إتبعوني الا في الوصال فان قلت كيف يكون تخصيصا وهو عام ايضا قلت عام بالنسبة الى افراد خاص بالنسبة الى فاتبعوني اه منتخب (٣) فيلزم الامة بموجب هذا القول ولا يجب عليهم الاقتداء به في الفعل اه شرح فصول (٤) وهو دليل وجوب الاتباع فيتبع في فعله وقيل بالوقف اه عضد (٥) وما خذوا عني ولا وصال في الصوم (٦) حيث لم يعم كل فعل اه سعد (*) القول الاول ودليل الاتباع عامان اما الاول ففي كل المكلفين واما الثاني ففي كل المكلفين في جميع الافعال والاول اخص حيث لم يعم كل فعل اه قسطاس (٧) اذ مجرد ايجاب اتباع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على وجوب

لتقدم ذكره في قوله فانه اي دليل الاتباع الا انه اظهره زيادة ايضاح (قوله) مخصصا بالفتح بالاول ، في العبارة خفاء اذ لم يسبق للاول ذكر في المتن فلو اقتصر على قوله مخصصا لكان أولى (قوله) وهو في ما مثلناه ، يعني سابقا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الوصال حرام على كل مسلم فيخص عموم خذوا عني مناسككم بغير الوصال (قوله) للجمع بين العمومين للعمل بتحريم الوصال مطلقا وبمحديث الاتباع في غير الوصال ولذا قال المؤلف عليه السلام ولو من وجه (قوله) بالكلية ، اما في حقه قلناه اقد فعل الوصال واما في حقنا فلو جوب الاتباع في الوصال (قوله) بخلاف العكس ، وهو العمل بالعموم المخالف وهو لا وصال في الصوم وهو ظاهر كما عرفت (قوله) بموافق الفعل وهو خذوا عني الخ (قوله) لخصوص الفعل ، اي فعله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) ان الاول ، وهو لا وصال في الصوم اخص لخصوصه بالصوم (قوله) وهو ، اي دليل الاتباع اعم لعمومه العبادات كما عرفت

(قوله) عموم الجواز ، اي جواز الوصال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وللامة (قوله) عموم التحريم ، عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الامة (قوله) وحينئذ ان عمل بالقول المخالف ، للفعل وهو الوصال حرام

لم يبطل الفعل لانه يكون مخصصا له (قوله) ولا دليل التأسي ، للعمل به في غير الوصال (قوله) وان عمل بالموافق للفعل ، وهو خذوا عني الخ (قوله) معه ،

ختم اه ح عن خط شيخه

مع الفعل بان عمل بهما معاً (قوله) بالسكية في حقه وحق الامة (قوله) ان ثبت ﴿٣٢١﴾

لان في سنده ضعفاً (قوله) فالختار لا يتعدى والا بطل العام بالسكية هذا الدليل لا يشمل عدم تعذر التعدي بالقياس مع ان السياق فيه لقوله عليه السلام فان تبين معنى الحق به مشاركته والا يتبين معنى فالختار الخ واما تعذر التعدي بالحديث فقد جعل المؤلف عليه السلام وجهه انا لو عملنا به لبطل العام بالسكية و اراد بالعام هو المتقدم على التقرير كأن يقول استقبال القبة بقضاء الحاجة حرام ثم يفعله مكافئ موافقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان الحديث وهو قوله حكى على الواحد حكى على الجماعة لو عمل به لبطل حديث الاستقبال في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وحقنا (قوله) بخلاف ما لو خصصنا الحديث ، بما علم فيه عدم الفارق

(قوله) فقد جعل المؤلف وجهه الخ ، وكذلك يمكن تشييته بالنظر الى القياس انا لو عملنا به لبطل العام بالسكية اه حسن بن يحيى الكبسي (قوله) لبطل حديث الاستقبال في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ، الاولى في حق المقرر كما لا يخفى اه ح من خطبتيه (قوله) بخلاف ما لو خصصنا الحديث ، ظاهر عبارة الشرح في قوله بخلاف ما لو خصصنا بالتصنيف باعتبار ما بعده فلا يلائمه قول الحاشي بما علم فيه الخ واعلم يناسب قوله بما علم لو كان خصصنا بالتخفيف كما هو الظاهر من عبارة المضد فقامل اه ح عن خطه (قوله) وهو كذا في المضد قال عليه

بالسكية والاعمال أولى من الاهمال (و) يجوز تخصيص العام (بتقريره) (١) مع تكامل شرائطه فاذا قرر واحداً من المكافئين على خلاف مقتضى العام كان مخصصاً له عند الاكثرين خلافاً لطائفة شاذة ، وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ماله صيغة وهو العموم ، وجوابها ان التقرير وان لم تكن له صيغة لكنه في دلالة على جواز الفعل للفاعل أقوى من دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغة نظراً الى ان تطرق الخطأ الى الرسول ﷺ ابعده من تطرق التخصيص الى العام لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي يكون التخصيص أولى جمعاً بين الأدلة واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد (فان تبين معنى) هو العلة لتقريره (٢) (الحق به مشاركته) في ذلك المعنى اما بالقياس واما بنحو حكى على الواحد حكى على الجماعة ان ثبت وقوله ﷺ في خطبة حجة الوداع هل بلغت قالوا نعم قال فليبلغ اشاهد منكم الغائب قرب مبلغ أولى (٣) من سامع هذا حديث صحيح متفق عليه (والا) يتبين معنى موجب للتقرير (فالختار) أنه (لا يتعدى) الى غير الفاعل لتعذر دليل (٤) التعدي اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث (٥) فلانا لو عملنا به لبطل العام بالسكية (٦) بخلاف ما لو خصصنا الحديث (٧) فالنحو (٨) هو الاولى جمعاً بين

اتباعه في فعل ما لم يصدر عنه ذلك الفعل فيكون المجموع اخص اه قسطاس (١) أى لو رأى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من خالف حكم العام كما رأى عبد الرحمن بن عوف لا يمسأ ثوب الحرير فقرره على ذلك ولم ينكر عليه كان ذلك التقرير مخصصاً أى مخرجاً عبد الرحمن من عموم قوله عليه الصلاة والسلام هذا حر اما على ذكره كور أى مشير الى الذهب والحرير لان سكوته دليل الجواز ثم ان ثبت قوله عليه الصلاة والسلام حكى على الواحد حكى على الجماعة فهذا التقرير يرفع حكم ذلك العام عن باقي المكلفين لانه يبار منسوخاً بتقريره عليه الصلاة والسلام مخالفه وان لم يثبت فحكم التقرير يختص بعبد الرحمن فان ظهر لنا في عبد الرحمن معنى كان سبباً لتقريره عليه الصلاة والسلام له فن وجدنا موصوفاً بذلك المعنى اخرجناه عن العموم ايضاً قياساً على عبد الرحمن اه انهاج شرح المنهاج (٢) ومنه ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه نهى عن قتل الهرمين ثم لما بلغه قتل دريد ابن الصمة في اوطاس لم ينه عن قتله بل قرره فكان مخصصاً بمن كان هروماً ذار رأى اشار اليه الامام احمد بن سليمان اه (٣) في نسخة اخرى (٤) قال ابن ابي الخير مقتضى كلام اصحابنا ان مجرد التكليف معنى شامل فكل من ثبت له حكم من لفظه او تقريره ثبت لغيره من المكلفين الا لخصص ومقتضى كلام الشيخ انه لا بد من معنى زائد على التكليف لاجله يجب اجراء الحكم على من شاركه في ذلك المعنى من المكلفين وكلامه قوى وقد روى عن بعضهم ان المعنى ولو فهم فلا يفهم الابدالة زائدة على ثبوت المعنى للغير اه ابن ابي الخير (٥) وهو قوله حكى على الواحد اه (٦) يقال وما المانع من بطلانه بالسكية ويحمل على النسخ والله اعلم اه سجولي (٧) وقلنا قوله حكى على الواحد حكى على الجماعة وقوله في خطبة الوداع هل بلغت حيث علم عدم الفارق فهذا التقدير يتخصص الحديث اه (*) عبارة ابن الحاجب وشراح كلامه واما الحديث فلتخصيصه إجماعاً بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعاً وهذا لم يعلم اه (٨) قد

الأدلة وهذا ما أراد بقوله (والأبطل العام و) يجوز التخصيص (بالقياس) عندنا ثمنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الأربعة والأشعري وأبي هاشم في قوله الأخير وأبي الحسين والامام الرزاي والآمدي ورواه أبو طالب عن الشيخ أبي الحسن الكرخي فتخصص عمومات الكتاب والسنة في الأحكام التي يعمل فيها بالقياس (وقيل لا يجوز) (١) التخصيص بالقياس أصلاً وهو رأي الجبائي وإليه كان يذهب أبو هاشم أولاً ورواه أبو طالب عن بعض الفقهاء ونقله القاضي أبو بكر الباقلافي عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من الشافعية (وقيل بلونف) وهو مذهب الجويني (٢) والباقلاني (وقيل محل اجتهاد) فيعمل بالأرجح من الظن الحاصل بالعام بالقياس إن كان ثمة تفاوت والأفلووف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى بن حمزة (وقيل) يجوز التخصيص (بالجلي) من القياس لا بالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسيرهما ف قيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه (٣) وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه لنقض قضاؤه والخفي بخلافه، وقيل إن الجلي مثل قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله بما يدهش العقل عن إتمام الفكرة (٤) فيتعدى إلى الجائع والحاقد (وقيل) يجوز التخصيص بالقياس (إن كان العام مخصصاً كما سبق) في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية فإن أبان يجوز إذا خص بقطي سواء كان عقلياً أو نقلياً متصلاً أو منفصلاً والكرخي إن صححت الرواية عنه يجوز إذا خص بمتفصل قطعي في رواية أوظني (٥) في أخرى وقول ابن أبان والكرخي مبني على أن العام المخصص بالمتفصل كما روي عن الكرخي أو مطلقاً كما روي عن ابن أبان مجاز ومتى صار مجازاً صارت دلالة مضمونة وإن كان

(قوله) ويجوز التخصيص بالقياس، مثل أن يعم قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة المدين وغيره فيخص المدين من العموم قياساً على الفقير (قوله) في الأحكام التي يعمل فيها بالقياس، لمخرج الأحكام التي لا تكون كذلك مثل ما لا يقل معناه كالقسامة ونحو ذلك (قوله) قياس الشبه، أي ما طريق علته للشبه كتعليل إزالة النجاسة بالطهارة كما يأتي

العلامة المقبلي رحمه الله وهو وم أو تعبير غير صحيح والصواب بما علم فيه الفارق لأن التخصيص به وأما عدم الفارق فهو موجب لتعميمه ح عن خط شيخه

حقق المقام في الحواشي فتأملها أه سيلان (١) ويمكن أن يحتج المانع بأنه لما دل عموم النص على حكم وجب العمل بمقتضاه بقوله تعالى فاستقم كما أمرت والعمل بالقياس انحراف عنه وفيه أن العمل بالقياس عمل بما لا أمر به فلا انحراف والله أعلم أه (٢) قال أبو زعة في شرح الجمع في سياق ذكر المذاهب في التخصيص بالقياس ما لفظه السادس الوقف في القدر الذي تعارض فيه والرجوع إلى دليل آخر غيرهما وبه قال امام الحرمين أي في كتبه الأصولية لكنه قال في النهاية في مسألة بيع اللحم بالحيوان يخص الظاهر بالقياس الجلي إذا كان التخصيص لا ينبو عن النص بشرط أن يكون القياس صدر عن غير الأصل الذي ورد فيه الظاهر فإن لم يتجه قياس من غير مورد الظاهر لم يجز إزالة الظاهر بمعنى مستنبط منه يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات أه (٣) كما يقال في قياس تطهير النجس على الحدث في تعيين الماء لازالته يتعين الماء لطهارة النجس كطهارة الحدث حيث يتعين لها الماء بجامع كون كل منهما طهارة تراد للصلاة فالجامع وصف شبيه وهو كون كل منهما طهارة تراد للصلاة والوصف الشبيه هو ما يومه المناسبة أه (٤) وفي نسخة الفكر (٥) وهو المشهور على ما مر أه

مقتطوع المتن فصيح تخصيصه بالقياس فلما قبل ذلك فانه حقيقة في العموم فيكون قاطعاً في دلالة فلا يصح تخصيصه بالقياس ، واعلم أن ابن برهان نقل عن أصحاب أبي حنيفة في وجيزه مثل كلام ابن أبان واختاره الفناري في فصول البدائع اذهب أصحابه الحنفية وقال أنه مختار كثير من مشايخهم ، قلت الا أنهم لا يسمون المتصل مخصصاً (١) ويجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المشهور فينشذ يفارق قولهم قول ابن أبان (وقيل) يجوز (ان كان الاصل) المقيس عليه (مخرجاً) من ذلك العموم (٢) بنص والا فلا (وقيل) يجوز (ان ثبتت) عليه (علة بنص أو إجماع أو كان الاصل) المقيس عليه (مخرجاً) من العموم بنص (والا فالقران) هي المعتبرة في آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به (والا فالعموم) هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال البرماوي ولكنه آيل الى اتباع أرجح الظنين فان تساوى فالوقف وهو رأي الغزالي فتأمل (٣) قال ابن الحاجب محتجاً لمختاره (لانه) اي القياس اذا كان (كذلك) اي ثبتت عليه بنص أو إجماع أو كان الاصل مخرجاً بالنص كان في القوة (كالنص الخاص) فجاز التخصيص به جمعاً بين الدليلين واما القياس الذي ليس كذلك فلا يخص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص به (ورد) ما ذكره من أنه يعمل بالقياسات في بعض الصور دون بعض (٤) (بلزوم الابطال لدليل (٥) علم اعتباره) بالادلة الآتية في القياس ان شاء الله تعالى وتقديم الاضعف على الاقوى انما لا يجوز عند ابطال الاقوى وهما هنا ليس كذلك وانما هو اعمالهما ولا ابطال لشيء منها ولا يقال قد بطل العام في محل التخصيص بالكلية فيكون قد بطل الاقوى بالاضعف لانه يقال المراد من ابطال الاقوى بالكلية ان لا يبق معمولاً به اصلاً لأن يبق معمولاً به في بعض الصور وهذا (كالاحاد) فانه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه يخص منطوق الكتاب والسنة فلو

(قوله) وهو رأي الغزالي ، لكن ابن الحاجب يقول والا فالعموم والغزالي يقول والا فالوقف فيمنظر في كون كلام ابن الحاجب آيلاً الى كلام الغزالي

(١) بل العام حقيقة في الباقي كابن الحسين اه (٢) مثل قياس العبد على الامة في تنصيف الحد والا فلا يجوز اه من الاستعداد للموزعي وفي رفع الحاجب عن غامض ان الحاجب للسبكي ما لفظه فرع قال ابن السمعاني من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ثم خصت الامة بنصف الجلد بقوله تعالى (فاذا حصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات) ثم خص العبد بنصف الجلد قياساً على الامة فصار بعض الآية مخصصاً بالكتاب وبعضها مخصصاً بالقياس ومن ذلك قوله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) الى قوله فكلوا منها ثم خص بالايجام تحريم الاكل من جزاء الصيد وخص عند الشافعي تحريم الاكل من هدى التبعة والقران قياساً على جزاء الصيد فصار بعض الآية مخصصاً بالايجام وبعضها بالقياس على الاجماع اه منه بحروقه (٣) اه كلام البرماوي (٤) وهو ما لا ثبت عليه بنص او اجماع ولم يكن الاصل مخرجاً بالنص اه (٥) وهو القياس اه

امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهوما لكونهما (١) اضعف والسر في ذلك ان التخصيص للبيان لا لابطال فجاز بالاضعف (ومن هذا) الرد (وما سبق تؤخذ حجج هذه الاقوال وشبهها وما عليها) من الاجوبة اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يحز التخصيص بالقياس للزم لابطال الدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فيؤخذ لهم مما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة والنسخ ، والجواب الجواب (٢) واما الواقفون والقائلون بانها اجتهادية فما تقدم من ان العام ظني الدلالة واذا كان العام ظنياً والقياس ظنياً تعارضا فيجب الوقف او الاجتهاد والجواب ان الجمع بين الدليلين اذا أمكن واجب كما تقدم ، وأما القائل بجواز التخصيص بالجلي خاصة ، فيحتج بمنثل ما ذكره ابن الحاجب فيقال ان الجلي لقوته كالنص ، واما القائل بجوازه ان كان العام مخصصا فيمثل ما تقدم من انه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازاً في الباقي فجاز بالقياس ومنله القائل بجوازه ان كان الاصل مخرجاً والجواب ما سبق (٣) ،

(قوله) ومن هذا الرد وما سبق ، يعني في التخصيص بخبر الواحد وغيره

مسئلة في ما دخل في المخصصات المنفصلة والمختار أنها ليست منها فنها مذاهب الصحابة (و) المختار أنه (لا يجوز بمذهب الصحابي) مطلقاً وهو قول أئمتنا والجمهور (وقيل) أنه (يجوز) التخصيص به (مطلقاً) وهو مذهب الحنفية والحنابلة (وقيل) أنه (يجوز) التخصيص به (ان كان) العامل بخلاف العام (هو الراوي) وهذا ما أعتمد عليه في فصول البدائع وصححه لمذهب الحنفية ومن أمثلة المسئلة ما روي أن ابن عباس روى عن النبي ﷺ من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى أن المرتدة (٤) لا تقتل ومن أمثلتها حديث لا يحتكر الا خاطيء رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي ﷺ وكان سعيد يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرأ راوي الحديث كان يحتكر فمن خصص تحريم الاحتكار بالاقوات اما ان يكون أصله فعل الراوي فيكون قائلاً بجواز التخصيص بمذهبه واما ان يكون لانه استنبط من النص معنى خصصه (٥) وذلك المعنى هو شدة الاضرار في قوام

(١) اي السنة ومفهوما اه (٢) وهو ان العام ظني ولا تعارض لعدم التساوي وكذا لا ينال النسخ به لان القياس اضعف او لان النسخ لا يجوز الا بخطاب الشرع اه (٣) من أنه يلزم من العمل بالقياسات في بعض الصور دون بعض الابطال لدليل علم اعتباره اه والله اعلم (٤) ويحتمل انه كان يرى ان من الشريعة لا تتناول المؤنث كما هو قول تقدم اه علي (٥) وفي نسخة يخصه اه (*) وهذا التوجيه يناسب كلام

الانفس غالباً وفعل الراوي عاصد لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد (قلنا) مذهب الصحابي (ليس بحجة) (١) والعموم حجة فلا يجوز تخصيص هذا بذلك والا كانت تركا للدليل لغير دليل وانه غير جاز ، قالوا مخالفة الصحابي تستلزم دليلاً والا لوجب تفسيره بالمخالفة وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفاً بعينه ويخصص به جمعاً بين الدليلين (و) الجواب ان (استلزام المخالفة) من الصحابي للعام (دليلاً) انما هو (في ظنه) وما ظنه مجتهد دليلاً لا يكون دليلاً على مجتهد آخر مالم يعلمه الاخر بعينه مع وجه دلالة (فلا) يجوز أن (يتبع) ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد (٢) ، ومنها العادة (و) المختار انه (لا) يجوز التخصيص (بالعادة) وهو مذهب الاكثرين خلافاً للحنفية ، واعلم ان العادة اما أن تكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال عليها لانه نحو أن يكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلاً ثم يأتي النهي عن بيع الطعام بالطعام ، واما أن يكون باستمرار فعل شيء نحو ان يستمر منهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتي النهي المذكور ، والقسم الاول لا نزاع في أنه يعمل فيه بالعادة (٣) لانه في الحقيقة

(قوله) وان لم يكن ، اي دليله
الصحابي (قوله) جما بين الدليلين
دليل الصحابي والعموم

أهل المذهب اه (١) يفهم من دليل المنع ان المراد الصحابي الذي قوله ليس حجة لامقام الدليل القاطع على كون مذهبه حجة واجبة لانه لا يفارق الحق كعلي عليه السلام فان كون مذهبه حجة واجبة الانباع يوجب تخصيص العموم بمذهبه وفي الحقيقة اختصاصه يستلزم كالاتفاق قال السيد صلاح رحمه الله تعالى عند قول صاحب الفصول غالباً احترازاً عن ان يكون قول الصحابي حجة كأمير المؤمنين عليه السلام فيخص العموم وسيأتي كونه حجة ان شاء الله تعالى اه شرح فصول للسيد رحمه الله (٢) وانه لا يجوز اه عضد (*) قالوا دفعاً لهذا الجواب دليله قطعي اذ لو كان ظنياً لبيته دفعاً للتهمة ، والجواب من وجوه ثلاثة الاول انه معارض بثبته فنقول دليل ظني اذ لو كان قطعياً لبيته دفعاً للتهمة وأيضاً لو كان قطعياً لم يخف على غيره عادة وإيضاً لو كان قطعياً لم يجز مخالفة صحابي آخر له وانها جائزة اتفاقاً اه من العضد ، اقول هاهنا وجه رابع وهو ان معرفة كون دليل الصحابي المخصص قطعياً انما يحصل بهذا الدليل الذي ذكرت وهو على تقدير تمامه انما يفيد الظن لا القطع بتحقيق الدليل المخصص بل انما يحصل الظن اجمالاً بان هاهنا دليلاً قطعياً او دليلاً ظنياً فيكفي الظن اجمالاً اذ لا فرق بينهما بالاجماع وذلك بان يقال الغالب ان الصحابي العدل العارف لم يخصص مالم يظهر له دليل مخصص صحيح ، والحق ان الاعتقاد بان هاهنا دليلاً اجمالياً لا يكفي مالم تحصن معرفته بعينه وإيضاً وبما ظن دليلاً ظنياً قطعياً وليس كذلك في الواقع هذا لكن الواقع ان القطعيات محصورة محفوظة لا اختلاف فيها اه ميرزا جان (٣) كما نص عليه ابو الحسين في المتمدن والنزالي والآمدني وغيرهم والفرق بينهما ان القولية اطلق الاسم معها في العرف على بعض افراد العام كالبر مثلاً ما يقتات حتى غاب عليه في العرف بخلاف الفعلية فتناولها لبعض افرادها يكون من استمرار الفعل كأن يكون من عاداتهم ان يأكلوا طعاماً مخصوصاً وهو البر من دون ان يقع اطلاق على الاسم اولاً فقلب

من تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية، والثاني محل النزاع فيكون العام (١) منصرفاً عند الخفية إلى المعتاد فقط وأما عند الجمهور فهو على عمومته فيه وفي غيره، غاية أن تتفاوت دلالة العام في المعتاد وغيره كما تتفاوت دلالة ماورد على سبب خاص (٢) في السبب وغيره فتحصل من هذا أن النزاع إنما هو في العادة الفعلية دون العادة القولية (٣) والقولية هي المرادة في الإيمان دون الفعلية فن حلف من أكل اللحم إنما لا يحث بلحم السمك لأنه يتبادر من إطلاق اللحم المعتاد ولا يتصرف إلى غيره إلا بقرينة فكانت غلبة العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من أخبز في بلد لا يعتاد فيه إلا تناول خبز الآرز فإنه يحث بغيره وهكذا من حلف من النرة في بلد لا يعتاد فيها إلا تناول الصفراء فإنه يحث بالبيضاء لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم وإنما اختير عدم التخصيص بالعادة (لعدم حجيتها) (٤) فإن العادة في تناول لا تصلح دليلاً على نقل اللفظ من العموم إلى الخصوص بخلافها في غلبة الاسم وما لا يصلح دليلاً لا يطل به الدليل (قيل) في حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية (كالتخصيص) له (بالعرف) (٥) أي كما يتخصص لفظ الدابة بذوات الأربع بعد كونه في اللغة لما يدب وكما يخصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد (قلنا) (٦) ممنوع) فلانسلم أن التخصيص بالعادة كالتخصيص بالعرف

(قوله) فهو على عمومته
فيه، أي في المعتاد وفي غيره
(قوله) والقولية هي المرادة
في الإيمان، ظاهر كلامهم في الفروع
الإطلاق ولذا قال في الأزهار
والعشاء لما يعتاد تعشيه وغير ذلك
ويمكن أن يدفع هذا بما سيأتي
المؤلف عليه السلام في آخر هذا
المبحث من أن غلبة العادة في هذا
قد استتبع غلبة العبارة

(قوله) ولذا قال في الأزهار الخ،
فأفهم اعتبارها وما ذكرها في
الوصايا كما ذكر يدفع الفرق إلى
وفي حاشية ولعله يفرق بين الإيمان
وغيرها أم الظاهر اعتبار هذا
المذهب المرجوح هنا يعني في
الإيمان أم من خط السيد عبد الله
الوزير رحمه الله

عليه باعتبار ذلك التناول وقرن غلبة الاسم وغلبة التناول هكذا يفرقون بينهما أم من القواصل
(١) وفي نسخة الطعام أم (٢) كبر بضاعه وشاة ميمونة أم (٣) فالعادة القولية لا نزاع في
أنها تخص العام فإن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية وأما العادة الفعلية فالجمهور على أنه
لا يخص بها العام قالوا لأن لفظ العام لم يطر عليه ما ينقله عن معناه الأصلي والعادة إنما نشأت
من استمرار كل البر والدلالة اللغوية باقية على حالها وخالفت الخفية وقالوا كما أنه وقع الاتفاق
على التخصيص بالعادة القولية فليخص بالعادة الفعلية والفرق الذي ذكرته لا نسلم تأثيره
في بقاء الحقيقة اللغوية في أحدهما دون الأخرى فإن من المعلوم أن العادة قد صرفته عن مقتضاه
فهو أوجب ظهور اللفظ في بعض أفراد العام دون الكل وهذا حاصل في القولية والفعلية
وأجيب أنا لا يمنع ظهور مدلول العام فيما تقتضيه العادة ولكن لما كان من حيث التناول
لم يأتوا على نقل الحقيقة كما وافقتمونا في أن العام لا يقصر على سببه مع ظهوره في السبب فكذا
هنا فلو كان مجرد ظهور دلالة العام في بعض أفرادها توجب التخصيص لوجب قصر العام على
سببه وأنتم لا تثبتونه بخلاف العادة القولية فأصلها الإطلاق لنفس اللفظ فهو كالوضع فيما غالب
عليه فظهر الفرق بين الطرفين أم من القواصل (٤) وعبارة ابن الحاجب لنا أن العام عام لغة
وعرفاً ولا يخصص أم (٥) قال في مختصر المنار وشرحه للبليسمي في آخره ما لفظه والعرف
ما اشتهر بشهادات العقول وتلقى طبعاً أي تلقته الطباع السليمة بالقبول والعادة ما أستر
الناس عليه وعاودوه أي مرة بعد أخرى أم وقال العلامة السعد رحمه الله تعالى في مباحث
المجاز من التلويح والعادة تشمل العرف والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال
والعرف في الأقوال أم والله أعلم (٦) في شرح ابن جفاف ما لفظه قلنا كون التخصيص فيما

لوجود الفارق بينهما فان التخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم في الخاص عرفاً بخلاف ما نحن فيه فان العادة غالبية في تناوله لافي غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة لفظ الطعام على البر في عرف المتخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الاربع في العرف العام لاختصاص الحكم بالبر في قوله حرمت الربى في الطعام لوجوب تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ماهو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام في غير المعتاد لخرج المعتاد المتناول عن حكم التحريم واختصاص التحريم بنير المعتاد تناوله فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لاغلبة العادة فافترقا (قيل) في الاحتجاج لهم ثانياً (لا يفهم من نحو اشترى لي لحماً وعادتهم تناول لحم الضأن لم يعد متملاً الا بشرآء لحم الضأن عملاً بالعادة قلنا لما لم يمكن ان يكون المطلوب بالمطلق نفس الناهية لعدم وجودها في الخارج علم عقلاً ان المطلوب به جزئي مطابق لها اي جزئي كان وائاً فعل المأمور كان المفعول مقيداً مخصوصاً فاذا علم عقلاً ان المطلوب بالمطلق المقيد بخصوص ولا دلالة في الصيغة عليه كانت العادة معينة لما دل عليه العقل إجمالاً وأما الصيغة فباقية على اطلاقها غير مقيدة ولا مصروفة عن ظاهرها بخلاف العام فان ارادة جميع افراده ممكنة فلا دلالة للعقل على ارادة الخصوص إجمالاً ولا تفصيلاً فلا يصلح ان تكون العادة معينة لارادة الخصوص ولا تصرفه عن ظاهره لأنها انما تكون مظهرة لدلالة العقل ولا دلالة فيه فافترقا قالوا ثالثاً لو قال لا تشتري لحماً كان عاماً لانه نفى داخل على نكرة وهو كذلك مختص بالعادة فلو اشترى لحماً غير المعتاد كحجم غير الضأن مثلاً لم يعد طاصياً وهذا تخصيص للعموم بالعادة قلنا لان سلم كون لا تشتري لحماً عاماً لان النفي لم يدخل على مطلق مراد به جزئي مطابق أى جزئي كان حتى يكون عاماً وانما دخل على ماداة العادة عليه بمعونة العقل انه المراد به فانصرف النفي اليه لان النفي اذا دخل على قيد زائد توجه اليه فلا عموم حتى يقال ان العادة صرفته عن ظاهره ولا تخصيص اذ هو فرع للعموم هذا معنى كلام المؤلف رحمه الله ولا يخفى انه لا معنى للتعين المراد باللفظ الا تقييده به وتوجه النفي الى القيد هو التخصيص بعينه وهو فرع التعميم الا ترى انك لو قلت لا تكرم رجلاً جاهلاً تقول هذا نفي دخل على مقيد فتوجه النفي الى القيد يعنى ان النفي مختص بالجاهل وهذا هو التخصيص بالصفة كذلك لا تشتري لحماً دخل النفي على مقيد بالعادة فتوجه النفي اليه تخصيص مثله والتخصيص هو فهم المراد من اللفظ وهو متأخر عن فهم العموم منه كسائر الخصائص للنفصلة فرجع هذا الكلام الى تسليم التقييد والتخصيص بالعادة وقد ذكر المؤلف رحمه الله انه تطويل بغير طائل وانه منصوب في غير محل النزاع ولكنه تابع في ذلك مختصر المنتهى وشروحه والجواب الحق ما ذكره المؤلف رحمه الله من أن العادة هنا قد استعبت غلبة الاسم فصار حقيقة عرفية ولهذا قال انه غير محل النزاع ولا يلزم من استبعادها غلبة الاسم

ذكرتم بالعرف ممنوع لأن ذلك لتخصيص الاسم بذلك المسمى عرفاً بنقل العرف ذلك الاسم الى مسمى خاص فكان موضوعاً له عرفاً فلم يبق الاسم على عمومته والعادة انما جرت في تناوله لبعض خاص لافي غلبة الاسم عليه عرفاً اذ المفروض انه باق على عمومته لانه عرفاً فالتخصص هو غلبة الاسم لاغلبة العادة قالوا ثانياً لو قال اشترى لي لحماً وعادتهم تناول لحم الضأن لم يعد متملاً الا بشرآء لحم الضأن عملاً بالعادة قلنا لما لم يمكن ان يكون المطلوب بالمطلق نفس الناهية لعدم وجودها في الخارج علم عقلاً ان المطلوب به جزئي مطابق لها اي جزئي كان وائاً فعل المأمور كان المفعول مقيداً مخصوصاً فاذا علم عقلاً ان المطلوب بالمطلق المقيد بخصوص ولا دلالة في الصيغة عليه كانت العادة معينة لما دل عليه العقل إجمالاً وأما الصيغة فباقية على اطلاقها غير مقيدة ولا مصروفة عن ظاهرها بخلاف العام فان ارادة جميع افراده ممكنة فلا دلالة للعقل على ارادة الخصوص إجمالاً ولا تفصيلاً فلا يصلح ان تكون العادة معينة لارادة الخصوص ولا تصرفه عن ظاهره لأنها انما تكون مظهرة لدلالة العقل ولا دلالة فيه فافترقا قالوا ثالثاً لو قال لا تشتري لحماً كان عاماً لانه نفى داخل على نكرة وهو كذلك مختص بالعادة فلو اشترى لحماً غير المعتاد كحجم غير الضأن مثلاً لم يعد طاصياً وهذا تخصيص للعموم بالعادة قلنا لان سلم كون لا تشتري لحماً عاماً لان النفي لم يدخل على مطلق مراد به جزئي مطابق أى جزئي كان حتى يكون عاماً وانما دخل على ماداة العادة عليه بمعونة العقل انه المراد به فانصرف النفي اليه لان النفي اذا دخل على قيد زائد توجه اليه فلا عموم حتى يقال ان العادة صرفته عن ظاهره ولا تخصيص اذ هو فرع للعموم هذا معنى كلام المؤلف رحمه الله ولا يخفى انه لا معنى للتعين المراد باللفظ الا تقييده به وتوجه النفي الى القيد هو التخصيص بعينه وهو فرع التعميم الا ترى انك لو قلت لا تكرم رجلاً جاهلاً تقول هذا نفي دخل على مقيد فتوجه النفي الى القيد يعنى ان النفي مختص بالجاهل وهذا هو التخصيص بالصفة كذلك لا تشتري لحماً دخل النفي على مقيد بالعادة فتوجه النفي اليه تخصيص مثله والتخصيص هو فهم المراد من اللفظ وهو متأخر عن فهم العموم منه كسائر الخصائص للنفصلة فرجع هذا الكلام الى تسليم التقييد والتخصيص بالعادة وقد ذكر المؤلف رحمه الله انه تطويل بغير طائل وانه منصوب في غير محل النزاع ولكنه تابع في ذلك مختصر المنتهى وشروحه والجواب الحق ما ذكره المؤلف رحمه الله من أن العادة هنا قد استعبت غلبة الاسم فصار حقيقة عرفية ولهذا قال انه غير محل النزاع ولا يلزم من استبعادها غلبة الاسم

العبارة (قلنا) ذلك غير محل النزاع (١) لان لهما (مطلق) لاعام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين (فجاز) فيه (أن تكون) العادة (معينة للمراد) من المطلق الشائع في جنسه (قيل) في الرد على هذا الجواب كما يفهم من المطلق في مثل اشتر لهما اللحم المقيد الذي هو المعتاد العام في مثل (لا تشتر لهما كذلك) يعني أنه يفهم منه الخاص الذي هو المعتاد (٢) فقد اقتضت العادة مخالفة الظاهر في العموم كالاطلاق وهو المطلوب (قلنا) نحن انما جازنا ان تكون العادة معينة ولم نجوز ان تكون مقيدة ولا مخصصة، وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يسكون تعلقه بجزئي مطابق للماهية الكلية لان المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره فكان العقل حاكما بأنه لم يرد به الا مقيد مخصوص وكانت العادة معينة للتقيد العقلي بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا يحكم بأن المراد بالعموم الخصوص لا مكان وجود العموم في الخارج فلا تكون العادة مقيدة ولا مخصصة (٣) واذا نفى هذا المطلق المقيد بالعقل المعين تقريده بالعادة فانما (ورد النفي) فيه (على مطلق) مقيد بالعقل (٤) (معين المراد) بالعادة لا على مطلق مطلق والنفي اذا ورد على مقيد توجه في الغالب الى القيد ولعلك اذا تدبرت ما سبق من تحرير محل النزاع عرفت أن هذا الاحتجاج من أصله غير واقع في موضع الخلاف لان غلبة العادة هنا قد استتبعت غلبة العبارة (٥)

(قوله) واذا نفى هذا المطلق، وهو اشتر لهما (قوله) المقيد بالعقل، صفة للمطلق وانما كان مقيدا بالعقل لما عرفت من ان المطلق ممتنع الوجود في الخارج وانه متعلق بجزئي من اللحم والمادة عينت ذلك اللحم الجزئي بانه لحم الضأن مثلا فالنفي داخل على هذا المقيد المعين بالعادة فتوجه النفي الى القيد (قوله) معين المراد بالعادة مثلا اذا قلت اشتر لهما فهذا مقيد بالعقل (قوله) لا على مطلق مطلق، اي مطلق عن التقيد يكون المأمور بشرائه جزئيا

في هذا الموضع أن يستتبعه في كل موضع اه من شرح ابن جفاف رحمه الله (١) اذ النزاع في العموم لافي المطلق والفرق بينهما واضح فان المطلوب بالمطلق هو الجزئي المطابق للماهية او الماهية على اختلاف القولين وعلى كل حال فتناوله للأفراد على سبيل البديل فادنى قرينة تعين المراد بالمطلق فصيح أن تكون العادة الفعلية معينة في المطلق لا مخصصة في العام بخلاف العام فدلالته على كل فرد كلية فلا تنهض العادة الفعلية على معارضته لقوته اه فواصل (٢) ففرفت بهذا انه لا تأثير للفرق الذي ذكرتم بين صرف المطلق عن ظاهره بالعادة وبين صرف العموم بها اه فواصل والله اعلم (٣) قال العلامة الجلال قدس سره في شرح القصول ما لفظه وهذا من المصنف ومن تبعه فرق من وراء الجمع مبني على الفرق بين غلبة الاسم وبين غلبة تناول وهو بناء على شفا جرف هار لأن الحقيقة العرفية انما وقع الاتفاق على التخصيص بها الظهور الاسم في المعارف والظهور غير منحصر في الحقيقة فان المجاز الذي قامت قرينته اظهر من الحقيقة ولهذا يصرف الاسم عن المعنى الحقيقي الى المجازي وما نحن فيه من ذلك القبول فان غلبة المباشرة للبعض وان لم توجب غلبة الاسم فقد اوجبت صرفه الى بعض مسماه كما في فقرات الناقصة وقتلهم الانبياء فان مباشرة القتل والعقر لما لم تكن في العادة الا من البعض اذ عرف لفظ العموم اليه والصرف الى البعض هو معنى التخصيص وقرينة المجاز لا يجب ان تكون لفظية بل تكون لفظية وعقلية وعادية اه (٤) لما تقرر أن المطلوب بالمطلق هو الجزئي المطابق للماهية فقد صار مقيدا في العقل وانما العادة معينة للمراد فقط اه هكذا في شرح الغاية وفيه تأمل اه من القواصل (٥) فلا يكون داخلا في محل النزاع ولا يخفى ان هذا يلحق الخلاف بالوفاق وغايته

ولا نسلم أن استنباعها في موضع يستلزم استنباعها في كل موضع كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز أو الذرة فكان غنياً عن هذا التطويل ولكنه اتبع (١) فيه أثر مختصر المنتهى وشروحه (و) منها أنه (لا) يجوز (بموافق) العام (٢) وهو (٣) أن يحكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون الخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام كما إذا قيل في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة (٤) وإنما ترك التقييد بهذا الشرط اعتماداً على ما سبق وعلى ما يأتي في جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق العام هو قول الجهم الغفير إلا ما يحكى عن أبي ثور من أصحاب الشافعي وقد مثل بقوله عليه السلام فيما رواه مسلم عن ابن عباس إذا دبغ الأهاب فقد طهر وما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا استمتعتم بأهابها فقالوا يا رسول الله أنها ميتة فقال إنما حرم من الميتة أكلها ومثله مارواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بشاة لمولاة ميمونة مالت فقال لا أخذوا أهابها فدبغوه وانتفعوا به فقالوا يا رسول الله أنها ميتة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما حرم أكلها، ووجه التمثيل أن الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام (٥) والحكم عليه بمنزلة حكمه فلا تخصيص (٦) عند الأكثرين وقال القفال كان الخاص ورد

أن يجعل محل النزاع في غير ما لم تستتب العادة غلبة الاسم في مثل من حلف من الخبز في بلد لا يتناول منه فيه إلا خبز الأرز فانه يحث بخبز غيره وكذا في من حلف من الذرة في بلد لا يعتاد فيها إلا تناول الصفراء فانه يحث بالبيضاء وهذا يحتاج إلى إيضاح الفرق في تناوله لغير ما يعتاد في الأمثلة المذكورة وعن عدم تناوله في غير المعتاد في مثل اشترى لحماً فان المخالف يقول لا فرق بين ما ذكر بل لا يحث بأكل خبز غير الأرز مثلاً إذا كان قد غلب على شيء مخصوص في العادة اللهم إلا أن يكون ذلك بالنظر إلى عرف المخالف إذا لم يكن من أهل تلك البلد التي غاب عليها العادة فسلم ولا ينبغي أن يكون فيه نزاع وليس إلا في العادة لأهلها كما إذا أطلق الشارع ما غلب في عادة العرب وكان في الأصل عاماً وهذا يصح أن يدعى فيه استنباع العبارة للعادة فأي صورة قدرنا أمكن جريان هذه الدعوى فيها والفرق تحكم أه من القواصل (١) أي اللان وضبط في خط سيلان بالببناء للمفعول اه (٢) ثم لا ينبغي أن صورة المسئلة إذا كان الخاص موافقاً لحكم العام فان كان له مفهوم مخالفة فهي مسئلة تخصيص العموم بالمفهوم وقد سبق اه زركشى على الجمع (*) وان شئت قلت إذا افرد الشارع فرداً من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لم يخصه اه من السبكي وهي اصرح من عبارة الكتاب والله اعلم (٣) أي وفاق الخاص للعام اه (٤) أما ما كان كذلك فانه يخص العام بحكم الخاص لأنه تخصيص بالمفهوم كما مر فلا نزاع فيه اه والله اعلم (٥) وهو أهاب الشاة لأنه بعض العام وهو الأهاب المطلق اه (٦) يعني لكونها هذه الشاة وكونها شاة مولاة ميمونة مثلاً بل يبقى على عمومها وهو يسمى في غير هذا الكتاب القصر على السبب اه تلك المسئلة أخرى وقد تقدمت لكنها أشبهت شيء بهذه المسئلة يوضحه أن هناك حكماً واحداً على عام وهنا حكمان أحدهما على عام والآخر على خاص ونحو ذلك مما يميز هذه من تلك اه من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله

(قوله) كما إذا قيل في الغنم زكاة الخ، مثال لما كان للخاص مفهوم موافقة يخص به (قوله) اعتماد على ما سبق، من تخصيص العموم بالمفهوم (قوله) إنما حرم من الميتة أكلها، وهذا عام لا خاص فهو كالعام المتقدم وهو إذا دبغ الأهاب فقد طهر اللهم إلا أن يقال المراد بالميتة هاهنا ميتة الماء كقول كما سيأتي عن أبي ثور وفي شرح المختصر مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم في شاة ميمونة دبغها طهورها (قوله) فلا تخصيص، يعني بكون العموم في هذه الشاة أو شاة ميمونة

(قوله) يعني بكون العموم في هذه الشاة، بل بكونها أهاب ما كحل كما يشير إليه أو أهاب شاة كما في حواشي الفصول اه من خط السيد العلامة عبد الله الوزير رحمه الله وفي حاشية مائتة مائتة كلام المحشى ظاهر ولم يظهر مراد المحشى اه عن خط شيخه

فيه خبران خبر يشمل غيره وخبر يخصه وخص أبو ثور تطهير الدين بمجمله المأ كـ (١)
 لحديث الشاة الميتة وشاة مولاة ميمونة، ومن أمثلة المسئلة حديث، الطعام
 بالطعام مثلاً بمثل وفي حديث آخر البر بالبر، وجه ما اختاره الأكثرون أنه لا منافاة
 بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعاً (لعدم التعارض) بينهما لأنهما إذا تعارضا
 تعذر العمل بهما (٢) من كل وجه فيجب العير إلى العمل بهما من وجه وإذا لم يتعارضا
 لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملاً بالمقتضى السالم من
 المعارض (قيل) في الاحتجاج للمخالف قد ذكرتم أن المفهوم يخصص العموم فيجب
 أن (يخصص) موافق العام (بالمفهوم) لأن مفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر
 صور العام فوجب أن يخصصه (قلنا) ما ذكرناه من أن المفهوم يخصص العموم
 مخصوص بما إذا كان للخاص مفهوم معمول به كالشرط والصفة فيكون من باب
 التخصيص بدليل الخطاب والمفهوم المعمول به (غير) مفهوم (اللقب) (٣) لأنه غير
 معتبر كما يجي أن شاء الله تعالى (٤) والحاصل أن الخلاف في هذه المسئلة فرع الخلاف
 في مفهوم اللقب فن أثبتة خصص به ومن نقاه لم يخصص به (و) منها أنه لا يجوز
 تخصيص العام (بعود ضمير خاص) (٥) إليه وفقاً للأكثرين من أصحابنا والشافعية
 وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار والغزالي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي
 واختاره في فصول البدائع الحنفية (وقيل) أن مثل ذلك (يخصص) العموم وهو
 مذهب الكثير من الحنفية (وقيل بالوقف) وهو مذهب أبي الحسين البصري
 والجويني والرازي وابن الملاحي وغيرهم، مثال ذلك قوله تعالى «والطلقاء يتربصن

(قوله) بمجمله المأ كـ قوله
 حتى الله عليه وآله وسلم أكلها
 (قوله) من وجه وهو التخصيص

(١) في حاشية ما لفظه يقال لا تخصيص فإن الأهاب في قوله إذا دبغ الأهاب فقد طهر لا يقال إلا
 لجلد ما يؤكل لحمه قبل الدبغ كما يتضح من مجموع كلام ابن حجر في التلخيص وكلام صاحب المنتقى
 ناقلين عن النضر بن شميل لكنه مناقشة في المثال اه وإنما يكون تخصيصاً لو قال أبو ثور يخصص تطهير
 الدباغ بشاة ميمونة كما حكاه الجلال عنه في شرح الفصول اه (٢) أي لم يمكن العمل بهما من
 جميع الوجوه بل من بعضها فيجب العير إلى العمل بهما من ذلك الوجه كما هو طريقة الجمع
 بين العام والخاص اه (٣) كالشاة اه شرح سبكي على المختصر (٤) وأنا أقول أن أبا ثور
 لا يستند إلى أن مفهوم اللقب حجة فإن غالب الظن أنه لا يقول به ولو قال به لكان الظاهر
 أنه يحكي عنه فقد حكى عن الدقاق وهو دونه ولكنه يجعل ورود الخاص بعد تقدم العام قرينة
 في أن المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام كالمطلق والخاص كالتقيد وليس ذلك قولاً منه
 بمفهوم اللقب فافهم اه من شرح السبكي على المختصر وحينئذ فهو عنده من باب العام الذي
 أريد به الخصوص لأن باب العام المخصوص فنقطن لذلك اه ذكر كشي (٥) ظاهر هذا عدم ملائمة
 قوله قياسياً في لفظان عامان «ويمكن أن يراد بالخاص هنا العام المخصص بالفتح كما ذكره صاحب الفصول
 أن الخاص يطلق عليه ولكن لا يلائمه قوله فيما سياتي لزوم مخالفة المرجع لأشعاره
 بأن المراد بالخاص ما يقابل العام والله اعلم اه «لعل هذا يدفع بقول ابن الإمام نظراً إلى

بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال « وبعولتهن أحق بردهن » (١) فالضمير في بردهن للرجعيات (٢) دون البوائن فلا يوجب تخصيص الحكم السابق بالرجعيات (٣) بل يعم المطلقات (لنا) أن لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث (لفظان عامان) نظراً إلى ظاهرهما ومقتضى الأول اجرأؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده إلى كل ما تقدم إذ لا أولوية للعود إلى بعض دون بعض وقد قام دليل على مخالفة أحدهما لظاهره وخروجه عن حقيقته وهو الضمير لتخصيصه ببعض المذكور سابقاً وإذا كان كذلك (فلا يلزم من تخصيص أحدهما تخصيص الآخر) إذ لا يلزم من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر آخر بل الواجب أن يجري على ظاهره إلى أن يقوم دليل التخصيص، قال المخصصون يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لرجعه (٤) وأنه باطل (و) أوجب بأن (لزوم مخالفة المرجع معارض لزوم مخالفة الظاهر) وتقرير المعارضة أن يقال لو خصص الأول وهو المطلقات في الآية لزم مخالفة ظاهره لأنه للعموم وإذا تعارضوا وجب الترجيح وهو معنا (٥) كما سنبين، قال الواقفون ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الضمير يقتضي الرجوع إلى جميع ما تقدم (٦) فليس

ظاهراً اهـ (١) قال ابن عباس كان الرجل إذا طلق امرأته فهو أحق برأجعتها وإن طلقها ثلاثاً فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان الآية رواه أبو داود بإسناد صحيح اهـ من إرشاد الفقيه في أدلة التنبيه قال السيد محمد بن إبراهيم الوزير قد ظهر من هذا الحديث أن ما يضربه كثير من علماء الأصول مثلاً في عود الضمير إلى بعض المذكور من قوله والمطلقات يترصد الخ مع بعولتهن أحق بردهن في ذلك وزعم أن الضمير في بعولتهن يخص من المطلقات لأنه عام في الرجعيات والبوائن ليس بسديد وذلك أن حال نزول الآية لم يكن للناس بائن أصلاً وإنما كان الجميع رجعيات فالضمير في بعولتهن مطابق لا يخص منه فلما نسخ ذلك بالآية الأخرى صارت المطلقات رجعيات وبواين فتأمل هذا فإنه دقيق خفي على كثير من الأصوليين اهـ من خط قال فيه اهـ من خط (٢) قال ابن السبكي في شرحه على مختصر المنتهى مالفظة فائدة لا يخفى عليك أنا تصرفنا في الضمير فقلنا بعوده إلى بعض ما تقدم فأخرجناه عن حقيقة وتركنا المظهر بحاله على عمومه والخصوص عكسوا فتصرفوا في المظهر وقالوا إنه خاص وتركوا المضمير بحاله فقالوا يعود إلى كل ما تقدم وكل ما تقدم هو الخاص وصنيعنا أولى من صنيعهم لأن المضمير أضعف من المظهر فالتصرف فيه أولى من العكس اهـ بالفظه (٣) وعلى ما ذهب السكندر من الحقيقة يختص الحكم بالرجعيات ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر « اهـ محلي بالمعنى » كالتقاسم والاجماع (٤) قد يمنع بطلان مخالفة الضمير أرجحه فإنه كثير لأن الأضمار قد يكون بحسب المعنى والتقصيد مثل ومن يقتض منكن فأن معنى من التأنيث وانفذه مذكرة فقال منكن باعتبار المعنى ولم يعتبر اللفظ فافهم (٥) بفتح العين اهـ لقوله فيما سيأتي ولا تحكم لأن الظاهر أقوى اهـ وفي حاشية قد يقال تخصيص العام أرجح من تخصيص الضمير ومخالفة مرجعه لوقوع الأول كثيراً دون الثاني فتأمل اهـ من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٦) أي وقد

التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الضمير بأولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك بأحدهما تحكما فوجب التوقف (و) اجيب بأنه (لا تحكم) لأنه ممنوع (لان الظاهر أقوى) في دلالاته من المضمير لتوقف الثاني على الاول من غير عكس واذا كانت دلالاته أقوى كان عدم مخالفته اخرى، واعلم أنه قد يعبر عن هذه المسئلة بما هو أعم من عود الضمير على بعض ما يتناول العام بأمر يقال تعقيب العام بما يكون مختصا ببعضه هل يقتضي تخصيصه أم لا سواء كان ذلك ضميرا كما سبق أو استثناء كقوله تعالى « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن » الى قوله تعالى « وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون » فان لفظ النساء في أول الآية يشمل الصغيرة والمجنونة والعفو يختص بالمالكات لامورهن أو امرأ (١) يختص ببعض أفراد العام مثل قوله تعالى « يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » ثم قال « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » أي رغبة في مراجعتهم ومعلوم أن ذلك يختص بغير البوائن هكذا قرر هذه المسئلة أبو الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرها وجعلوا الخلاف فيها واحداً (و) منها أنه (لا) يجوز التخصيص (بمصدر مخصوص (٢) في المعطوف) فاذا كان في المعطوف (٣) عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه لم يجب أن يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصاً بذلك التخصيص وهو اختيار أصحابنا والشافعية وقالت الحنفية يجب أن يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصاً كالعطوف (٤) (مثل) قوله ﷺ (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده) رواه احمد وأبو داود والنسائي عن قيس بن عباد (٥) قال أنطلقت أنا والاشتر الى علي عليه السلام فقلنا هل عهد اليك نبي الله شيئاً لم يعهده الى الناس عامة فقال لا الا ما كان في كتابي هذا فأخرج كتاباً من قراب (٦) سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعوا بدمتهم أديانهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وفي رواية النسائي عن

عدل عنه برجوعه الى بعض دليل اه (١) من الامور مثل الرغبة فيما مثل به اه (٢) وفي نسخة مخصص بالفتح اه نظام فصول للجلال (٣) فقي مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده قد كان في المعطوف وهو ولا ذو عهد عام مقدر وهو قوله بكافر القدر كما ذكرته الحنفية وقد دل دليل على تخصيصه وهو الاجماع على قتل المعاهد بمثل وبالذي لا يريق الا الكافر الحربي ولا يلزم من هذا التخصيص في المعطوف التخصيص في المعطوف عليه (٤) فتستفيد الجملة الثانية من الاولى التقدير وتمتفيد الجملة الاولى من الثانية التخصيص عند الحنفية قال خير الله ففعلوا في الطرفين اه حاشية فصول (٥) هو بضم العين وفتح الباء الموحدة وتخفيفها تابعي ذكره الهندي في ضبط اسماء الرجال اه (٦) هو شبه الجراب يطرح الراكب فيه سيفه

الاشتر أنه قال لعلي ان الناس قد تفشع بهم ما يسمعون فان كان رسول الله ﷺ عهد اليك عهداً فخذ ثنابه قال ما عهد الي رسول الله ﷺ عهداً لم يعهد الى الناس غير ان في قراب سيني صحيفة ، فاذا فيها المؤمنون تسكفوا دماؤهم يسعي بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده (١) فاستدل أصحابنا والشافعي بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على أن المسلم لا يقتل بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكراً في سياق النفي فعم الذمي وقالت الحنفية تجب المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه فيجب أن يقدر في المعطوف بكافر كالمعطوف عليه فيكون على التقدير (٢) ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي أن المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم أن الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي فوجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه ، قلنا المقدر (كالظاهر) المفلوظ فان النبي ﷺ لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة ان الاخر مخصوص في الحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه ذكره القاضي عبد الجبار في معرض الجواب وفي المعتمد لابي الحسين أن المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضم فيه من المعطوف عليه الا ما به يصير مستقلاً ألا ترى انه لو قيل لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا الذناري في الاشهر الحرم لم يجب ان يضم فيه الا القتل لانه لما قيد المعطوف بزيادة علمنا انه اريد الخيانة بينهما في كيفية القتل وان شرك بينهما في نفس القتل (وقيل بالتخصص تسوية بين المتعاطفين) اشارة الى ما ذهب اليه الحنفية وما تمسكوا به (و) الجواب ان التسوية (لا تجب) بينهما فلا نسلم ان في الحديث تقدير لأن قوله ولا ذوعهد في عهده كلام تام فلا يحتاج الى اضممار لان الاضممار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة فيكون نهياً عن قتل المعاهد ولا نسلم ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والا فان ظاهر العمومات يقتضي جوازه ، وفائدة قوله في عهده دفع ما عسى يتوهم من ان المعاهد لا يقتل وان خرج من عهده ولو سلم تقدير الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام تخصيصه بالحربي تخصيص الاول به فان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه

(قوله) ان الناس قد تفشع بالقضاء ، اي فشا وانتشر ذكره في النهاية (قوله) فيكون على التقدير ، اي على ان يقدر في المعطوف بكافر (قوله) لان الاجماع قائم على قتله ، اي المعاهد (قوله) لما قيد المعطوف بزيادة ، وهي قوله في الاشهر الحرم

بعمده وسوطه وقد يطرح فيه زاده من تمر وغيره اه نهاية والله اعلم (١) تمامه من احدث حدثاً فعلى نفسه ومن احدث حدثاً او آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين اخرجه ابو داود والبيهقي اه (٢) لفظ على ثابت في النسخ وشكل عليها هنا وقد تكلم على

مسئلة

في بناء العام (١) على الخاص ، اذا ورد دليلان من الكتاب

او من السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة فلما ان يكون احدهما اعم من الآخر مطلقاً والآخر اخص منه مطلقاً واما أن يكون كل منهما اعم من وجه وأخص من وجه آخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ ورودهما أو مجهل فان علم فلما ان يتقارنا أو يتفارقا بمدة لاتسع العمل او بمدة تسع العمل وعلى التفارق اما ان يكون المتأخر هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك فتقول (قيل ببنى العام (٢) على الخاص مطلقاً) سواء جهل التاريخ او علم تقارنهما وتفاقمهما مع تقدم العام أو تأخره وهو قول بعض الشافعية ويجيء مع تأخر الخاص مدة تسع العمل على اصل من

(قوله) في بناء العام على الخاص ،

معنى بناء العام على الخاص انه اذا وجد الخاص عمل به مطلقاً قيل بناء العام على الخاص شيء غير التخصيص فان التخصيص متفق عليه وهذا ليس بمتفق عليه عند من قال بالتخصيص ولان بناء العام على الخاص عند جهل التاريخ والتخصيص عند العلم به كذا قيل وهذا الكلام مخالف لما ذكره المؤلف عليه السلام هاهنا من قسمة هذه المسئلة الى ماعلم تاريخ ورودها والى ما جهل التاريخ والمقارن والمفارق (قوله) ويجيء ، اي قول بعض الشافعية على اصل من يقول وهو من جوز تكليف ما لا يطاق

ذلك سيلان اه (١) قوله مسئلة في بناء العام على الخاص ، معنى قولهم يبنى العام على الخاص ليس بمتفق عليه عند من قال بالتخصيص مطلقاً فهو شيء غير التخصيص وان كان مآل ما اجتمع فيه عند اصحاب الشافعي الى شيء واحد ، بيان اختلافهما على اصل الجمهور أن تخصيص العام متفق عليه بشرأ طئه ولا يسمون ذلك بناء العام على الخاص ، وبناء العام على الخاص يختلف فيه وهو لا يكون عند جمهور المحققين الا عند جهل التاريخ ولا يسمون ماعلم فيه التاريخ وأمكن التخصيص من بناء العام على الخاص بل يسمونه تخصيصاً وأما على مقلده بعض اصحاب الشافعي فبيان الفرق بين المسئلتين ان الناظر اذا وجد الخاص عمل به مطلقاً لقولهم يبنى العام على الخاص ومرجع ذلك الى التخصيص عند بعضهم أو النسخ عند آخرين منهم ولكنهم يسمون ذلك ببناء العام على الخاص ولا يجعلون لذلك شرطاً غير خصوص الخاص وعموم العام وهذا شيء غير ماعهد من التخصيص عند غيرهم لانه لا بد للتخصيص من شروط والظاهر انه لا فرق على اصحابهم بين المسئلتين وانما يظهر الفرق على اصل الاولين كذا ذكره بعض شراح الحديث اه منقولة (*) وفي حاشية لعل وجه ذكر بناء العام على الخاص بعد معرفة التخصيص معرفة مواضع التخصيص من مواضع النسخ والله اعلم اه (٢) نظم المختار أى المختار في المسئلة السيد عبد الله بن علي الوزير رحمه الله بقوله

يبنى العموم على الخصوص باربع	صور على القول الاجل قتل اجل
مسع جهل تاريخ وعند تقارن	وتفارق زمناً يضيق عن العمل
وكذا بتسع يكون عمومه	متأخر أو العكس نسخ لم يزل

اه من خط قال فيه من خطه رحمه الله تعالى (*) مسئلة قولهم في تعارض العام والخاص انه اذا تأخر الخاص وقتاً يمكن فيه العمل بالعام كان ناسخاً لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ظاهره سواء كان المتأخر الامر أو النهي ولقائل ان يقول هذا الاطلاق غير مسلم وان الصواب التفصيل وهو ان يقال لا يخلو اما ان يتقدم الامر النهي او العكس فان كان الامر فلا يخلو الامر اما ان يكون مؤقتاً او مطلقاً ان كان الاول وورد النهي بعد مضي وقت يمكن فيه العمل كما هو المفروض كان النهي الخاص ناسخاً بلا اشكال وان كان الثاني فن قال الامر المطلق يقتضى الفور كان النهي الخاص المتأخر ناسخاً لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه قد فرض مضي وقت يمكن فيه العمل وهو وقت الحاجة بلا اشكال ومن قال ان الامر المطلق لا يقتضى فوراً ولا تأخيراً وجاء النهي الخاص بعد مضي وقت يمكن فيه العمل لم يتعين الحكم

(قوله) لتعذر القرآن الحقيقي
القولين ، وإنما يتصور في فعل
خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم
مع قول عام (قوله) والا فالخاص
المتأخر لا العام في الاصح ناسخ
هذه العبارة تقتضي ان الخاص
ناسخ مع عدم التقارن وعدم
الجلل مطلقا سواء تأخر الخاص
بوقت يمكن فيه العمل اولا لأن
قوله والا فالخاص مقابل للاطراف
الثلاثة وليس كذلك اذ الخاص
انما يكون ناسخا في طرف واحد
وهو تأخره بمدة تسع العمل بقوله
والا فالخاص ينبغي ان يكون مقابلا
لهذا الطرف فقط ولذا استدرك
في الشرح اطلاق عبارة المتن حيث
اقتصرت على الطرف الثاني فقال بمدة
تسع العمل فكان الاولى مطابقة المتن
لشرح بان يقال فان تأخر الخاص
لا العام في الاصح بوقت يمكن فيه
العمل فناسخ والله اعلم (قوله)
مع التقارن ونحوه بان يتفارقا
بمدة لا تسع العمل

(قوله) هذه العبارة الخ ، هذه
القولية محل تأمل اذ عبارة ابن
الامام صحيحة فتأمل اهـ عن حفظ
شيخة فؤدي كلامه عليه السلام
والا يتقارنا ولم يتفارقا بمدة لا تسع
العمل ولم يجعل التاريخ بل علم
وتفارقا بمدة تسع العمل الخ اهـ
حسن بن يحيى ح وفي حاشية قف
على وم الحشي اهـ عبد الله الوزير ح

يقول بجواز تأخر البيان عن وقت الحاجة (١) والحق إمتناعه كما يجيء ان شاء الله تعالى
(والمتأخر) انه يبنى العام على الخاص (ان تقارنا) بأن يتصل أحدهما بالآخر لتعذر
القرآن الحقيقي في القولين (او تفارقا بمدة لا تسع العمل) بالمتقدم (او جهل التاريخ
والا فالخاص المتأخر (٢) لا العام في الاصح ناسخ) يعني انهما اذا تفارقا بمدة لا تسع
العمل بالمتقدم منهما فان كان المتأخر الخاص (٣) فهو ناسخ للعام فيما تناوله وان كان
المتأخر هو العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم (٤) في الاصح بل يكون العام المتأخر
مخصصا بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن (٥) ونحوه فهو قول الجمهور
من الائمة وغيرهم (٦) وأما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق أبي طالب
يحيى بن الحسين والامام يحيى والشيخ الحسن الرضا قال الامام المنصور بالله وهو

بكونه ناسخا ليس الا اذا ما منع من أن يكون مخصصا اذ لا يقطع بأن ذلك الوقت وقت الحاجة
الا اذا تحتم ايقاع الفعل فيه ولان القرض أن الصيغة مسترسلة في الاوقات المستقبلية الاهم الا
اذا فرض عروض حال للمكلف يثلب على ظنه بسببه أنه ان لم يفعل فيه لم يمكنه فعله فيما بعده
ولا ينبغي ان هذه حالة نادرة على أن كلامهم مطلق عن التقييد بتلك هذه الصورة بل لا يبعد
ان يقال بترجيح الحكم بكونه مخصصا على الحكم بالنسخ بمثل ما ذكره في ترجيح التخصيص
على النسخ في مجهول التاريخ من أنه دفع والنسخ رفع والدفع اولى من الرفع واما اذا كان
المتقدم النهي العام وجاء الامر الخاص بعد مضي وقت يمكن فيه الانتهاء فلا اشكال في أن
المتأخر ناسخ لظهور كون النهي للفور اهـ والله اعلم (١) والخلاف لمن يقول بتكليف ما لا يطاق اهـ
(٢) يعني بمدة تسع العمل فكأنه ترك التقييد به في المتن للعلم به مما سبق ولو قال المتأخر
لا يمكن ان يدعي الاستثناء به عن ذلك القيد وافادته معناه اهـ من نظر المولى ضياء الدين رحمه الله
(٣) قال البرماوى في شرح القبيته لكون الخاص ناسخا لقدر معارضته من افراد العام فيعمل
بالعام في بقية الافراد وهو معنى قولي ناسخ اقتدر معارضته فهو احسن من قوله في جميع الجوامع
ان تأخر الخاص عن العمل نسخ العام فانه يوم انه ينسخ جملة العام وان كان المعنى مفهوما كما ايضا فقوله
عن العمل يقتضي انه يتأخر عن نفس العمل وانما المراد تأخره عن وقت العمل وان لم يقع عمل اهـ
(*) نحو ليس فيادون خمسة اوسق صدقة فانه نسخ محموم فيما سقت السماء العشر المادون النصاب لا فيما
هو نصاب فهو باق تحت العموم اهـ هذا يقتضي ان الخاص متأخر وفي حاشية الفصول ما لفظه اعترض
الامام الناصر صلاح بن علي عليه السلام في أخذ الزكاة من القليل والكثير قال في كريمة
العناصر والوجه فيه محمولات الكتاب والسنة نحو قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقيموا
الصلاة وآتوا الزكاة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر واعتبار النصاب
انما ورد في خبر الارساق وهو خاص بالخاص لا يمتنع على الامام حتى يعلم التاريخ بينهما فيخص
العام المتقدم بالخاص المتأخر فلما جهلنا التاريخ بينهما رجعنا الى المعلوم وتركنا المظنون ذكره
الامام المهدي احمد بن الحسين في بعض رسائله اهـ (٤) فيثبت للخاص احكام المخصص مثل
جواز تخصيصه مطلقا بالمقطوع به اهـ فصول وان العام لا يتناوله اهـ (٥) هذا وغيره مما يأتي في أثناء
المسئلة يدل على أن بناء العام على الخاص ليس شيئا غير التخصيص اهـ والله اعلم وقد افاد ذلك المؤلف
عليه السلام في شرح قوله وأما الآخر فلا متناع البيان كسأيت في قوله واعلم انه اهـ (٦) خلاف
لابن القاخي من أصحاب الشافعي فانه قال تعارضان مع التقارن فيما يتناوله الخاص كالنصين فيجب

رأي كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال البرماوي أنه مذهب الشافعي وأصحابه والحنابلة وبه قال القاضي عبد الجبار (١) وأبو الحسين وبعض الحنفية وأما نسخ الخاص المتأخر المتراخي للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامة أصحابنا والمعتزلة وغيرهم ولا يخالف فيه إلا من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وأما تخصيص العام المتأخر المتراخي بالخاص المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه السلام صرح به في شرح التجريد والسيد محمد بن إبراهيم والفتية سليمان بن ناصر وعبد الله بن زيد من أصحابنا وبه قال الشافعي وأبو الحسين والرازي وبعض الظاهرية ومذهب جمهور أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية إلى أن العام ناسخ للخاص المتقدم (وقيل) أن العام والخاص (يتعارضان) (٢) (أن جهل) التاريخ فيما تناوله فيجب فيه الرجوع إلى الترجيح إن أمكن والا تساقطاً في محل التعارض (٣) ورجع فيه إلى حكم الأصل إن لم يوجد نازل شرعي وإليه ذهب جمهور أصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني (٤) (لنا) في أن المقارن ونحوه لانسح فيه (أن التخصيص بيان و) كل بيان (أما يمتنع تراخيه عن وقت الحاجة) أما الصغرى فبالاجماع وأما الكبرى فلأن المازن متفق عليه (٥) والمفارق بدون أن يتمكن من العمل مستدل عليه (و) لنا في أن الخاص المتقدم مطلقاً (٦) مخصص للعام أن (تقدم الخاص قرينة) دالة على أنه لم يرد بالعام جميع ما تناوله وإنما يريد به ما لم يتناوله الخاص المعلوم عند المحاطين (فلا يضر تراخي التعميم) (٧) لأن الخاص أعما يتصف

الترجيح اهـ ح ابن جعاف (١) وكذا ذكره البرماوي في شرح الفيتة وعبارته هكذا وبه قال القاضي عبد الجبار وبعض الحنفية اهـ ولم يذكر القاضي عبد الجبار مع القائلين بالتعارض عند الجهل فاعرف اهـ من خط الفتية علي البرطي رحمه الله تعالى قوله فاعرف أي تعلم أن ما ذكر هنا مبني على رواية البرماوي وما ذكره عنه من القول بالتعارض مبني على نقل القرشي وابن الوزير والمهدي فلا تنافي وغايته أن له قولين ومثله غير عزيز اهـ السيد ضياء الدين رحمه الله (٢) وهو صريح الكافل اهـ (*) قوله وقيل يتعارضان القول بنسخ العام المتأخر للخاص المتقدم مستلزم للقول بالتعارض ولعل القائل بالتعارض هو القائل بنسخ العام المتأخر للخاص اهـ وبدل عليه قوله وإليه ذهب جمهور أصحابنا والحنفية وهم الذين نقل عنهم سابقاً انقول بنسخ العام المتأخر للخاص اهـ (٣) يعني أنه إنما يطرح من العام ما يقابل الخاص فقط دون ما عداه فلا موجب لسقوطه اهـ (٤) قد تقدم عن القاضي عبد الجبار قبيل هذا في شرح قوله والمختار الخ القول بالبناء مع الجهل، والمذكور في مختصر انتهى وجمع الجوامع مع الباقلاني إنما هو الجويني اهـ (*) ومثل ما حكاه هنا القرشي في العقد عن القاضي عبد الجبار ولم يذكره مع القائلين بالتخصيص مع جهل التأريخ فاعرف ومثله في الفصول ومعيار الامام المهدي اهـ من خط المولى ضياء الدين (٥) لعل خلاف ابن القاضي المتقدم نقله في الحاشية يأتي هنا فينظر في الاتفاق اهـ (٦) مع التراخي وعدمه وفي حاشية أي سواء كان بنية تسع العمل أولا تسع وإن كان الثاني قد شمله الدليل الاول فلا ضير في ذلك اهـ (٧) ولا يقال يلزم أن تقدم الخاص

(قوله) إلى أن العام ناسخ للخاص المتقدم، ولهذا ذهب جمهور أصحابنا والحنفية إلى المعارضة وعدم بناء العام على الخاص مع الجهل لاحتمال تأخر العام فيكون ناسخاً وسيأتي هذا في شرح قوله وأما الآخر فلا متنازع البيان الخ (قوله) فلان المقارن متفق عليه، قد تقدم في كلام المؤلف عليه السلام على أنه مختلف فيه حيث قال أما التخصيص مع المقارن ونحوه فهو قول الجمهور من الأئمة وغيرهم وفي حاشية السعد أيضاً ما يدل على الخلاف حيث قال في اصول الحنفية أن حكم المقارن والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت التعارض في قدر ما تناوله وكان المؤلف عليه السلام لم تثبت عنده هذه الرواية (قوله) والمفارق بدون التمكن من العمل مستدل عليه، وكذا أيضاً مع التراخي بوقت يمكن فيه العمل قد شمله الاستدلال الآتي اذ قوله فلا يضر تراخي التعميم شامل لهما

(قوله) قد تقدم في كلام المؤلف الخ، مراد المؤلف اثبات الكبرى فالمراد بالاتفاق الاتفاق على عدم التراخي لا الاتفاق على التخصيص كما ذكره الحاشي فتأمل اهـ شيخنا المقربي دامت افادته ح

بال تخصيص حين يرد العام كما ان العقل اما يتصف بالتخصيص عند ورود العام فيصير
التخصيص مقارناً للتعميم وذلك مما لا اشكال (١) فيه (و) لنا في ان الخاص مخصص
للعام (مع جهل التاريخ) ان (التخصيص اغلب) من النسخ لكثرة التخصيص في
الشرعيات ولا شك في ان النسخ اقل وقوعاً منه علم ذلك بالاستقراء والحمل على
الاعم الاغلب اولي (و) ايضاً هو (أهون) من النسخ لانه يدفع ما يظن دخوله وهذا
يرفع حكماً قد ثبت ولا شك ان الدفع أهون من الرفع (و) ايضاً (الخاص أقوى)
دلالة من العام لان الخاص اما نص فهو متيقن واما ظاهر فهو اقل احتمالاً
من العام لان المفروض انه اقل افراداً والمتيقن والاقول احتمالاً أقوى من
الظاهر المظنون الاكثر في الاحتمال واذا كان أقوى وجب انتفاء التعارض لان
الأقوى لا يعارضه الاضعف (و) ايضاً يجب بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ
(لان البناء واجب) على اربعة تقادير والنسخ (انما يجب) على تقدير (واحد يباين
ذلك) أيهما اما ان يتقارنا أو يتأخر احدهما بمدة لاتسع العمل بالتقدم منها أو بمدة
تسع العمل فهذه خمسة وجوه ولا وجه يقدر غيرها والبناء يجب على تقدير التقارن (٢)
وتقدم العام بمدة لاتسع العمل به (٣) وتأخره بمدة لاتسع العمل بالخاص وتأخره
بمدة تتسع لذلك ويجب القول بنسخ ما تناولاه على تقدير تأخر الخاص بمدة تتسع
للعمل بالعام لا غير ولا شك ان وقوع احد امور اربعة اغلب من وقوع واحد معين
فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنوناً (واستدل) فيما نحن فيه (بالاجماع)
استدل به ابو الحسين حيث قال ان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصصون اعم
الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ (واما الاخر) وهو كون الخاص المتأخر
عن وقت الحاجة الى العمل بالعام ناسخاً (فلا متناع البيان) المتأخر عن وقت الحاجة
(كماسياتي) بيانه ان شاء الله تعالى في فصل البيان، إحتج القائلون بالتعارض مع جهل
التاريخ بأنه يحتمل بطلان الخاص لجواز تأخر العام وعدم بطلانه لجواز تقدم العام
فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح، قلنا ذلك مبني على ان العام المتأخر ينسخ الخاص
التقدم وقد ابطالناه ولو سلم (٤) فاجرآ العام على عموميه يوجب الغناء

بيان ولا مبين وتخصيص ولا عموم وانه محال اه شرح غاية لابن جحاف (١) ان قيل قد
حصل التعبد الى وقت ورود العام فاذا كانت قد مضت مدة يمكن فيها العمل فهو النسخ الحقيقي
فينظر، الاصل بقاء التعبد ما لم يمنع مانع وابن الدليل على قصد التعبد الى وقت ورود العام
اه من خط قال فيه من خط السيد عبد الله بن جحاف رحمه الله تعالى (٢) في المجهول (٣) في المجهول
ايضاً وكذا نظائرهما اه (٤) لا يخفى ان الضمير المستتر في قوله ولو سلم عائد الى
عدم بطلان نسخ العام المتأخر للخاص المتقدم بما سبق والمعنى ولو سلم عدم بطلانه بالدليل

(قوله) وذلك بما لا اشكال

فيه ، ولا يقال قد حصل التعبد
بالخاص الى وقت ورود العام
فيكون العام ناسخاً للخاص كما في
تأخر الخاص بوقت يمكن فيه العمل
بالعام فان الخاص ناسخ لمقابلته من
الخاص لانا نقول قد اشار المؤلف
عليه السلام الى الفرق بصحة كون
العام قرينة التخصيص بخلاف
العام المتقدم اذ لم يثبت فيه ذلك فتأمل
(قوله) اما نص ، نحو اقل زيداً
المشرك (قوله) واما ظاهر نحو
لا تقتلوا اهل الذمة (قوله) واما
الآخر ، بكمس الخاء اي الآخر من
الاقسام التي اشار اليها المتن بقوله
ان تقارنا او تفارقا الخ والآخر هو
قوله فالخاص المتأخر ناسخ اذ قوله
لا العام اعراض بيان المفهوم الخاص
(قوله) لجواز تأخر العام فيكون
ناسخاً عندهم

(قوله) وكذا ايضاً مع تراخي

كلام المؤلف في التأخر بوقت
يتسع للعمل اه عن خط شيخه

الخاص (١) واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان أولى صوناً لكلام الحكيم عن
الالغاء (٢) احتج القائلون بأن العام المتأخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوده منها ما روي عن
ابن عباس أنه قال كنا (٣) نأخذ بالاحداث فالاحداث والعام المتأخر أحدث فوجب العمل
به ، ومنها أنها لفظان تعارضا وعلم تأخر أحدهما فوجب تسليط المتأخر على السابق
كما لو كان التأخر خاصاً ، ومنها أن اللفظ العام يجري في تناوله لأحد مادخل تحتها
مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحداً من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا
المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمراً وبكراً وخالداً ولو قال ذلك بعد
أن قال لا تقتلوا زيداً كان الثاني ناسخاً ، واجيب عن الاول بأنه قول صحابي فلا حجة
فيه ولو سلم خصص بالتساويين عموم ما وخصوصاً فأنهما المتعارضان حقيقة ، وعن
الثاني بالفرق بما تقدم من أن الخاص أقوى من العام فوجب تقديمه عليه وبأن عدم
تسليط (٤) الخاص المتأخر على العام المتقدم يستلزم الغاء الخاص بالكيفية بخلاف عدم
تسليط العام المتأخر فظهر الفرق ، وعن الثالث بالفرق بأن العام ظاهر والمفصل
نص ولهذا لو كان قوله لا تقتلوا زيداً المشرك مقارناً لقوله اقتلوا المشركين لخصه ولو
قارن المفصل لنقضه ، واعلم أنه حيث ما يكون التأخر ناسخاً للمتقدم يجب أن لا يؤخذ
بالتأخر على الإطلاق وإنما يؤخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر بالاحاد (٥) كما

(قوله) بأنه قول صحابي فلا حجة فيه ،
يقال قوله أنا كنا نأخذ بالاحداث
ظاهر في اخذ الجماعة فكان اجماعاً
ولهذا قال المؤلف عليه السلام ولو سلم
خص الخ (قوله) بالتساويين ، يعني
الذين لا يقبلان التخصيص جمعاً
بين الدليلين (قوله) وبأن عدم
تسليط الخاص المتأخر على العام
المتقدم ، هكذا في النسخ وقد وجد
تصحيح هذا اللفظ إلى لفظ آخر
وهو الخاص المتقدم على العام المتأخر
وهذا التصحيح لا وجه له لأن هذا
جواب عن قولهم في الوجه الثاني
كما لو كان التأخر خاصاً يعني فانه
ينسخ مقابله من العام المتقدم
فيكون حاصل الجواب أن الخاص
المتأخر بوقت يمكن فيه العمل لو
لم يسلب على العام المتقدم بأن ينسخ
مقابله منه لزم الغاء الخاص المتأخر
بالكيفية لأننا قد عملنا بالعام
وتركنا الخاص بخلاف عدم تسليط
العام المتأخر عن الخاص حيث لم
نقبل بنسخ العام له بل قلنا
بتخصيص الخاص للعام المتأخر
فانه لا يبطل العام بالكيفية لبقائه
معمولاً به فيما عدا الخاص ولا
الخاص لأننا قد عملنا به وذلك
ظاهر فالوجود في النسخ صحيح

(قوله) ولهذا قال المؤلف الخ ،
هو عطف لا اعتراض فتأمل اهـ
عن خط شيخه

السابق قلنا دليل آخر على بطلانه وهو أن إجراء العام الخ لأن الضمير عائد إلى أن العام المتأخر
ينسخ الخاص المتقدم إذ يصير المعنى ولو سلم أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم فإجراء العام
الخ ولا مدنى للاستدلال على خلاف ما قد سلم وحينئذ فكان الاظهر أن يقول وقد ابطالناه بنا
سبق وايضاً إجراء العام الخ والله اعلم اهـ ويحتمل أن المراد ولو سلم أن التأخر العام ينسخ
الخاص في العلوم تأخره فلا نسلمه في الجهول لأن إجراء العام على عموم الخ اهـ (*) يعني لو
سلم ابطال العام المتأخر للخاص المتقدم فهو لا يوجب التعارض الموجب للوقف اهـ (١) قال في
شرح الجوهرة بعد ذكر هذا الوجه ما لفظه فوالك انه يكون الغاء للخاص غير مسلم لانه قد
ثبت انه يجوز أن يكون متقدماً فيكون منسوخاً وقد اراده الله تعالى في الزمان المتقدم فهو أعم
من العام في الزمان وإن كان العام أعم منه في الاعيان اهـ (٢) أن قيل قد الغي من العام ما يوازي
الخاص وما تقدم من الجواب « عن هذا السؤال غير مسلم وقد يجاب بأن الملغى في العام غير
مراد فيه والله اعلم وايضاً فقد عمل بالعام الى وقت نسخها فلا الغاء إذ قد عمل بالدليلين فتأمل
هذا والله اعلم اهـ وايضاً فالخاص من مذهبه عادت بركاته أن الخاص معمول به في الوجوه الخمسة
تخصيصاً في أربعة ، التقدم مطلقاً ، والمقارنة والتأخر بوقت لا يتسع للعمل ، وناسخاً مع تأخره
بوقت يتسع للعمل فيعتبر فيه ما يعتبر في النسخ والله اعلم اهـ س « الكلام في الغاء المدلول
لأحد لفظي العام والخاص ويحقق اهـ من خط قال فيه من خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله
(٣) هو ظاهر في اخذ الجماعة بذلك فكان اجماعاً اهـ (٤) قوله تسليط الخاص
الخ تصليح هذه العبارة إلى الخاص المتقدم على العام المتأخر كما يوجد
في بعض النسخ بمغزل عن فهم المراد اهـ من خط السيد عبد الله بن علي الوزير رحمه الله تعالى (٥) فان

يجب ان شاء الله تعالى واما على الثاني (١) وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم من وجه (٢) وأخص من وجه فليس تخصيص أحدهما للعموم الآخر بأولى من العكس فيطلب الترجيح بينهما (٣) كأن يتضمن أحدهما حكماً شرعياً دون الآخر أو تشتهر روايته أو يعمل به الأكثر أو يكون محرماً والآخر غير محرّم أو يكون عموميه مقصوداً والآخر عموميه (٤) إتفاق أو نحو ذلك ، مثاله قوله ﷺ من بدل دينه فاقتلوه مع نهيته ﷺ عن قتل النساء فان الاول خاص بالمرتدين عام في النساء والرجال والثاني خاص بالنساء عام في الحرييات والمرتدات فعمل ابن عباس بعموم الثاني فنفع قتل المرتدات وعمل غيره بالاول فوجب قتلهن ، ولما كان المطلق والعام مشتركين في العموم الآن عموم الاول شمولي وعموم الآخر بدلي والمقيد بالنسبة الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض العام والخاص حسن ان يذكر في باب العموم والخصوص وترجم لهما بالفصل فقال **فصل** * ويلحق بهما المطلق والمقيد فالمطلق الدال على شائع في جنسه (٥) فقوله الدال أي اللفظ الدال والالف واللام

كانا قياسين جميعاً فقد تقدم للمؤلف في بحث السنة في آخر بحث أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم ان العمومين لا يتعارضان بل لا بد من تراخي أحدهما فينظر ان شاء الله تعالى اه (١) عطف على قوله وعلى الاول في صدر المسئلة اه (٢) قال في الورقات مانقظه وان كان كل واحد من الدليلين عاماً من وجه وخاصاً من وجه فيخص عموم كل واحد بخصوص الآخر قال الشارح ان امكن ذلك والا فيطلب الترجيح فيما تعارضا فيه مثال ما لم يمكن فيه ذلك حديث ابى داود وغيره اذا بلغ الماء قلتين فانه لا ينجس مع حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شيء الا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه فالاول خاص في المتغير عام في القلتين ودونهما فاذا جهنا بينهما خص عموم الاول بخصوص الثاني وهو التغير فيحكم بنجاسة القلتين بالتغير ويصير تقديره اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس الا بالتغير ويخص عموم الثاني بخصوص الاول وهو كونه قلتين فيحكم بان مادون القلتين ينجس وان لم يتغير وتقديره ظهور لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه اذا كان قلتين ومثال ما لا يمكن حديث ، من بدل دينه فاقتلوه رواه البخاري وانهي عن قتل النساء متفق عليه فالاول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثاني خاص بالنساء عام في الحرييات والمرتدات فتعارض في الارتدادات هل تقتل ام لا اه (٣) قال البرماوى في شرح القيمة قال ان دقيق العيد وكأن مرادهم بالترجيح الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو اه لكن صاحب المعتمد حكى عن بعضهم ان أحدهما اذا دخله تخصيص يجمع عليه كان أولى بالتخصيص وكذا اذا كان أحدهما مقصوداً بالعموم فانه مرجح على ما كان عموميه اتفاقاً اه (٤) أي غير مقصود للتكلم ولكن في كونه غير مقصود لعلام الغيوب محل نظر كما مر مثله في دلالة الاشارة اه والله اعلم (٥) قال العلامة السيد الحسن الجلال قدس الله روحه وأما زيادة في جنسه فدخل بالعكس لأن الافعال ليست شائعة في جنسها مع انها تكون مطلقة ومقيدة بزمان ومكان وحال فان جاء في قولنا جاء زيد مطلق في الزمنة والامكنة والاحوال وليس بشائع في جنسه لانه جزئي من الجيء يتعين فاعله ومع ذلك فهو يقيد بما

والله اعلم (قوله) عموم الاول ، لم
يرد الاول في هذه العبارة بل اراد
الاول في التأليف
(قوله) فقوله الدال الخ ، اي
اللفظ الدال يشتر بان الجنس هو
الالف واللام مع صلته وقوله
فالالف واللام بمنزلة الجنس صريح
في ان الجنس هو الالف واللام فقط
فلو اقتصر على قوله اي القلتين
لامكن توجيه قوله فالالف واللام
بمنزلة الجنس اي موصوف الالف
واللام وهو اللفظ فقط لا الموصول
مع صلته يؤيد هذا امر بوجه بالاحتراز
بمجموع الموصول والصلة حيث
قال وقوله الدال يحتز به عن

بغزلة الجنس وقوله الدال يحترز به عن الالفاظ المهمة وقوله على شائع في جنسه معناه أن يكون مدلول ذلك اللفظ حصّة محتملة لحصص كثيرة مما تسدرج تحت امر مشترك من غير تعيين (١) فتخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين اما شخصاً نحو زيد وانت وهذا وإما حقيقة نحو الرجل واسامة (٢) واما حصّة نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقاً نحو « أن الانسان لفي خسر » والرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وهو مناف للشيوع المذكور واما المعبود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق لصديق الحد عليه (والمقيد المخرج من شائع بوجه) من الوجوه (كرقبة مؤمنة) فانها وان كانت شائعة بين الرقاب المؤمنات فقد اخرجت من الشيع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فاذيل ذلك الشيع وقيد بالمؤمنة فكان مطلقاً من وجه مقيداً من وجه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو اللفظ الدال لاعلى شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات (٣) كلها وهذا لا يصدق على نحو رقبة مؤمنة لما فيها من الشيع (٤) وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شائع فيه وانما الاصطلاح هو الاول اعني اللفظ المخرج عن شائع بوجه من الوجوه (و) اذ عرفت معنى المطلق والمقيد، فاعلم ان (التقييد) للمطلق (كال تخصيص) (٥) للعام (فيما ذكر) فيه من متفق عليه

الالفاظ المهمة (قوله) محتملة
لحصص اي ممكنة الصديق على
حصص كثيرة من الحصص
المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ
(قوله) من متفق عليه، قيل
كتخصيص الكتاب به والسنة
المتواترة بها وتخصيص كل منها
بالآخر وفيه نظر لما عرفت من
الخلاف في جميع ذلك الا ان يريد
اتفاق الاكثر ذكره الشيخ
رحمه الله تعالى في شرحه

يبطل شيوعه في الازمنة والامكنة والاحوال كما تقيد النكرة بما يقلل شروعه في افرادها من وصف أو بدل وما يقال من أن الكلام في مطلق ومقيد يشبهان العام والخاص واطلاق الحكم وتقييده لا يشبهانها كلام من لا يدري أن وظيفة الاصولي البحث عن كل احوال الدليل مفردة ومركبة فاذا اهل شيئاً منها بطل اهليته للاجتهاد اه (*) قال في بعض حواشي شرح المحلي للجمع في بحث تعريف المطلق مالفظة قال صاحب خلاصة الماجد في اخبار مشايخ خراسان وما وراء النهر ان المطلق ثابت في الازهان دون الاعيان وحكمه حكم العام الي قيام التعيين اه (١) ربما يقال انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لأن المعارف قد خرجت بقوله حصّة محتملة الخ ويمكن الجواب بما افاده صاحب الجواهر من ان المعارف على انواع، بعضها متعين بالتعيين الشخصي كالاعلام والاشارات وبعضها متعين بالتعيين النوعي او الجنسي كاسماء الاجناس المعرفة باللام نحو الرجل واسامة فالمعارف المتعينة بالتعيين الشخصي قد خرجت بالتقيد الاول والمتعينة بالتعيينات النوعية او الجنسية لا تخرج بالتقيد الاول لعدم المناقاة وانما تخرج بالتقيد الثاني واليه الاشارة بقوله كل المعارف اه من حاشية السعد وجواهر التحقيق (٢) بناء على أن تعريف علم الماهية معنوي وهو خلاف ماحققة نجم الاثمة من انه لفظي والله اعلم اه وفي نظام الفصول للجلال تحقيق ذلك (٣) فعلى هذا لا واسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد اه سعد (٤) بناء على أن النفي في قوله لا شايع متوجه الى القيد والمقيد والافهو يصدق على رقبة مؤمنة انها دالة لا على شايع في جنسه بل على شايع في صفة اه (٥) فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة

ومختلف فيه ومختار ومزيف فعليك بالنظر والاعتبار ونقل ما هناك الى هذا الموضع ،

مسئلة (وهما) أي المطلق والمقيد (١) اذا وردا في كلام الشارع على

أربعة وجوه لأنها إما أن يتحد حكمهما أو لا يتحد وعلى التقديرين إما أن يتحد سببهما أو يختلف (إن اتحد (٢) سببهما) أي السبب الموجب لحكمهما في الكلام حذف مضاف (و) اتحد (حكمهما) نحو ان يقول إن ظاهرت فاعتق رقية ويقول في موضع آخر فاعتق رقية مؤمنة (٣) (فكالبناء) يعني أن الكلام هنا كاللحام في بناء العام على الخاص فيبنى المطلق (٤) على المقيد (٥) بشروطه من المقارنة أو المفارقة الى وقت العمل أو جهل التاريخ والا فالمقيد المتأخر ناسخ والخلاف هنا كاخلاف هنالك والاحتجاج كالا احتجاج الا ان البرماوي الشافعي نقل عن أبي حنيفة في هذا الموضع بناء المطلق على المقيد على أية حال والصحيح (٦) خلافه فان

والسنة بالسنة وبالكتاب وتقييدها بالقياس والمفهومين وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتقريره بخلاف مذهب الراوى وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح في الجميع اه شرح محلي للجمع (١) قال في الجمع وشرحه المحلي وان كانا اى المطلق والمقيد منفين يعنى غير مثبتين منفين او نهيين نحو لا يجوز عتق مكاتب كافر لا نعتق مكاتباً كافر آ فقابل المفهوم اى القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح يقيده به اى يقيد المطلق بالمقيد في ذلك وهي اى المسئلة حينئذ خاص وطام لعموم المطلق في سياق النفي ونافي المفهوم يلغى المقيد ويجرى المطلق على اطلاقه وان كان احدهما امراً والاخر نهياً نحو اعترق رقية لا نعتق رقية كافرة اعترق رقية مؤمنة لا نعتق رقية فالمطلق مقيد بضد الصفة في المقيد ليجتمعا فالماطلق في المثال الاول مقيد بالاثمان وفي الثاني بالكفر اه المراد نقله ، وأما اذا كانا موجبين فقد ذكر في الجمع مثل ما ذكره المؤلف عليه السلام هنا اه (٢) وكانا موجبين اه جمع (٣) قوله فاعتق رقية مؤمنة هذا مثالها مثبتين ومثالها منفين أن يقول في الظاهر مثلاً لا نعتق للمكاتب لا نعتق المكاتب الكافر من غير قصد الى الاستغراق كما في اشترى اللحم وقد مثل بأن يقول لا نعتق مكاتباً لا نعتق مكاتباً كافر فاعترض بانه من تخصيص العام لامن تقييد المطلق لأن مكاتباً نكرة في سياق النفي في صورتين ، واجيب بانه مناقضة في المثال وهذا كما يثابون للاطلاق والتقييد في السبب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكأنه مبني على أنه يعتبر الاطلاق والتقييد اولاً ثم سلط عليه ما يقيد العموم والمثال المطابق هو الاول فيعمل به اتفاقاً فلا يجوز عتق المكاتب اصلاً اه منقولة ، يتأمل في قوله اصلاً اذ لا يتأعجب من انه منقولة (٤) لكن شرط الماوردى والرويانى أن يكون المقيد معمولاً به نحو وان كنتم مرضى أو على سفر الآية فالمرض والسفر شرط في إباحة التيمم فما اذا لم يكن معمولاً به فلا يحمل عليه المطلق قطعاً كقوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فليس الخوف شرطاً في القصص واهمال الاصوليين هذا الشرط انما هو لوضوحه اه من بعض حواشي شرح المحلي على الجمع (٥) قال ابو زرعة في شرح الجمع يحمل هنا المطلق على المقيد جمعاً بين الدليلين ويكون المقيد بياناً للمطلق اى يبين انه المراد منه اه (٦) استظهره بكلام الفناى يدل على

(قوله) ومختلف فيه كتخصيص الكتاب بالسنة (قوله) وهما ان اتحد سببهما الخ ، ذكر في شرح المختصر ان التقييد يزيد على ما ذكر في التخصيص بهذه المسئلة ولم يتعرض المؤلف عليه السلام لما ذكره اعتماداً على ما ذكره السعد من ان هذه المسئلة ايضاً مما مر مثلها في التخصيص وهو ان الخاص اذا وافق العام في الحكم لا يخصه قال لما كن الحكم هاهنا مخالفاً لما هناك مع زيادة تفاصيل اوردتها (قوله) او المفارقة الى وقت العمل ، هكذا في النسخ والظاهر الى وقت لا يتسع للعمل (قوله) والا فالمقيد المتأخر لا المطلق في الاصح ناسخ على قياس

(قوله) مع زيادة تفاصيل اوردتها ، قلت يعنى انه هنا مع اتحاد السبب والحكم يحمل المطلق على المقيد بخلاف التخصيص كما عرفت انه لا تخصيص عندنا بموافق العام فالمراد ان لها نظيراً في التخصيص في الصورة لا في الحكم فاعرف ذلك موقفة ان شاء الله تعالى اه ح

ما تقدم (قوله) ساكت عن مناهة المقيد ﴿٣٤٢﴾ هذا في المثبتين واما في المنفيين فهما من باب العام والخاص (قوله) مع قراءة

ابن مسعود حيث قرأ متتابعات (قوله) ولهذا لم تعمل ، اي الحنفية (قوله) بقيدتين متضادتين ، كقضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله فعدة من ايام آخر وتقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين وتقيد صوم التمتع بالتفريق في قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة إذا رجعتم ففي هذا يجب اطلاقها لتضادها ويجري المطلق على ما عرفت في الاطلاق وليس تقيد به باحد القيدتين اولى من الآخر واما اذا كان احدا القيدتين اولى فانه يحمل عليه كسح اليد في التيمم فانه ورد مطلقا وغسل اليدين في الوضوء ورد مقيدا بالرافق وقطعها في المرفة ورد مقيدا بالكوع بالاجماع فيحمل المطلق في التيمم على المقيد في الوضوء لافي القطع للمرفة لان التيمم اقرب الى الوضوء لانه بدل عنه (قوله) وان اختلفا حكما وفيه قسمان اما ان

(قوله) كقضاء رمضان الحج ، هذا المثال نقله الحاشي من الفصول قال العلامة الجلال وهو فاحش لان صوم قضاء رمضان مقيد به كما ان كلا من صوم الظهار والقتل مقيد به فليس احدهما جنسا للآخر بل هي كلها انواع مطلق الصوم ، والمقيد شرطه ان يكون مما يصدق عليه المطلق كما عرفت وصوم رمضان لا يصدق عليه صوم الكفارة اح ولو فرض صحة ذلك فليس من متحد السبب الذي نحن بصدده اح حسن بل المثال الصحيح اعتق رقة مؤمنة اعتق رقة كافرة لان كلام الشارح في سياق متحدى الحكم والسبب الا ان يقتضي القياس فيدخل في مختلف السبب اح ح عن خط شيخه (قوله) ورد مقيدا بالكوع

العلامة الفناري صرح في فصول البدايع بان تأخر المقيد نسخ عند الحنفية وقال ان القول بانه ناسخ اولى من القول بان المخصص (١) المتأخر ناسخ لكونه رافعا لتمام ما به صحة استعمال المطلق والتخصيص انما يرفع بعض الثابت (٢) ثم ذكر انهم مع تقدم (٣) المقيد يوافقون في ان المطلق يحمل (٤) عليه ويفرقون بين تقدمه وتقدم الخاص بان المطلق المتأخر ساكت عن منافاة المقيد بخلاف العام المتأخر وينبغي ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقيد في غير السبب الموجب اما اذا كان فيه مثل ادوا (٥) عن كل حر وعبد (٦) ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا آخر والحق التعميم (٧) لثلا تبطل فائدة قيد المقيد ثم ان المثال المذكور ليس من باب تقيد المطلق وانما هو من باب تخصيص العام بفهوم الصفة وهو على اصلهم (٨) مستقيم لانهم لا يثبتون العمل بالفهوم ومن أمثلة المسئلة قوله تعالى «فصيام ثلاثة ايام» مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اما عندنا فامثل ما تقدم في تجويز تخصيص الكتاب بالسنة الاحادية واما عند الحنفية فلكون قراءة ابن مسعود مشهورة روي عن ابراهيم (٩) انه قال كنا نعلم قراءة عبد الله بن مسعود ونحن صبيان ولهذا لم تعمل بقراءة ابي بن كعب فعدة من ايام آخر متتابعات لانها لم تشتهر (١٠) ولم تظهر ظهور قراءة ابن مسعود ولا يذهب عليك انه يشترط في حمل المطلق على المقيد ان لا يكون مقيدا بقيدتين متضادتين والا طلب الترجيح بين القيدتين وحمل المطلق على الراجح ان امكن والا تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه (وان اختلفا حكما) نحو اكس تميميا واطعم تميميا

ان الصحيح خلاف ما نقل البرماوى وخلاف ما مضى له ايضا من قوله كالبناء وقوله والخلاف هنا كالحلاف هناك تضمنه رواية الموافقة على حمل المطلق على المقيد مع تأخر المطلق قال في الام اه كاتبه عبد الله بن علي الوزير (١) الظاهر ان يقول الخاص اه من نظر السيد ضياء الدين زيد بن محمد بن الحسن رحمه الله ليوافق ما تقدم في بناء العام على الخاص ولان المخصص من ثبت له التخصيص وقد فرضناه ناسخا فلا تخصيص به فافهم اه (٢) وهو الذي عارض فيه الامام اه (٣) في نسخ تقديم اه (٤) من حمل المطلق على المقيد قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ملك ذا رحم عتق عليه مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ملك ذا رحم محرم لاتحاد حكمهما قاله في حاشية الفصول اه (*) وكانه لهذا قال المحقق في شرح المختصر مشيرا الى خلافهم مالفظة وقيل ينسخ به ان آخر المقيد اه (٥) أي القطرة اه (٦) فالحكم الاداء والسبب كل حر وعبد وكل حر وعبد من المسلمين ، في حاشية السبب الموجب هو ما بعد عن كالحر والعبد في المثال والحكم الاداء اه (٧) أي يحمل المطلق على المقيد في السبب وغيره اه (٨) أي الحنفية اه (٩) النخعي اه (١٠) هذا ظاهر على مذهب الحنفية واما عند من يخص بالاحادي مطلقا فينظر اه سجولي

سياق متحدى الحكم والسبب الا ان يقتضي القياس فيدخل في مختلف السبب اح ح عن خط شيخه (قوله) ورد مقيدا بالكوع

عالمًا (لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً) وذلك لعدم المناقاة في الجمع بينهما سواء اختلف سببهما نحو تقييد صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف نحو تقييد صوم الظهار بما قبل المسيس (١) واطلاق اطعامه (٢) الا اذا استلزم حكم المطلق بالاقضاء (٣) امراً ينافيه حكم المقيد الا عند تقييده بضد قيده نحو اعتق عني رقبة مع لا تملكني (٤) رقبة كافر فانه يجب حينئذ تقييد المطلق حينئذ بضد قيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من حكى في مختلف الحكم متحد السبب الخلاف الاتي في مختلف السبب متحد الحكم وليس بذلك لان المشهور ما ذكرناه (و) ان اختلفا (سبباً) فقط لا حكماً فان حكم المختلفين حكماً تقدم بيانه وذلك كطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدهما بالايمان في كفارة القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين فالخيار أنه (يحمل) المطلق على المقيد (ان اقتضى القياس (٥) التقييد) بأن توجد بينهما علة جامعة مقتضية للاتفاق (٦) فيكون تقييداً للمطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس وبجبيء هنا

يختلف سببهما اولى وقد ذكرها المؤلف عليه السلام (قوله) بما قبل المسيس، خلاف مختار أهل المذهب في الفروع كذا نقل عن المؤلف عليه السلام (قوله) واطلاق اطعامه، اي الظهار ادنى كفارته (قوله) الا اذا استلزم حكم المطلق هذا مستثنى من قوله في المتن لم يحمل المطلق على المقيد (قوله) الا عند تقييده، اي المطلق هذا مستثنى من قوله ينافيه حكم المقيد وهو استثناء مفرغ ولعله صح في الاثبات لانه في معنى الذني فتأمل (قوله) لان المشهور ما ذكرناه، من دعوى الاتفاق

بالاجماع، قلت في دعوى الاجماع نظر اذ خلاف مالك مشهور انها تقطع من اصلها اح وغيره

يتأمل هذا (١) بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتاسفن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً اه (٢) خلاف مختار أهل المذهب في الفروع من انه يأثم ان وطئ فيه ويستأنف اه منه قال النجري في شرح الآيات في بحث كفارة اليمين عند قوله تحرير رقبة ماله فقهه قيدها مالك والشافعي بالايمان الخ كلامه فخذ اه (٣) أي بدلالة الاقتضاء اه (*) وجه الاقتضاء انه لا يصح العتق عن الأمر الا بعد تملك العتق فاقضى الأمر بالعتق ان يملك العتق تملكاً ضمناً وقد نهاه عن تملك الكافرة فتلازما في كون المأمور بعتقه والمأمور بملكه غير كافرة اه وفي شرح السبكي للمختصر وهذه الصورة كالمستثناة مما تقدم والحاصل انه لا يحمل احداً الحكيمن من المختلفين على الآخر الا في مثل هذه الصورة للضرورة لامن أجل أن المطلق فيها محمول على المقيد اه (٤) قوله مع لا تملكني رقبة فيه «نظر لان النهي لا يقتضي الفساد اه من شرح العصام لاسيد حسن الجلال رحمه الله تعالى «يقال هو يتضمن تقييد مطلق التوكيل بالشرأء أعني به الأمر الذي اقتضاه الأمر باعتاق الرقبة عنه فلا ينفذ شرأء الكافرة فلا يتم عتقها عنه اه ع على أن قوله لا يقتضي الفساد خلاف ما سبق للمؤلف فتأمل اه (٥) قال في شرح العصام للجلال لا يحمل احدهما على الآخر بغير جامع وبه أيضاً لتأديته الى النسخ بالقياس حيث يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتنال بمطلقه فيكون نسخاً والقياس لا يصلح ناسخاً اتفاقاً اه قال شيخنا اسيد صفي الدين حفظه الله وينظر في دعوى الاتفاق فسيأتى في النسخ ذكر الخلاف اه (٦) يؤخذ منه اشتراط ما يعتبر للقياس من كون الحكم معقول المعنى فلا يحمل اطلاق آية التيمم مسح الوجه واليدين على تقييد آية الوضوء بزيادة مسح الرأس وغسل الرجلين فلا يثبت مثله في التيمم حملاً على الوضوء ولا يحمل المطلق على المقيد قياساً مع قيام الفارق كما في آية عدة الوفاة وآية عدة الطلاق فان الاولى وهي قوله «والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشراً» لم تقيد بالدخول والثانية وهي قوله تعالى «والطلاق يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» قيدت بقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان يسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها» فلا تقييد عدة الموت بالدخول قياساً للفارق

ما تقدم هناك من الخلاف (وا) ن (لا) (١) يقتض القياس التقييد بأن لا توجد بينهما علة جامعة (فلا) يحمل المطلق على المقيّد لعدم الدليل على التقييد فوجب البقاء على ظاهر الإطلاق وهذا مذهب عامة أصحابنا والجمهور من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعي وأصحابه وقيل أنه يجب حمل المطلق على المقيّد مطلقاً (٢) وهو مروى عن الشافعي وبعض أصحابه قالوا لأن كلام الله تعالى في حكم الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيّد قال إمام الحرمين الجويني وهذا من فنون الهذيان فان قضيا الالفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة ، بعضها حكم التعلق والاختصاص وبعضها حكم الانقطاع فن ادعى تنزيل جبهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كلام الله تعالى النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغيرة فقد ادعى أمراً عظيماً وإطال في ذلك وقال ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيّد سواء وجد الجامع أو لم يوجد لأن أعمال الدليلين واجب ما يمكن فيجب اجراء المطلق على اطلاقه والمقيّد على تقييده فيما نحن فيه اذ لو حمل المطلق على المقيّد يلزم ابطال المطلق لأنه يدل على اجراء المقيّد وغير المقيّد فيبطل الامر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا تحدثت الحادثة كما في فصيام ثلاثة ايام مع قراءة متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيّد لبطل حكم المقيّد لاقتضائه وجوب التتابع واقتضاء المطلق جوازه فوجب جعل المقيّد بياناً للمطلق ، فلما اذا تم القياس رجع الى متعده الحكم والسبب لأنه يصير بمنزلة نص مقيّد للإطلاق

الباب الرابع

من المقصد الرابع

(في المجلد والمبين ، المجلد) في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجلد في مقابلة الفصل واصله من اجل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام يقال

وهو بقاء احكام الزوجية بعد الموت كأثرها منه وكونها تغسل بخلاف المطلقة البائن ولا يخفى على التأمل ان المثال الاول ليس من المطلق والمقيّد اه ابن ابي شريف رحمه الله (١) كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الآخر ولم نجد علة التقييد مشتركة بينهما حم كل منهما على ماورد عليه اه حاشية فصول ، أقول هذا على قول من لا يعتبر التتابع وأما على ما صدره في الازهار للمذهب من وجوب التتابع فلقرأة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات وهي كاخبار الآحاد في العمل بها خلافاً لأهل القول الاول فالقياس ليس معمولاً به رأساً اه من خط السيد عبد الله بن علي الوزير رحمه الله (٢) اي سواء اقتضى الالحاق ام لا اه

اجل الامر بمعنى ايمه وفي الاصطلاح (مادالته غير (١) واضحة) فقوله ما كالجنس
واعلم لم يقل لفظ ليعم القول والفعل (٢) فلا يطل ، عكس الحد بالفعل (٣) فانه قد
يكون مجملاً كقيام النبي ﷺ من الركعة الثانية من غير جالس للتشهد الاوسط
لتردده بين التعمد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لادلالته
على الجواز وقوله دلالاته يفيد أن له دلالة فيخرج الماهل اذ لا دلالة له وقوله غير
واضحة يخرج المبين لوضوح دلالاته (و) الجمل (قد يكون) اجماله (٤) (في مفرد)
أما (اصالة (٥) كعين على رأي) يعني أنه قد يكون في المشترك كالعين المترددة بالاصالة
بين المختلفين والقرء المتردد بين الضدين على رأي الثنائين بامتناع تعميم المشترك (و)
أما (اعلالاً كاختار) فانه متردد بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال (٦) وهو قلب
الياء الفاعل لتحركها وانفتاح ما قبلها فيهما ولو لا الاعلال لما كان مشتركاً بينهما (٧) لوجوب
كسر العين في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول (٨) ومن هذا القبيل قوله تعالى
لاتضار والدة بولدها سواء كان مرفوعاً على قراءة ابن كثير وإني عمرو ويعقوب
او مفتوحاً (٩) على قراءة الباقيين وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد لاحتمال الفاعل

(١) ينظر ما وجه عدوله عن عبارة المختصر ، في شرح ابن جيعاف ولم يقل ما لم تتضح دلالاته لأنه
يصدق على الماهل لأن قولنا دلالاته غير واضحة موجبة يلزم فيها وجود الموضوع فلا يصدق
على الماهل وقولنا لم تتضح دلالاته سالبة لا يلزم فيها وجوده اهـ (٢) والاشترك والتواطى اذا
اريد به واحد من افراده لا الحقيقة اهـ فصول بدائع (٣) قال النصور عبد الله بن حمزة مثل
ان يصوم او يصلي فان صومه او صلاته يحتتمل الوجوب والتدب فكان مجملات وهذا ثابت
في كل فعل اوترك لا يعلم وجهه اهـ حشية فصول (*) وكذا الترك واتقياس والتقرير ذكره
في الفصول وقال في المعيار مختصر الحاوي لا يكون الاجمال الا في القول والفعل فاما الاستنباطات
والتقارير فلا مدخل له فيها بحال فينظر في ذلك اهـ حشية فصول (٤) يجري في هذا التركيب
ما جرى في قول ابن الحاجب التقدير فيما تم ذكره الرضى تأمل اهـ (٥) أي بوضع اللغة اهـ
(٦) قال في جمع الجوامع ويفرق بينهما بحرف الجر تقول في اسم الفاعل مختار لكذا وفي اسم
المفعول مبتار من كذا اهـ (٧) أي في الاستعمال اهـ (٨) في نظام الفصول وهذا وهم مبني
على ما زعمه النحاة في ذلك والاقلم يرد عن العرب الا كذلك وهو معنى الوضع بالاصالة وان
أمكن تقدير الفرق قياساً على الصحيح اهـ (٩) وجه انقراء بالرفع انه جعله نفياً لانها وان
اتبعه ما قبله من قوله لا تكلف نفس الا وسعها وإيضاً فان النفي خبر والخبر قد يأتي في موضع
الامر نحو قوله تعالى والمطافات يترابن وقوله تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله
وكذلك هذا اني بلفظ الخبر ومعناه النهي وذلك شائع في كلام العرب ، ووجه انقراء بالفتح
انه جعل نهياً على ظاهر الخطاب فهو مجزوم لكن تفتح الراء لالتقاء الساكنين بسكونها وسكون
أول المشدد وخصها بالفتح دون الكسر لتكون حركتها موافقة لما قبلها وهو الالف ويقوى
حملة على النهي ان بعده امرأ في قوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك ، ووالدة يحتمل أن
تكون فاعلة وتضار بمعنى تفاعل اي لاتضار والدة بولدها فتطلب عليه ما ليس لها وتنتفع من

(قوله) لا تضار والدة بولدها ،
لاحتمال ان يكون للفاعل اي
لاتضار والدة زوجها بسبب ولدها
او لا يضار مولوده امرأته بسبب
ولده وان يكون للمفعول فهو نهي
ان يلحق بها الضرر من قبل
الزوج وعن ان يلحق بالزوج
الضرر من قبلها بسبب الولد
(قوله) سواء كان مرفوعاً بأن
يكون لاتضار خبراً وليس بنهي
(قوله) او مفتوحاً على ان لا للنهي
ويكون على لغة من فتح رد ولم
يرد كما ذلك معروف

(قوله) وان يكون للمفعول فهو
نهي الخ ، هذا لف ونشر غير
مرتب فتأمل اهـ عن خط شيخه
(قوله) ويكون على لغة من
فتح رد ، وهو الفصحى اهـ وفي
حاشية قلت والفتح في المجزوم
المضاعف فصيح كما هو معروف في
موضعه من التصريف اهـ

والمفعول فيها بواسطة الادغام (و) قد يكون اجماله (في التركيب) اما (في المركب) بجملة نحو قوله تعالى او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح (١) لتردد المركب من الصلة والموصول بين الزوج والولي (أو) في (الضمير) (٢) اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امر ان يصلح لكل واحد منهما كما يحكى عن ابن جريج أنه سئل عن علي وأبي بكر رضي الله عنهما أيهما أفضل فقال أقربهما اليه فقبل من هو فقال من بنته في بيته فاجمل فيهما (أو) في (الصفة) اذا وقعت في التركيب وتقدمها امر ان يصلح أن ترجع الى كل منهما نحو زيد طيب ماهر لتردد ماهر بين عوده الى طيب فتلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون المعنى أنه طيب وأنه ماهر (٣) (أو) في (الجاز) اذا وقع في التركيب وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على سواء كما في حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطأ عند المخالف (أو) في (التخصيص بمجهول) سواء كان متصلاً مثل قوله تعالى «احملت لكم بهيمة الانعام الا ما يتسلى عليكم» أو منفصلاً نحو انت يقول اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم (٤) (أو) في (غير ذلك) فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات (٥)

رضاع ولدها مضارة ويحتمل ان تكون مفعولة لما لم يسم فاعله وتضار بمعنى تفاعل ومعنى لا تضار والدة بولدها لانتمتع من ولدها من الرضاع وهي تأخذ مثل ما يأخذ غيرها ولا تمنع من نفقته وعلى ذلك يحمل ولا مولود له بولده فانه يحتمل الوجين جميعاً اه من الكشف المكي في القراءات بلفظه (١) قال السيد الحسن الجلال بعد قول صاحب الفصول ومركباً ومثله بأو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو سهو لكون الموصول من المفرد والقياس التمثيل بضربت سعدى سلمى لان قول النجاة يجب تقديم الفاعل لثلاثا بلبس لا يرفع اللبس في النسبة لانه مجرد استحصان لا نقل عن العرب اه نظام فصول (٢) وهم في جعل المذكورات اعنى الضمير والاشارة والوصف سبباً للاجمال وانما سببه تعدد الرجوع وصلاحيه الرجوع الى كل من المتعدد اه من نظام الفصول (*) ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه الشيخان وغيرهما لا تمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره لتردد ضمير جداره بين عوده الى الجدار أو الى الاحد وتردد الشافعي في المنع لذلك والجديد المنع الحديث خطبة الوداع لا يحل لامرء من مال أخيه الا ما اعطاه عن طيبة نفس رواه الحاكم ، روى خشبة بالافراد منوناً والاكثر بالجمع مضافاً اه طبرى قات هذا المنع فرع الحكم بتعين عود ضمير جداره الى الاحد والقرض ترده بين الجدار والاحد فتأمل والله اعلم اه منه (٣) فيجوز اذا ان تكون المهارة في غير الطب اه من شرح السيد صلاح على الفصول (٤) كذا قيل والظاهر انه مبين لان البعض يطلق على كل جزء منهم لكونه متواطئاً فيمكن الامتنال بان يقتل ما عدا ما يصدق عليه بعض الا ان يريد به بعضاً معيناً فيصير مجازاً لعدم تعيينه لفظاً فتأمل اه طبرى (٥) وان تعين الاول نظراً الى صدق التكلم به اذ حمله على الثاني يوجب كذبه اه محلي فان تعيينه ليس من حيث دلالة اللفظ الاصلية بل من حيث ان حمله على المعنى الثاني

(قوله) بين الزوج والولى ، لترده بين الاستقاط ان اريد الولى والزيادة ان اريد الزوج (قوله) فأجل فيهما اي في ضمير بنته وفي ضمير بيته لكن يقال تقدم قوله اقربهما اليه قرينة على ان المراد على كرم الله وجهه فلا اجمال الاهم الا ان يقال لم يرد قرب النسب بل قرب المنزلة او المراد مجرد التمثيل من غير ملاحظة القرينة (قوله) تردد اللفظ ، الظاهر ان المراد تردد مجموع اللفظ المركب اعنى الخمسة زوج لا الخمسة وحدها (قوله) جمع الاجزاء ، اي مجموع اجزائه زوج وفرد وهذا صادق ولو اريد مجموع الصفات اي يكون موصوفاً بالزوجية والفردية كان كاذباً

نحو الخمسة (١) زوج وفرد فان المعنى مختلف لصدقه على تقدير جمع الاجزاء دون جمع الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله تعالى « واحل لكم ما ورآء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين » فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به (٢) أوجب الاجمال الى غير ذلك وانما جعل الاجمال في الضمير وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك سواء فيه الاجمال قبل التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيها انما كان بسبب تعدد مرجعها ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر حقيقته وتعدد مجازه (٣)

مسألة

هذه المسئلة تشتمل على أشياء عدت في الجمل وليست منه فمنها انه (لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة) مما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى « احلت لكم بهيمة الانعام ، وحرمت عليكم امهاتكم » وقوله ﷺ « احل الذهب والحري لا نكاح امي وحرمت علي ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن أبي موسى وهو مذهب أصحابنا والاكثر من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي عن أبي حنيفة أنه مجمل ومثله قوله ﷺ (٤) (رفع عن امي الخطأ والنسيان) (٥) وما استكرهوا عليه وقد سبق في العموم تخريجهم وهو اختيار أصحابنا والجمهور وقال أبو الحسين وأبو عبد الله البصريان وبعض الحنفية باجماله ، انما قوله (لسبق) (٦) المقصود الى الفهم عرفا) يعني أن من استقرأ كلام العرب

(قوله) وكذا اللفظ ، اي اللفظ من حيث هو لا لفظ المجاز كما ذلك هو المراد في قوله سابقاً وامتنع حمل اللفظ وقد بين المؤلف عليه السلام وجه كون الاجمال في التركيب في هذه الثلاثة لا في غيرها وكانه اقتصر على ما ذكره السعد لمعرفة الوجه في غيرها بالمقايضة

يقتضى كذب الخبر فهو بيان لأن المراد احد معنييه ولا يخرج ذلك عن الاجمال من حيث دلالة الاصلية وقد قال ابو زرعة والبرماوى ان في هذا المثال من الجمل نظراً لا ينحى ولذا اسقطه البرماوى في نبذته ونظرها ، وجه النظر والله اعلم ان فردية مجموع الثلاثة لما كانت امراً بدهيهاً كان فهم ان المراد المعنى الآخر وهو مجموع الأجزاء حاصلات عقيب النطق والمعنى متضح فلا اجمال وانت اذا تأملت ما قررناه ظهر لك اندفاع النظر اه من حاشية ابن ابي شريف على الجمع (١) في الجمع الثلاثة زوج لكنه عدل عنه ههنا لأنه لما قال المحلى في بيانه للتردد بين اجزائها وصفاتها قال ابن ابي شريف في حاشيته فيه تجوز باطلاق الجمع على الاثنين لأن المراد ان اجزاء الثلاثة عددان زوج وفرد فالزوج الاثنان والفرد الراءد عليهما من حيث كونه ثالثاً ونزاد بالصفات صفتا الزوجية والفردية وحمل الصفتين معاً على جملة الثلاثة كذب اذ لا تتصف الثلاثة بهذا الاعتبار الا بالفردية اه كلامه (٢) أى الاحصان لأن له معاني مختلفة اه (٣) فلا يحصل تعدد المجازات واحتمالها الا في التركيب اه (٤) مما تقي فيه صفة والمراد لازم من لوازمها اه عضد (٥) اورد في الجمع هذا الحديث هنا مثلاً وقد جزم في مباحث العام بنهي العموم عنه فاعترض عليه ذلك وجمع البرماوى بينهما بأنه لا يلزم من تقي عموم ثبوت اجماله بدليل اتفائهما اذ ادل دليل على بعض المقدرات اه من حاشية على المحلى للجمع اه (٦) وقيل يحتمل على جميع ما يحتمله

ومارس الفاظهم واطلع على اعرفهم علم أن مرادهم في مثل ذلك إذا اطلقوه انما هو التحليل والتحرير للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في الماء كول والشرب في المشروب واللبس في اللبوس والوطء في الموطوء وان مرادهم في مثل رفع عن امتي الخطأ رفع المؤاخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم اني لا اؤاخذك به ولا اعاقبك (١) عليه ولا يتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم أن يكون حقيقة ثابتة اما بالوضع الاصلي أو بعرف الاستعمال ولا اجمال على شيء من التقديرين ، قالوا تحليل الاعيان وتحريرها محال أما أولا فلانها اجسام والاجسام غير مقدورة لنا وأما ثانياً فلانها موجودة ويجاد الموجود محال فثبت ان الامر والنهي والتحليل والتحرير تتناول افعالنا فيها وهي كثيرة فلا بد من اضرار واحد منها يكون متعلقاً للتحليل والتحرير واضرار الجميع غير جائز لان الاضرار خلاف الاصل لا يصار اليه الا للضرورة فوجب أن يقدر بقدر ما تندفع به الضرورة تقايلاً للاضرار المخالف فتعين اضرار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال وهكذا الكلام في رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع نفس الخطأ والنسيان وهو محال اوقوعها من الامة ضرورة فلا بد من اضرار شيء يكون متعلقاً بالرفع حذراً من التعطيل ولا سبيل الى اضرار جميع احكامهما لكثرة المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها فتعين اضرار البعض الى آخره ، والجواب لان سلم أن ذلك البعض غير متضح بل هو متضح لما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله (و) منها أنه لا اجمال في نحو قوله ﷺ (لا صلاة (٢) الا بوضوء) وقد تقدم

قال في البحر تحريم العين هو تحريم عام يتعلق بجميع الانتفاعات كتحريم الميتة اه وهذا هو الظاهر من احتجاج اصحابنا في الفروع قال التفتازاني في المطول تقدير التناول اولى من تقدير الاكل ايشمل شرب البانها فانهما يضاحران ولأنه يصدق على شرب البانها التناول بخلاف الاكل اه (*) فان قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضى انه مجمل وانه اقرب من تعميم التقدير ، قلنا ذلك على طريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم ان ليس المقدر امراً معيناً وهذا على طريق التحقيق واختيار كونه معيناً اه سعد «*» هذا منسوب الى الغزالي والرازي واختار في الفصول انه يحمل على جميع الاحكام وعزاه في شرح السيد عبدالرحمن جفاف الى اثبتنا عليهم السلام ويمكن ان يوجه على قول من يقول بعدم عموم المقتضى على ما هو مختار المصنف فيما مر بأنه قام الدليل على تقدير عام هو حكم الخطأ والنسيان فارفع الاجمال لذلك لاسبق انهم كما ذكر اه قد اندفع هذا بما في الحاشية المنسوبة الى سعد الدين التي قبل هذه (١) قد يقال انما فهم ذلك لان العبد لا يتعلق بجنايته على سيده من الاحكام الا العقاب دون الضمان ونحوه فلا يقاس عليه اه (٢) وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فالمراد ان في الفضلية

(قوله) فقالا انه ، خبر ان قوله فيما يأتي غير مجمل (قوله) مما يمكن ﴿٣٤٩﴾

انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة ،

كالصلاة بغير وضوء مثلاً فانه الصلاة تنتفي متى لم تحصل الصفة وهي كونها بوضوء (قوله) وفي مثل الاعمال بالنيات مما لا يمكن انتفاء الفعل ، وهو العمل اذ العمل كما سيأتي لم ينقله الشرع عن معناه الاصل بل يسمى عملاً وان لم توجد الصفة وهي كونه بنية لبقائه على معناه الاصل (قوله) لانه الاقرب الى نفى الذات ، لم يتقدم في المستن ما يعود اليه الضمير لان المراد كما سيذكره المؤلف عليه السلام ان مثل لاصلاة الا بوضوء الخ متعين في نفى الصحة دون اكمال لان ما لا يصح كالعدم فكان اقرب الى نفى الذات من نفى الكمال ولم يتقدم في المتن ذكر نفى الصحة وقد قيل انه عائد الى المقصود عرفاً ولا

(قوله) وقد قيل انه عائد الى المقصود الخ ، واقول ، يمكن ان يكون الضمير عائداً الى المقصود عرفاً والمقصود من العرف هنا هو المقصود من العرف المجازي كما دل عليه قول المصنف فيما سيأتي بل حملاً على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي واما قوله فيما سيأتي هذا اذا لم يثبت عرف الخ ، فالمراد به الحقيقة من عرف الشرع او اللغة غاية ما هنالك انه عاد الضمير الى المقصود عرفاً بمعنى عرف المجاز وهو في المعود اليه بمعنى عرف حقيقة اللغة فيكون استخداماً ولا ضمير فيه والله سبحانه اعلم اه لا سيده عبد الله الوزير ح

تخرجه (١) وقوله (لا عمل الا بنية) وهو طرف من حديث أخرجه الترمذي بالله أحمد بن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله ﷺ لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية ولا قول ولا عمل ولا بنية الا باصابة السنة وقد روي موقوفاً عن الحسن البصري بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول وعمل الا بنية ولا يصلح قول وعمل ونية الا بمتابعة السنة وروي موقوفاً أيضاً عن سعيد بن جبيرة وقوله ﷺ (الاعمال بالنيات) رواه الحاكم في الاربعين له من طريق مالك وأخرجه ابن حبان من وجه آخر في مواضع من صحيحه كما ذكر في الكتاب بحذف انما وجمع النيات ورواه البخاري أيضاً بحذف انما وافراد النية واما مع ذكر انما فلم يبق من اصحاب الكتب العتمدة من لم يخرجها سوى مالك فانه لم يخرجها في الموطأ ومداره على يحيى بن سعيد الانصاري ، وغير ذلك مما قصر فيه الفعل على أمر والمعلوم انه يوجد من دونه وهو مذهب الجمهور خلافاً لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفية ، وفصل السيد ابوطالب وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لاصلاة الا بوضوء لاصلاة الا بنية الكمال لانكاح الابولي لاصيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها مما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة غير مجمل وفي مثل الاعمال بالنيات مما لا يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة مجمل قال لان كلام الرسول ﷺ يجب حمله على معانيه الشرعية فظاهره اذا يقتضي نفى الصلاة الشرعية مع انتفاء الوضوء مثلاً وهو ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون الوضوء شرطاً يقتضي أن يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجازاً واما الثاني فمعلوم انه لا يخرج العمل عن كونه عملاً مع فقد النية فاعلمنا أن المراد أحكام العمل من الكمال والاجزاء ولا يخصص لاحدها فكان مجزئاً ، احتج الجمهور بقوله (لانه الاقرب الى نفى الذات) (٢) يعني انه

لأن وردت بصحة الصلاة في غير المسجد في حاشية الفصول قال ابن حجر في تلخيصه حديث لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد مشهور بين الناس وهو ضعيف ليس له اسناد ثابت أخرجه الدارقطني عن جابر وابي هريرة وفي الباب عن علي أيضاً وهو ضعيف أيضاً اه بالقطر (١) في مسألة ان الاستثناء من النفي اثبات اه (٢) لو زاد في المتن حمله على الصحة شرذاً قيل قوله لانه الاقرب الخ لاجل رجوع الضمير من لانه الى العمل كما في الفصول لكان اوضح نياً أراد وابتعد من الالباس والله اعلم اه (*) قد وجد في بعض الحواشي تفسير الضمير بالمقصود عرفاً وليس يستقيم اذ لو كان كذلك لم يحتاج الى تعليل عدم الاجمال في هذا بأنه اقرب الى نفى الذات لاستعمال تلك العلة الاولى ولأن الفرض في هذا انقسم انه مع انتفاء العرف واذا قيل المراد هنا عرف الاستعمال المجازي فالعرف العائد اليه الضمير هو غير هذا العرف اذ المراد بما

يستقيم ذلك لأن الكلام هنا مفروض مع انتفاء العرف كما سيصرح بذلك المؤلف عليه السلام حيث قال هذا إذا لم يثبت في مثله عرف أصلاً (قوله) بل حملاً على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي، فسر المؤلف عليه السلام العرف هنا بهذا لئلا يرد عليه ما يقال أنه سيأتي إن الكلام مفروض مع انتفاء العرف لقوله عليه السلام هذا إذا لم يثبت في مثله عرف أصلاً فامعنى هذا العرف أن لاجل دفع هذا الأيراد حملة المؤلف عليه السلام على

(٣٥٠)

يتعين من بين الأحكام التي يتوجه إليها النفي الحكم الأقرب إلى نفي ذات المنسفي يتعين من بين الأحكام التي يتوجه إليها النفي الحكم الأقرب إلى نفي ذات المنسفي ظاهراً وهو الصحة دون الكمال لأن الأصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف مالا كمال فيه فكان نفي الصحة أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهراً فيه فلا اجمال (و) هذا (ليس ترجيحاً في اللغة) وهي لا تثبت بالترجيح (بل حملاً على) ما هو (المتعارف) في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام ولذلك يقال هو كالعدم إذا كان بلا جدوى هذا أن لم يثبت في مثله عرف أصلاً فإن ثبت عرف شرعي في إطلاق الصلاة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كذا المعنى لأصالة صحيحة ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح فالنفي لها ممكن فلا تقدير فلا اجمال وإن ثبت عرف فيه لغوي وهو أن مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما فاد ولا طاعة إلا لله تعين فلا اجمال، وذهب القائلون بعموم المقتضى إلى أنه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع الأحكام التي يمكن تقديرها إلا ما منع منه الدليل قال السيد أبو طالب رحمه الله تعالى وهذا إنما يصح إذا كان هناك لفظ يشملها وهذا بناء منه على أن العموم خاصة للفظ وقد صرح به في غير موضع من كتابه (وقيل) أنه غير مجمل في (الشرعي) أي فيما نقله عرف الشرع إلى غير معناه الأصلي كالصلاة والصيام والنكاح، مجمل في غيره كالاعمال والأعمال (لأنه) يعني مثل لأصالة الأبو ذؤء لأصالة الأبقاحة الكتاب (فيه) أي في الشرع (ليبان شرط) كالوضوء فإنه شرط فيما يسمى صلاة شرعية (أو شطر) أي جزء من الشرعي كقباحة الكتاب فإنها ممن تمكنه القراءة جزء من الصلاة بخلاف نحو لأعمل الأبنية فإن النية ليست (١) شرطاً لما يسمى عملاً ولا جزءاً منه فإن فقدانها لا يخرج العمل

الشرعي والعرف اللغوي وأما حملة على العرف الأصولي فقد اعترض السعد بأنه لا معنى لمثل كلام الشارع على اصطلاح يحدث بعده ذكره في الحواشي (قوله) فلا تقدير فلا اجمال، عبارة شرح المختصر في تعيين فلا اجمال اه اذ التقدير حاصل وسيتمد المؤلف عليه السلام عبارة شرح المختصر في قوله فيما يأتي تعين فلا اجمال

(قوله) مجمل في غيره، أي في غير ما نقله كالاعمال والعمل لما سيأتي إن الشرع لم ينقل العمل إلى غير معناه الأصلي (قوله) لأنه فيه، أي في الشرع (قوله) لبيان شرط أو شطر، وإذا كان لبيان ذلك كان معنى لأصالة الأبو ذؤء لأصالة الأبقاحة الكتاب لأصالة صحيحة فليس بجمل (قوله) فإن النية ليست شرطاً لما يسمى عملاً، لما عرفت من أنه لا يخرج عن كونه عملاً مع فقد النية يعني وأما لو

(قوله) اذ التقدير حاصل عبارة المؤلف قوسمة فتأمل اه حبشي وفي حاشية الاصول ما في عبارة ابن الامام عليه السلام اذ المراد ان العرف صير الصحة

سبق عرف اللغة الأهم إلا أن يحمل الضير على الاستخدام اه يقال هو عائذ إلى مطلق المقصود من غير تقييد، بالعرف لاشراً ولا لغة اه (١) وقال الشيخ أحمد الرصاص المراد به العمل الشرعي يعني أن العمل الشرعي يقع بالنية وهو ضعيف لأنه يقال أن نفي الصفة التي هي النية لا يقتضى نفي العمل لقيام النقل فيه إلى الشرعي ووجه آخر من الضعف أنه فرق بين العمل الشرعي

من مسمى الصلاة بحيث لا تطلق على غير الصحيحة إلا مجازاً ولو أراد أنه مقدر كن إطلاقه عليه على جهة مجاز الحذف وهو صدر البحث السابق والله اعلم اه من خط السيد العلامة أحمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله (قوله) كان معنى لأصالة الخ، الظاهر أن مرادهم أنه إذا كان لبيان شرط أو شطر فيكون لنفي الحقيقة ولا تقدير كما ذكره الحبشي وقد صرح المؤلف بذلك في الجواب حيث قال ما ذكره مبني على أن الشرعي ليس إلا الصحيح تأمل والله اعلم اه السيد عبد الله بن محمد عن خط حفيد مؤلف الروض (قوله) من أنه لا يخرج عن كونه

قبل لاصلاة الابنية لا وضوء الابنية لكن مثل لاصلاة الابوضوء اذ النية شرط في الصلاة والوضوء بخلاف العمل فانه يسمى عملاً وان لم تصحبه نية ولهذا قال فان قدماها لا يخرج العمل الخ (قوله) لان الشرع لم ينقله ، اي لم ينقل العمل عن مسماه لغة الى غيره (قوله) فالقول بكونه مجازاً في غير الصحيح ، وهو ما انتهى شرط صحته كلوضوء مثلاً وهذا اشارة الى ما ذكره ابوطالب وابو الحسين فيما نقله المؤلف عليه السلام عنهما سابقاً حيث قال ويقتضى ان يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجاز (قوله) غير صحيح مقتضى هذا الجواب انه مجمل عند ابى طالب وابى الحسين في مثل لاصلاة ﴿ ٣٥١ ﴾ الابوضوء وليس كذلك اذ قد نقل

المؤلف عليه السلام عنهما انه ليس بتجمل فيما يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل تلك الصفة وذلك بان تكون الصفة شرطاً او شرطاً ومقتضى الجواب ايضاً انه ليس بمجاز على المختار وقد سبق ان المراد نفي الصحة وانه اقرب المجازين الى الحقيقة المتعسرة ويمكن الجواب عن هذا بان هذا الجواب على جهة المنع وان لم يكن مختاراً عند المانع (قوله) الاصل في اللغة ذلك ، اي التعميم

عملاً الخ ، اذ لم ينقله الشرع اه (قوله) مقتضى هذا الجواب الخ ، وقوله ثانياً ومقتضى الجواب ايضاً وقوله وقد سبق الخ ، غير صحيح فتأمل والله اعلم اه ح عن خط شيخه وقول المؤلف انه اقرب المجازين لاينا في ما هنا اذ ما نعدم صحة كونه مجازاً مرسل وما سبق مجاز الحذف فتأمل اه من خط حفيد مؤلف الروض قال اه

عن كونه عملاً لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصل وهذا مذهب الامام ابى طالب وابى الحسين البصري وأتباعهما الذي أشرنا اليه سابقاً ، والجواب أن ما ذكره مبني على أن الشرعي ليس الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعي هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا لانه يقال صلاة صحيحة وصلاة فاسدة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقول بكونه مجازاً في غير الصحيح (١) غير صحيح (وقيل) أنه في هذه الصورة المتقدم ذكرها (بجمل للاستواء) يعني أنه قد امتنع حمل اللفظ على حقيقته فلا بد من تقدير أمر يتوجه النفي اليه كالأجزاء والكمال ولا يجوز اضرار الكل لانه خلاف الاصل ولادليل على خصوصية واحد منها فكانت مستوية فثبت الاجمال (وهو ممنوع) يعني لا نسلم استواءها في التقدير بل نفي الصحة راجع بما ذكرنا من أنه اقرب الى نفي الذات (و) منها أنه (لا) أجمال (في) امسحوا برؤوسكم من قوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين » عند أصحابنا والمالكية والشافعية خلافاً للجمهور من الخفية اما عند أصحابنا والمالكية والقاضي أبي بكر من الشافعية وابن جني فذلك (لظهور التعميم) لان الرأس حقيقة في الكل والباء اما للاصاق (٢) اوصلة وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعية ففهم من قال أن الاصل في اللغة ذلك ولكنه قد طرأ عرف في أن مثله يفيد الصاق المسح اما

والعقل ولا فرق بينهما لان في الاعمال العقلية ما لا يقع الا بنية كالاحسان والشكر وغيرها اه من شرح الجوهرة للرصاص لابن حميد المحلى (١) ان قيل فيلزم الاشتراك والمجازاكثر فيحمل عليه وعلاقته الصورة والا لزم الخروج من عهدة الامر لكونه قد اتى بحقيقة ما طلب منه ولذا قالوا يحمل على نفي الصحة لانه اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقي فتأمل اه قال في حاشية بعد هذا ينظر اه (٢) فالظاهر وجوب التعميم لما يسمى رأساً وفي هذا نظر لان ليس كونها

السيد عبد الله بن محمد (قوله) قد سبق ان المراد الخ ، ذلك غير هذا فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) وان لم يكن مختاراً عند المانع ، ينظر فانه وان اقتضى الجواب انه ليس بمجاز فهو صحيح باعتبار اختلاف الاطلاق نفيًا وإثباتاً فانه عند الاثبات يقال صلاة لاصلاة المعينة والحالة المخصوصة صحيحة كانت ام لا ولما تمذر نفي الحقيقة حمل على المجاز عند الجمهور وابو طالب لما قال ان الحقيقة الشرعية معتبرة في مساهة الصحة امكن عنده نفي الذات فلا مجاز واجيب عنه من جهة الجمهور بما يقتضى اثبات الحقيقة في جميع الاطلاقات مدليل التبادر الذي هو علامة الحقيقة هكذا ينبغي تحقيقه اه من خط سيدي احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

بكل الرأس أو ببعضه أي بعض كان وهذا ما أشار إليه بقوله (أو مطلق المسح) يعني أنه ظاهر إما في الكل أن لم يثبت عرف بخلافه كما قاله الأولون أو في المطلق الصادق على الكل أو البعض أن ثبت فيه عرف (١) كما قاله هؤلاء ، والجواب أن القول بالعرف دعوى من غير دليل ، واحتجاجهم في ثبوته بأن قول القائل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بأنه إن أريد لا يفيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل يفيد تعميم أقل ما يسمى يداً وإن أريد لا يفيد تعميم المنديل فغير المتنازع فيه لأنه ممسوح به لا ممسوح والقصود من الآلة مقدار ما يتوسل به ونظيره اليد في مسئلتنا ونحن لانوجب مسح الرأس بجميع أجزائها ومنهم من اعتمد على إفادة الباء للتبويض إذا دخلت على المتعدي (٢) وجوابه أنه لم يثبت (٣) عن أهل اللغة مجيئها للتبويض مع أن فيه الترادف مع من والاشتراك مع الالتصاق وكلاهما خلاف الأصل ، إحتج الحنفية بأنه متردد بين الجميع والبعض لأنه يحتملها على السواء فكان مجازاً وقد بينه عليه الصلاة والسلام فسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجباً ، (و) اجيب بأن (التردد ممنوع) يعني لانسلم ذلك لما ذكرناه من أنه إن لم يثبت عرف ناقل فهو ظاهر في الجميع وإن ثبت كان ظاهراً في المطلق من غير تقييد بتقدير وبين صاحب فصولهم الاجمال بوجه آخر ، حاصله أنما دخل الباء عليه لا يراد استيعابه عرفاً إما الآلة فلان المراد منها مقدار ما يتوسل به وإما غيرها فلان دخول الباء يجعله شبيهاً بها اذهي حرفها ولما لم يقتض وضع الآلة استيعابها عادة اكتفي بالاكتر الحاكى لكل حكماً (٤)

(قوله) إذا دخلت على المتعدي ، وإن دخلت على اللازم كانت للتعدية (قوله) مع أن فيه الترادف مع من ، يعني أنه يلزم في التبويض أن تكون الباء مرادفة لمن وإن تكون مشتركة مع الالتصاق أي يلزم مع القول بأنها للالتصاق أن تكون مشتركة بين التبويض والالتصاق (قوله) اذهي ، أي الباء حرفها أي حرف الآلة لأنه يستعان بالآلة والباء للاستعانة (قوله) اكتفي ، أي اكتفي في الآلة بالاكثر أي باستيعاب الأكثر منها (قوله) الحاكى ، أي المشابه يعني أن الاكثر لقربه من الكل يحكم عليه بحكم الكل فقوله حكماً منتصب على الظرفية

للاصاق اقتضى وجوب التعميم لأن الباء في قول القائل مررت بالدار ولا يجب أن يكون المرور ملصقاً بجميع الدار وكذلك كل ملصق وملصق به ليس يجب أن يكون التصاق كل واحد منهما بالآخر من جميع جهاته بل إذا لاصقه من جهة قيل هو ملصق به وقال النحاة أن الباء في هذه زائدة وإن المعنى امسحوا رؤوسكم فإذا كان كذلك وجب تعميم المسح بالرأس من تعليق الفقيه محمد بن خايقة على الجوهرة للرصاص ، وفي السكشاف المراد الصاق المسح بالرأس ومسح بعضه واستوعبه كلاهما ملصق للمسح برأسه اه قال السعد وإما دليل الحنفية على أنه مجمل في حق المقدار فهو أن الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل إلى محله فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت الرأس بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية فيقتضى ممسوحة بعض الرأس وليس المراد أقل ما يطلق عليه اسم البعض لحصوله في ضمن غسل الوجه فيكون مجازاً لاحتمال السدس والثالث والرابع وغيرها اه من حاشيته على شرح المختصر (١) ولهذا يحصل ناقل ما يطلق عليه الاسم اه وعلى كلا المذهبين لإجمال لوضوح الدلالة اه (٢) أي على مفعول المتعدي اه (٣) بل اثبتة الاصمعي والقراسي والقتيباني وابن مالك قيل والسكوفيون وجعلوا منه عبناً يشرب بها عباد الله ذكره في المعنى اه وابن الامام تبع ابن الحاجب في ذلك (٤) تمييز من نسبة الحاكى الى ضميره اه من خط المولى ضياء الدين

(قوله) أي اكتفي في الآلة ، في حاشية في الشبيه وهو الاظهر اه ح (قوله) ورد هذا التفسير الخ ، يحقق هذا ان شاء الله تعالى اه ح عن خط شيخه

(قوله) فعرض عن هذا : اي الاكتفاء بالاكثر (قوله) التبعيض داخل عرض وقوله لا مطلقاً ، اي لا مطلق التبعيض بحيث يراد اي بعض كان بل مقدراً بكونه الاكثر وهو محتمل فصار مجازاً قلت وقد نمرت هذه العبارة بان المراد انه اكتفى في التشبيه بالآلة باستيعاب الاكثر من المشبه وان المراد بقوله فعرض عن هذا اي عن التشبيه بالآلة ورد ﴿ ٣٥٣ ﴾ هذا التفسير بان الاكتفاء بالاكثر

فعرض عن هذا التبعيض لا مطلقاً (١) بل مقدراً فصار مجازاً ، وقد يجاب عنه أن دخول الباء على غير الآلة يجعله شبيهاً بها ثم أنه يستلزم أن تكون الباء مجازاً في الآية والمجاز خلاف الاصل مع أنه لا قائل به (و) منها أنه (لا) اجمال (في آية السرقة) وهي قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وفقاً للجمهور وذلك (لظهور اليد في الشكل) لانها اسم لجملة العضو الى المنكب لصحة بعض اليد على مادونه قطعاً قال السيد المؤيد بالله قدس الله روحه واسم اليد يتناول الكف مع الذراع الى الابط والمنكب وقال القاضي زيد بن محمد البيهقي في الشرح وهذا العضو يتناول الاسم الى المنكب ويدل على ذلك أن الصحابة فهموه لما نزلت آية التيمم فتييموا الى المنكب كما روي عن عمار ولهذا ذهب الخوارج الى وجوب قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع مجازاً قام الدليل على ارادته وهو فعله عليه السلام والاجماع (و) ظهور (القطع في الابانة) للشيء عما كان متصلاً به لكونه حقيقة فيه قطعاً ، وذهب بعض أصحابنا (٢) والحنفية الى اجمالها (و) الوجه (استواء الشكل والبعض) في اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع أو الى المرفق أو الى المنكب (و) استواء (الابانة والشق) في القطع لانه أيضاً يطلق عليهما فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه قوله تعالى « وقطعن أيديهن » فجاء الاجمال ، والجواب أنه (ممنوع) اذ لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهراً في احدهما واما مع الظهور فلا وقد بينا أن اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة (٣) وجواب آخر وهو أنه قد ثبت كونها حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف (٤) وهما في البعض والشق دائران بين المجاز والاشتراك ، والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك (و) منها أن اصول أصحابنا تقتضي أنه (لا) اجمال (فيما يطلق لمعنى) واحد (تارة ولمعنيين) اثنين (اخرى) اطلاقاً على السواء لقولهم بعموم المشترك فيكون ظاهراً في الجميع وهذا ما أراد بقوله (لظهوره فيها)

وفي حاشية سيلان ظرف اه (١) في نسخة بعد هذا اذ لو كان مطلقاً فلا اجمال اه (٢) في نسخة من أصحابنا اه (٣) فتكون الآلة بالنسبة الى اليد من باب تأويل الظاهر وبالنسبة الى القطع من استعمال اللفظ في الظاهر وسيأتي في شرح قوله في الظاهر بعض هذا اه (٤) أي بين من قال انه غير مجمل ومن قال انه مجمل اذ قد اتفق الفريقان على انها حقيقة فيهما واما اختلافهما في

أي سواء كان المعنى الواحد احد المعنيين الآخرين او غيرها وسيأتي في تفصيل السبكي اختياره لوجوب العمل فيما اذا كان المعنى الواحد احد المعنيين الآخرين (قوله) لقولهم بعموم المشترك ، فبادره تخصيص هذا البحث بالمشترك اللفظي (قوله) لظهوره فيها اي في المعاني

والحيض فقط والمعنى الثالث اطلاقه عليها معاً (قوله) لافيهما اي لانه ظاهر في المعنيين فقط وقوله تكثيراً للمائدة علة لظهوره في المعنيين (قوله) فكان الافيد ، يعنى الاكثر فائدة وكان حقه ان يتوصل اليه بأكثر او نحوه (قوله) فكان جعله من الاكثر هو الاظهر ، فان قيل فيكون ظاهراً في المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف ما اختاره المؤلف عليه السلام من ظهوره فيها قلنا قد اشار الى جواب هذا بقوله فيتساقطان اي الاستدلال بان ما يفيد معنيين اكثر والاستدلال بان الالفاظ المفيدة معنى واحداً اغلب واذا تساقطا بقي ما ذكره المؤلف عليه السلام من ظهوره فيها سالماً (قوله) وبه نقول اشارة الى ما اختاره المؤلف عليه السلام سابقاً في مسألة اطلاق المشترك على السكل حيث قال وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك حقيقة في السكل من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد وهذا عندي ارجح (قوله) اما ان تعقد لنفسها هذا مثال للمعنى الواحد وقوله واما بان تعقد لنفسها او تأذن هذا مثال لارادة المعنيين لسكن العطف بأولاً يناسب ذلك (قوله) وجب العمل ، جواب قوله ان كان ذلك المعنى الخ (قوله) بينهما قدر مشترك ، لعله اراد مطلق العقد (قوله) بين المعنى ، وهو الوطء والمعنيين العقد لنفسه

لافيهما) كما قاله البعض (١) (تكثيراً للفائدة) يعني ان ما يفيد معنيين اكثر فائدة مما يفيد معنى واحداً فكان الافيد اظهر ، واجيب بأن ذلك باطل (٢) (لانه ترجيح) في اللغة بكثرة النائدة وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بأن الالفاظ المفيدة معنى واحداً اغلب واكثر مما يفيد معنيين وخصوصاً في كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر فيتساقطان (٣) (وقيل) أنه (يجل) وهو مذهب الجمهور وبه نقول (٤) (وقد سبق) الكلام فيه في صدر الكتاب والقاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي في هذه المسئلة تفصيل حسن وهو انه ان كان ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين الذين يستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى ومثل بحديث مسلم الثيب أحق بنفسها من وليها إما أن تعقد لنفسها واما بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به في ذلك المعنى جزماً لوجوده في الاستعمالين فهو مراد قطعاً ولهذا قال بعقدها لنفسها ابو حنيفة مطلقاً وبعض الشافعية اذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم ، وان لم يكن ذلك المعنى احدها ومثل بحديث مسلم المحرم لا ينكح ولا ينكح بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه ان حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يوطأ ولا يوطى (٥) أي لا يمكن غيره من وطئه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح الاجمال لتردده بين المعنى والمعنيين (و) منها انه (لا) اجمال (فيما له محملان لغوي (٦) وشرعي) مثاله الطواف

أن اليد في السكل والبعض وكذا التقطع في الابانة والشق سواء كما هو مذهب الاول وان اليد ظاهر في السكل فقط والتقطع في الابانة كذلك كما هو مذهب الثاني اه (١) الأمدى اه (٢) قال العضد الجواب انه اثبات اللغة وهو كونه حقيقة لمعنيين بالترجيح بكثرة الفائدة حينئذ وانه باطل اه (٣) فان قيل فيكون ظاهراً في احد الاسمين اعنى المعنى الواحد وهذا يستلزم خلاف المقدر وبقاء الاجمال ، قلنا المراد أن ما ذكرتم اقتضى الظهور في المعنيين وما ذكرنا في المعنى الواحد فيتساقطان ويبقى الاجمال وعدم الظهور اه سعد (٤) لنا أن كونه لهما مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى الجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملاً اه عضد قوله في احدهما أى احد المذكورين الاذن هما المعنى الواحد والمعنيان الاثنان اه سعد (٥) قال ابن ابي شريف بكسر الطاء والمعنى الواحد استفاد هو الوطء الذى هو وصف للمحرم فعلا او تمكيتاً والمعنيان هما عقده النكاح لنفسه وعقده لغيره والمقدر المشترك بينهما مطلق المقدر اه (٦) أى حكم يتعلق باللغة ويستفاد من الاثنى مثل تسمية الطواف بالصلاة وتسمية الاثنى بالجماعة والآخر امر شرعي أى حكم يتعلق بالشرع ويستفاد من الشارع مثل اشتراط الطهارة في الطواف وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين ولهذا قال محملان ولم يقل معنيان بخلاف المسئلة الآتية فانها في اللفظ الذى يكون

بالبيت (١) صلاة أخرجه الترمذي عن طاوس عن ابن عباس والنسائي عن طاوس عن رجل مرفوعاً ورواه النسائي من طريق أخرى عن طاوس عن ابن عمر موقوفاً فإنه يحتمل أنه يسمى صلاة لغة وأنه كالصلاة في اشتراط الطهارة ، مثال آخر الاثنان فافوقهما جماعة رواد ابن ماجه عن ابى موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعاه وفي الطريقتين مقال فانه يحتمل تسمية الاثنتين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة بالاثنتين فنزل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجعلاً عند الجمهور بل يحتمل على الحمل الشرعي (لان الشارع معرف الاحكام) الشرعية لا الموضوعات اللغوية يعني ان ذلك صار عرفاً للشارع لأنه بعث له لالتعريف الموضوعات اللغوية فكأن قرينة موضحة للمراد فلا اجمال وقال الغزالي وتبعه الامام يحيى بن حمزة رضوان الله عليه انه يحمل لانه صالح لها ولم تتضح افادته لاحدهما لعدم الدليل فرضاً ، (٢) والجواب انا لانسلم عدم اتضاح افادته لحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته عدم الاتضاح بدليل خاص فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقاً (و) منها انه (لا) اجمال (فيما له مسميان كذلك) يعني لغوياً وشرعياً بل هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور من غير تفرقة بين النهي وغيره لقضاء عرف الشرع بظهوره فيه للقطع بان اطلاق المستعمل ظاهر في متعارفه فلا يسمع تمسكهم بصلوحة لها بعد وضوح اتضاحه (و) في المسئلة اقوال اخر ، احدها (الاجمال (٣) مطلقاً) وهو اختيار القاضي ابى بكر الباقلاني قال الغزالي ولعل هذا تفريع منه على مذهب من يثبت الاسامى الشرعية (٤) والا فهو منكر لها (و) ثانياً

له معنى وضع اللفظ له لغة ومعنى آخر وضع اللفظ له شرعاً فيتين الفرق بين المسئلتين اه سعد والله اعلم (١) الا ان الله اباح فيه الكلام وهو حديث جيد رواه الترمذي والنسائي وابو يعلى الموصلي وابن حبان والحاكم وصححه اه شرح السبكي على المختصر (٢) اى لان القروض صلاحيتها للحمل اللغوي والحمل الشرعي ولا مرجح لاحدهما على الآخر لعدم الدليل اه (*) قال الامام يحيى في المعيار بعد ذكر معنى هذا وأما ثانياً فلانه عليه السلام لم يثبت عنه انه لا ينطق بالاسم اللغوي ولا بالحكم العقلي فاذا كان الامر كما قلناه جاز ان يخاطبنا بالحكم العقلي وبالاسم اللغوي فلهذا كان اللفظ مفيداً لها اه (٣) اى في الاثبات والنهي محتجاً بما يأتي من أنه صالح لها ولم يتضح وهو معنى الاجمال والجواب مامر من أنه متضح بما ذكرنا من المعروف فان قيل ان هذا الخلاف فرع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية والباقلاني ينكرها فكيف يقول بالاجمال فيه مع أنه ليس عنده الا معنى واحد لغوي كما تقدم قلنا اشار المؤلف صاحب الفصول الى الجواب بقوله تقريباً على الحقيقة الشرعية يعني أنه لم يقل ذلك على انه مذهب له حتى يناقض مذهبه في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بل انما قاله تقريباً على مذهب ائمتنا الذين يثبتونها اه من شرح الشيخ لطف الله على الفصول مع تغيير وحذف يسيرين (٤) أى الحقائق

ولغيره (قوله) وفي الطريقتين مقال * اما الاولى ففيها الرابع بن بدر بن عمرو المعروف بغليبه وقد اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه وأما الثانية ففيها عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي وهو مستروك ذكره المؤلف عليه السلام

ذلك ، وعبارة شرح الجمع مثل عبارة المؤلف اه عن خط شيخه (قوله) وأما الثانية ففيها الخ ، وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده متمكناً فيه أيضاً اه من خط السيد احمد بن الحسن اسحق (قوله) وهو متروك ، لكن في الباب عن النس بن عمير عند البغوي في معجمه وعن عبد الله بن عمرو عند الدارقطني في افراده وعن ابى امامة عند الطبراني في الاوسط وفي لفظ احمد عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه رأى رجلاً يصلي وحده فقال الا رجل يتصدق على هذا فيصل معه فقام رجل فصلى معه فقال هذان جماعة وعن ابى هريرة وآخرين فاستقر به ورود هذا الحديث في الجملة اه من شرح السيد صلاح على الفصول ح

(قوله) جاز الامساك من غيرنية ، لانه ليس بصيام شرعي (قوله) قالوا جميعاً ، اي قال اهل الاقوال الثلاثة فالتأويل المجموع والمقول مجموع التمسكات الثلاثة آخرها قوله فبقي مجزئاً او لغوياً فصح اسناد القول بالمجموع الى مجموعهم واما باعتبار التفصيل فلكل واحد مقول مخالف لمقول الآخر فلا يصح اسناد متمسك كل واحد الى مجموعهم ولا اسناد مجموع التمسكات الى كل واحد من القائلين (قوله) فهو عند الاول ، وهو القائيل بالاجمال مطلقاً ظاهر العبارة ان قوله فهو عند الاول من مقول القول ولا انتظام له اذ يكون المعنى قالوا فهو عند الاول صالح لها وقس على هذا قوله عند الثاني وعند الثالث فلو قال قالوا جميعاً ما كان له مسميان كذلك فانه يصالح لها وهذا عند الاول وانه يستوى المسمى الشرعي وغيره نهياً وهذا عند الثاني وانه يتعذر جملة في النهي على الشرعي وهذا عند الثالث بناء منه على النهي الخ لكان اولي المنتظم الجميع في دخوله ﴿٣٥٦﴾ تحت القول ويسلم من عطف الفعل على الاسم والله اعلم (قوله) بدليل

الاجمال ان وقع (في النهي) (١) وهو مذهب الغزالي (و) نالها انه لا اجمال فيه مطلقاً لكنه يجب جملة في غير النهي للشرعي ويجب (جملة فيه) أي في النهي (للفروي) يعني انه ظاهر في الاثبات للشرعي وفي النهي للفروي وهذا مذهب الامدي فهذه اقوال ثلاثة مغايرة لما ذهب اليه الجمهور مثاله في الاثبات مارواه مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم من شيء فقلنا لا فقال اني اذاً لصائم فان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهياً وان حمل على الفروي (٢) لم يدل ومثاله في النهي نهية عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي جاز الامساك من غير نية وان حمل على الفروي لم يجز (قالوا) جميعاً ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول (صالح لها) جميعاً ولم يتضح في احدها فكان مجزئاً (و) عند الثاني انه (استوى الشرعي وغيره نهياً) بناء على ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صحة التصريح بها فيكون شرعياً والفساد كذلك (٣) فيكون لغوياً فيبقى حينئذ مجزئاً واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه (٤) وعند الثالث انه تعذر جملة في النهي على الشرعي بناء على ان النهي يستلزم فساد النهي عنه فلا يكون النهي عنه

صحة التصريح بها ، الظاهر ان الضمير عائد الى الصحة وفيه ان الصحة لا تطلق على النهي عنه اذ لا يقال صلاة الحائض صحيحة ونحو ذلك بل قد يطلق على ما نهى عنه الامر خارج على قول والمراد التعميم ، اذا عرفت هذا فالمدكور من الاستدلال للقائل بان النهي لا يدل على الفساد او يدل على الصحة هو انه قد اطلق الصلاة ونحوها على النهي عنه كدعي الصلاة ونحوه والمراد الصلاة الشرعية والشرعية هي الصحيحة وقد اعتمد المؤلف عليه السلام هذا في الجواب الآتي حيث قال بل ما يسميه الشارع بالشرع من غير نظر الى صحة او فساد فلو قال المؤلف ههنا بدليل صحة إطلاق الصلاة على النهي عنه كدعي الصلاة فيكون شرعياً وهو الصحيح لكان اولي لما ذكرناه

الشرعية اه (١) دون الاثبات اه فصول (٢) وهو الامساك مع بعده لا قرينة على ارادة الشرعي لتقدم السؤال عن الطعام اه (٣) يعني انه محتمل للفساد بدليل صحة اطلاق الفساد على النهي عنه فيقال صلاة الحائض فاسدة اه (٤) لقضاء عرف الشرع فذهب الغزالي والامدي يشاركان المختار في جانب الاثبات وانما يفارقانه في النهي ثم انهما يفتقران في النهي

وليطابق الجواب الآتي والله اعلم (قوله) وللفساد كذلك ، أي محتمل للفساد كذلك أي بدليل صحة إطلاق الفساد على النهي عنه فيقال صلاة الحائض فاسدة (قوله) لما اسلفناه ، أي لدليل المختار وهو أنه ظاهر في معنى الشرعي لقضاء عرف الشرع بظهوره فيه (قوله) وعند الثالث وهو الامدي

(قوله) فلو قال قالوا جميعاً الخ ، عبارة المؤلف مستقيمة على طريقة قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً او نصارى فتأمل اه ح من خط شيخه والظرف اعني عند الاول ونحوه فاصل بين المبتدأ وخبره وهو جاز اه حسن بن يحيى (قوله) وقد اعتمد المؤلف هذا في الجواب الخ ، حيث اجاب على قولهم ان الصلاة هي الصحيحة اه ح عن خط شيخه

الا لغويًا للزوم صحة الشرعي بخلاف ما إذا وقع في الاثبات فإنه ظاهر في الشرعي لما تقدم وهذا ما أراد بقوله (أو تعذر للزوم صحته) (١) وقوله (فبقي بجملاً أو لغويًا) من تنمة ما تمسك به الغزالي والآمدي على طريقة اللف والنشر المرتب (ورد) ما ذكره (بمنع الصلوح والاستواء والزموم) يعني لانسلم أنه صالح لهما (٢) لما تقدم ولا أنهم مستويان في النهي أو يتعذر الشرعي فيه للزوم صحته لأن الشرعي ليس هو الصحيح شرعاً بل ما يسميه الشارع به من الهيئات (٣) من غير نظر الى صحة أو فساد (٤) والالزم في قوله عنه فإذا اقبلت الخبيضة فدعي الصلاة أن يكون بجملاً (٥) بين الصلاة والدعاء أو ظاهراً في الدعاء وهو باطل للقطع بأنه ظاهر في معناه الشرعي والاجماع منعقد على أنها غير ممنوعة عن الدعاء فصل في البيان والمبين ، ولما كانت البيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها والدلالة تتوقف على الدليل المرشد الى المطلوب وهو العلم أو الظن الحاصل منه لاجرم كان (البيان يقال تارة) أي يطلق تارة (على الفعل) أي فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتسكيم واشتقاقه من بان اذا ظهر (٦) أو انفصل (و) اخرى على (الدليل) (٧) لكونه تحصل به التبيين (و) نالته على (المدلول) لكونه متعلقاً للتبيين ولاجل ذلك اختلف في تعريفه فاختلفت الخفية المعنى الاول ووافقهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية فقال أنه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما أورد عليه من البيان الابتدائي

بأنه عند الغزالي بجملاً وعند الآمدي ظاهر في اللغوي اه شرح فصول للشيخ لطف الله (١) لفظ المنهاج للإمام المهدي عليه السلام احتج الغزالي بأنه في النهي يتعذر المعنى الشرعي فتردد الفهم في قصد الناهي بينه وبين المعنى اللغوي مثاله اذا قال دعي الصلاة فيتردد الذهن بين نهيه عن الصلاة الشرعية أو اللغوية لأننا اذا علقنا النهي بالمعنى الشرعي حيث شذ لزمت صحته من النهي فضغفت اماردة تعاق قصد الناهي به فتردد الذهن بينه وبين اللغوي فلم يالجمال مع النهي خاصة دون الاثبات اه (٢) كما ذكره الباقلاني ولا انهما مستويان كما ذكره الغزالي (٣) الخصوصية حيث يقول هذه صلاة صحيحة وهذه صلاة فاسدة اه شرح فصول للشيخ لطف الله (٤) فلو كان معناه الصحيح كما هو رأى الغزالي والاستواء ايضاً كما هو رأى الآمدي لم الخ اه شرح سبكي على المختصر وقد اشار ابن الامام الى هذا بقوله أن يكون بجملاً بين الصلاة والدعاء او ظاهراً في الدعاء فان الاول ناظر الى مذهب الغزالي والثاني ناظر الى مذهب الآمدي فليتأمل اه من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق رحمه الله تعالى (٥) لتعذر حملها على الشرعي حيث شذ لتعذر صحتها وتعذر حملها على اللغوي لأن الدعاء غير منهبي عنه اه منتهى السؤل والامل (٦) وهو الغالب كما قال تعالى علمه البيان أي اظهار ما في الضمير بالمنطق العرب عنه «ثم ان علينا بيانه» وقال عليه الصلاة والسلام ان من البيان لسحراً اه من فصول البدايع (٧) بناء على أن البيان مصدر بمعنى الفاعل كما في اصبغ مأوؤكم غوراً وهو اصطلاح الاصوليين ، وقوله وثالثة على المدلول أي على ما حصل بالدليل من الوضوح وهذا هو المعنى المصدري وان

(قوله) للزوم صحة الشرعي :

أي لو كان المراد مثلاً في دعي الصلاة الشرعي لم صحته لأن الشرعي ما وافق أمر الشارع وكل ما وافق أمر الشارع فهو صحيح هكذا ذكره السعد (قوله) لما تقدم ، أي الدليل المختار وقد عرفته (قوله) أو تعذر ، أي المعنى الشرعي فهو عطف على استوى وقوله للزوم صحته أي النهي عنه لو اريد المعنى الشرعي (قوله) فقي بجملاً ، هذا من تنمة متمسك الغزالي فهو متفرع على قوله استوى الشرعي وغيره نهياً وقوله اولغويًا * هذا تنمة ما تمسك به الآمدي فهو متفرع على قوله او تعذر وهذا معنى قوله عليه السلام على طريق اللف والنشر المرتب (قوله) لما تقدم من دليل المختار وقد عرفته (قوله) وهو اي المطلوب (قوله) الحاصل منه ، أي من الدليل (قوله) على الفعل فيكون بمعنى الدلالة وهو المعنى الاول (قوله) وما اورد مبتدأ خبره مناقشة واهية والمورد للاول القاضي وللثاني الجويني (قوله) الابتدائي يعني من غير تقدم اشكال فهو بيان وليس تنمة اخراج من حيز الاشكال

ومجازية لفظ الحيز (١) في الموضوعين مناقشة واهية لأن مقتضى اخراج الشيء عرفاً تجويزه لا وقوعه نحو ضيق في الركبة ويجوز التجويز في الحدود اذا اشهر المجاز ، وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والاكثر من الشافعية والمعتزلة كابي علي وابي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم أنه هو الدليل نظراً الى المعنى الثاني وقال أبي عبد الله البصري هو العلم عن الدليل (٢) نظراً الى الثالث (والمبين (٣) خلاف الجمل) فهو ما دلالة واضحة (و) كما انقسم الجمل الى المفرد والركب فكذلك مقابله المبين قد (يقع في مفرد و) في (مركب ابتداء) يعني غير مسبوق بالاجمال كالسواء والارض في المفرد والله بكل شيء عليم في المركب اذا قيلت ابتداء (و) قد يقع (مسبوقاً بالاجمال) وهو ظاهر (و) قد يقع (في الفعل) (٤) اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور ، خلافاً لشرذمة (٥) ومثله الترك والتقرير كترك التشهد الاول بعد فعله أو تقرير تاركه فانه يكون بياناً لكونه غير واجب وذلك (ليبان الصلاة والحج به) فانه عليه السلام بينهما به لحديث الصحيحين صلوا كما رأيتموني أصلي ولحديث مسلم لتأخذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتى هذه وفي رواية النسائي يأياها الناس خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا ، وبالمجمل فبيان الصلاة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل أدل كما جاء في الحديث (٦) ليس الخبر كالمعاينة (٧) رواه احمد في مسنده باسناد

(قوله) نحو ضيق في الركبة ، نزل تجويز كون فيها واسعا منزلة الواقع فامر بتغيير فيها من السمة المتوجهة الى الضيق هكذا نقله في الجواهر عن صاحب المفتاح (قوله) والمبين خلاف الجمل ، وقد تقدم حد الجمل بما دلالة غير واضحة فيكون المبين ما دلالة واضحة كما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) وفي الفعل لبيان الصلاة الخ ، استدلل المؤلف عليه السلام على كون الفعل مبيناً في نفسه بانه بين الصلاة والحج فاذا بين غيره كان مبيناً في نفسه فجعل ذلك مسألة واحدة وشارح المختصر جعل كونه تبين به الصلاة والحج مسألة أخرى مستقلة حيث قال مسألة الفعل يقع بياناً وما فعله المؤلف أولى كما لا يخفى

كان في العبارة تسامح لأن مدلول الدليل ليس هو الوضوح نفسه وإنما الوضوح لازم للدلول ووصفه اه من شرح الجلال (١) فانه حقيقة في الجوهر دون غيره اه سبكي وقال الازهرى الحيز يفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة التحتية المكسورة وبالزاي المكنان واستعماله في التعريف مجاز يصان التعريف عنه اه بلفظه ، وفي العضد والتجويز في الحدود لا يجوز اه (٢) قلنا البيان بيان علم به السامع فأقر ، أولم يعلم فأصر ، اذ لو كان علماً لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مبيناً لكل وقد قيل «لثنين للناس ما زل اليهم اه فصول» كذا قيل ووجدته في فصول البدائع (٣) وهو المحكم وهو اما نص او ظاهر اه (٤) في حاشية هنا سقط في المتن يظهر من مراجعة المختصر وشرحه والاصل هكذا ، وفي الفعل وقد يقع بياناً لبيان الصلاة الخ اه ويحتمل ما أشار اليه المحشى من أن المؤلف استدلل على كون الفعل مبيناً في نفسه لانه بين به الصلاة والحج فاذا بين غيره كان مبيناً في نفسه وجعل ذلك مسألة واحدة وشارح المختصر جعلها مسألة أخرى اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٥) كالذائق وغيره قال الفعل لا يظهر له فكيف يبين غيره ، قلنا لا بد من امر يعرف به كونه بياناً كسبائى فالبيان هو الفعل وذلك الامر دليل عليه ، قال الفعل يطول الخ شبهته وجوابها اه شرح فصول الشيخ لطف الله (٦) رد على العضد حيث جعله مثلاً سائراً وتوجيه الحديث بيان لقول السعد انه مروى في الحديث ولم يزد على ذلك اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٧) قال الجلال الاستدلال بهذا المثل مجرد مغالطة اذ معنى المثل ان علمك بالمشاهد نفسه اقوى

صحيح والطبراني في الاوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في
الاوسط (١) عن أنس والخطيب في تاريخه عن أبي هريرة رفعوه وقوله
(ولا يستلزم التأخر دون القول لانه أطول لنعيمها) (٢) اشارة الى شبهة المخالف وجوابها
أما تقرير الشبهة فبان زمان الفعل أطول من زمان القول فالبيان به يوجب تأخير البيان
مع امكانه بما هو افضى اليه وهو القول وذلك غير جائز ، وأما تقرير الجواب فبان
لانسلم أن زمان الفعل أطول من زمان القول فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين
بالقول لاستدعي زماناً أطول مما تصلى فيه الركعتان بكثير ولو سلم فلانسلم استلزامه
التأخير لان التأخير هو أن لا يشرع فيه عقيب الامكان (٣) لامتداد الفعل كمن قال
لغلامه ادخل البصرة فسار عشرة أيام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرأ بل
مبادراً ممثلاً بالفوز ولو سلم فلا نسلم أن تأخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه
غير جائز على الاطلاق انما ذلك حيث لا غرض في التأخير اما مع وجود غرض في
التأخير كسلوك أقوى البيانين (٤) فيما نحن فيه فلا (٥)

(قوله) لنعيمها ، أي منع استلزام
التأخر ومنع طول الفعل (قوله)
مع امكانه ، أي البيان (قوله)
بما هو افضى ، أي اقرب افضاء
أي اتصالاً اليه وكان الأولى
التوصل الى قوله افضى باقرب
ونحوه كما لا يخفى وعبارة شرح
المختصر مع امكان تعجيله أي
البيان

من علمك بالخبر به نفسه والنزاع انما هو في دلالة المشاهدة على غيره فان أحد المعنيين عن
الآخر اه (١) وزاد فيه فان الله تعالى اخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق
الالواح فلما طين ذلك التي الالواح وقد صار هذا القول مثلاً اه شرح تحرير لبادي شاه
(٢) علة لعدم استلزام التأخر اه منه (٣) يعني لا اذا شرع عقيب الامكان فانما الفعل هو الذي
يستدعي زماناً ومثله لا يعد تأخيراً كمن قال لغلامه الخ اه عضد باكثر اللفظ (٤) وهو الفعل
لكونه ادل كما مر اه عضد (٥) في النسخة من المتن التي قرئت على المؤلف مسألة حذف
ههنا جميعها وذكرها في الشرح في آخر المسئلة الثانية فلننتقلها بلفظها ونشرحها قال عليه السلام

(مسئلة)

اعلم أن الجميل يكفي في بيانه ادنى ولو مرجوحاً اذ لا تعارض وأما
الظاهر من العام والمطلق فانه (يجوز مساواة بيان الظاهر له) أي للظاهر وهو قول الكرخي
وعتار المؤلف وقال ابن الحاجب ونقله العضد عن الأكثر انه يجب أن يكون البيان أقوى من
البين الظاهر لنا انا انما حكمنا بجواز المساواة (للاعمال) أي لاعمال الدليلين اذ لو لم نعتبر بيان
المساوى لزم الغاء الدليلين فلا ينهض ما استدلل به ابن الحاجب والعضد حيث قالنا لما انه
لا يجوز بالمساوى فانه يلزم التحكم فليس احدهما مع تساويهما أولى بالابطال من الآخر قلنا بل
اعمالهما أولى من ابطالهما (والقول بجواب) اعمال (الأقوى) لا المساوى (يبتله) أي يبطل
اعمال الدليلين (و) قال ابو الحسين يجوز بيان الظاهر بالادنى ، قلنا القول (بجواز) اعتبار
(الادنى يبطل الراجح) وذلك لا يجوز لانه يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وانه باطل ، بيانه
العام اذا بين والمطلق اذا قيد بما ليس دلالة على المخرج منهما كدلالة العام والمطلق
في القوة فقد اتى دلالة العام عليه وهو أقوى بدلالة المخرج عنه وهو اضعف اه عن
خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ولم نجد للمؤلف عليه السلام شرحاً على
هذه المسئلة فيما رأيناه من الشروح ، وقد أشار الى هذا البحث بقوله آخر الباب
وههنا خلاف الخ وقد شرحها ايضاً ابن جحاف في شرحه على الغاية اطلعنا عليه وتركناه

(قوله) ومنع طول الفصل ، الظاهر
ان يقال اطولية الفعل اه من
خط السيد عبد الله الوزير رحمه الله

(قوله) يتعين غير الراجح للبيان قال الشيخ العلامة رحمه الله في شرح الفصول تنصيص هذا الخلاف بحالة الجمل هو ظاهر كلام ابن الحاجب وصرح به الآمدي على ما نقله عنه الأسنوي لكن الحكم بامتناع كون المرجوح مؤكداً وجعل لزوم ذلك دالة للحكم بالتقدم يقتضي ان من قال بهذا قال المرجوح هو البيان مع العلم بتقدم الراجح أيضاً (قوله) وهما أي الفعل والقول وهو مبتدأ خبره قوله يختلف فيها وقوله وهما مختلفان حال ولعله يكون ﴿ ٣٦٠ ﴾

مسئلة

(إذا ورد بعد الجمل (١) قول وفعل) يصلح كل منهما للبيان

فهما اما متفقان كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافاً واحداً وامر بطواف واحد، او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بواحد وعلى انهما (متفقان) اما ان يعلم المتقدم منهما اولاً ان علم (فالتقدم للبيان) لحصوله به قولاً واحداً (٢) (وان جهل) المتقدم منهما (فاحدهما) هو البيان (٣) عند الجمهور وهو الاول في نفس الامر والثاني كالتأكيد (٤) لحصول المقصود دونه سواء كان راجحاً او مساوياً او مرجوحاً (قيل) الامر كذلك مع التساوي والا وجب ان (يتعين غير الراجح) للبيان حكماً بتقدمه وتأخر الراجح والى هذا ذهب الآمدي وذلك (لامتناع التأكيده) أي بالمرجوح لو قدر متأخراً لان الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة (قلنا) ماذا كرموه من امتناع التأكيده بالمرجوح (ممنوع في) المؤكد (المستقل) كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتأكيد فان الثانية وان كانت اصنف من الاولى لو استقلت فلها بانضمامها اليها تقيدها تأكيداً وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات (٥) نحو جاءني القوم كلهم (و) هما وهما (مختلفان) يختلف فيهما (قيل المتقدم) من القول والفعل هو البيان لان الجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بياناً وجب القضاء بكونه هو البيان وهذا مذهب ابي الحسين البصري واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من اصحابنا، قالوا ويكون المتأخر منهما ناسخاً لحكم البيان المتقدم ومبيناً للمجمل واورد عليه بان نسخ المبين نسخ المبين لكونهما كالشيء الواحد لا اتحاد فاندتهما فلو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخاً للمجمل مبيناً للمراد منه وهو تهافت وان يكون الجمل مبيناً لمكان النسخ اذ لا يرد الا على مبين، وبجمل المكان البيان وهو تناقض، واجيب بتمتع كون

قول والمراد مختلف فيما هو المراد منهما ولو قال المؤلف على انهما مختلفان قيل المتقدم الخ حصلت المقابلة لقوله سابقاً وعلى انهما متفقان ولكن اخبر (قوله) وان يكون الجمل مبيناً، على صيغة المفعول وقوله لمكان النسخ علة له وقوله اذ لا يرد، أي النسخ علة لهذه العلة (قوله) وبجمل عطف على مبيناً وقوله لمكان البيان، أي بالثاني علة لكونه بجمل (قوله) واجيب بتمتع كون نسخ المبين الخ، قد اشتمل الايراد على امرين، الاول لزوم كون الثاني ناسخاً للمجمل مبيناً للمراد منه، الثاني كون الجمل مبيناً لمكان النسخ وبجمل لمكان البيان وقد اكتفى المؤلف عليه السلام بجواب واحد عنهما واما الشيخ رحمه الله تعالى فقد اجاب عن الاول باننا لانسلم ان نسخ البيان نسخ للمبين وان كانت فائدتها واحدة لان البيان بيان لصفة الفعل وحكمه وكيفيته والمبين هو المختص بذلك وقد يؤخذ الشيء عارياً عن بيانه ويخاطب به مع الجهل ببيانه فدل على ان احدهما قد ثبت وهو الجمل

استغناء بالحرر هنا اه (١) فان علم وجودها دفعة فكلها بيان ذكره في الفصول (٢) لعله عند القائلين بأنه يبين بالفعل اه (٣) من غير تعيين اه شرح ججاف (٤) في صورتين يعني صورتين علم المتقدم وجهه اه (٥) عبارة السبكي في شرحه على المختصر وثلاث لازم كون المؤكد

من غير بيان وقد يزول البيان مع بقاء الجمل على اجماله فلم يصح ما ذكره وعن الثاني بانه يمكن ان يكون شيء يقتصر الى البيان من جهتين وان يكون الجمل مجملًا بالنظر الى وصفين للفعل فتكون المصاحبة في اداء الفعل في وقت على احد الوصفين وفي ادائه على الوصف الاخر ويرد الامر بذلك وليس فيه بيان احد الوصفين فينتقل الى بيانين في الوقتين فاذا فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الفعل على صفة في وقت كان فعله بياناً للجمل بالنظر الى الوصف الثاني الذي يؤدي عليه الفعل في الوقت المتأخر ونسخاً

الموصف الاول الذي قد تغيرت المصلحة في اداء الفعل عليه وكذلك ﴿٣٦١﴾ الفعل اذا تأخر وتقدم القول قال

نسخ المبين نسخ المبين لجواز ان يكون للمجمل احوال واوصاف يبين ببعض منها تارة وبعض آخر اخرى، بيان ذلك ان المصلحة قد تكون في اداء الفعل وقتاً على وصف وفي ادائه وقتاً آخر على وصف آخر فيكون الثاني ناسخاً للموصف الاول وكل واحد منهما مبيناً للمجمل باعتبار، وردبانا تقطع بعد ورود البيان ان ليس المراد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو القول كما يحكي هذا كله (ان علم) المتقدم من القول والفعل (والا فالقول او الترجيح) يعني ان القائلين بان المتقدم هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام في منظومته ان القول هو المبين لان الفعل لا يكون بياناً بنفسه بل لابد معه من قول يضامه مثل صلوا وخذوا او قرينة تدل على ذلك بخلاف القول (١) فكان اولى وقال السيد ابراهيم بن محمد في فصوله والشيخ احمد في جوهرته انه يجب الترجيح بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من العلق (٢) والاختصاص بالمجمل ما اوجب التسوية بينهما فلا يحكم لاحدهما بالبيان الا بطريق ترجحه فان اتنى المرجح فالوقف، (والختار) ان المبين هو (القول) سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور (لجمع) (٣) بين الدليلين بان يجعل الفعل على التنب (٤) او اخصوصيه بخلاف ما اذا جعل المبين هو الفعل فان علم تقدمه صار منسوخاً بالقول كما تقدم (٥) وان جهل المتقدم لم الغاء القول (٦) او نسخه والمصير الى ذلك مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا للضرورة ولا يذهب عليك انه يجب ان يكون التأخر من القول والفعل غير متأخر عن وقت الحاجة الى البيان لما يحكي من امتناع تأخر البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة

قوى في المبررات نحو جاء في (١) والدال بنفسه أقوى من الدال بغيره فان قيل قد سبق أن الفعل أقوى في البيان، قلنا التحقيق ان القول أقوى في الدلالة على الحكم والفعل ادل على الكيفية فعمله للصلاة ادل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة واما استفادة وجوبها أو نهيها أو غيرها فالقول أقوى وأوضح لصراحته اه من بعض حواشي شرح المحلى (٢) في نسخة العلامة اه (٣) قال الجلال ان لم يثبت خذوا عني مناسككم والا تمارض القولان اه اذا كان الزاد بالمناسك في الحديث العبادات كما فسرهما المؤلف في التخصيص بالفعل فاندفع هذا الكلام اظهر من أن يظهر اذ تكون العبادات مخصصة بهذا الامر اه منقولة بلفظها (٤) التنب حيث امر بطواف واحد وطواف طوافين والخصوصية به عكس ذلك وهو حيث امر بطوافين وطاف مرة والله اعلم اه (٥) انما حيث قال قلوا ويكون التأخر منهما ناسخاً اه (٦) ان تأخر او نسخه ان تقدم اه

الامام المهدي عليه السلام في هذا الفن (قوله) بان يحمل الفعل على التنب، اي على التنب له صلى الله عليه واله وسلم كذا في شرح المختصر وقوله او اخصوصية اي واجب عليه وهو مما اختص به ذكره في ترحح المختصر (قوله) بخلاف ما اذا جعل المبين بالسكسر (قوله) او نسخه، اي القول بيانه (قوله) فاذا امر بطواف الخ،

فيما اذا كان كل واحد منهما محتملاً للبيان ولا احتمال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يتعين للنسخ سواء كان قولاً أو فعلاً قولاً واحداً الا عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ،

مسئلة

و (لا) يجوز أن يتأخر البيان (١) عن وقت الحاجة (من المكلف الى البيان وهو وقت التجيز (٢) وهو قول عامة المسلمين (٣) الا من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فانه عندهم جائز واقع (و) اختلفوا في التأخير (اليه) أي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة (قيل بالجواز مطلقاً) يعني سواء كان الخطاب ظاهراً اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ (٤) والاسم الشرعي اولا كبيان المجهل وسواء كان خبراً أو انشاء وهو مذهب الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي والجمهور من الحنفية والشافعية واختيار ابن الحامب (وقيل بالمنع مطلقاً) وهو مذهب أبي اسحق الروزي وأبي بكر الصيرفي (٥) من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والظاهرية واختاره الامام ابو طالب وقال أنه قول أبي علي وأبي هاشم (وقيل) بالمنع (في غير النسخ) وأما بيان النسخ فيجوز تأخيره الى وقت الحاجة وهذا القول مروى عن أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ذكره أبو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلاف ومثله في شرح العلامة لمختصر المنتهى (وقيل) بالمنع (في غير المجهل) وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره وأما المجهل فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض الحنفية (وقيل) كذلك (في) البيان (الاجمالي) يعني أنه يمتنع تأخير البيان الاجمالي لغير المجهل عن وقت الخطاب مثل هذا العام سيخصص وهذا الحكم سينسخ وهذا المطلق سيقيد ، وأما البيان التفصيلي فيجوز تأخيره وهذا مذهب أبي الحسين البصري (٦) وبعض أصحابنا ، وحاصله أن الخطاب امان يكون له ظاهر اولا ان كان الثاني جاز التأخير مطلقاً وان كان الاول جاز تأخير التفصيلي ان

انه اذا تقدم الفعل بان طاف مثلاً طوافين وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف فقد نسخ الطوافين عنا (قوله) بل يتعين للنسخ ، يعني يكون ناسخاً للمجهل المبين بالمتقدم منها (قوله) عن وقت الحاجة من المكلف الى البيان ، من المكلف متعلق بمحذوف أي الحاجة الكائنة من المكلف وقوله الى البيان متعلق بالحاجة والمعنى عن وقت حاجة المكلف الى البيان (قوله) والاسم الشرعي ، كالصلاة فان معناها الشرعي في الاصل محتاج الى البيان (قوله) وقيل كذلك ، أي المنع في غير المجهل (قوله) وان كان الاول ، وهو ما كان له ظاهر جاز تأخير بيانه التفصيلي ان بين الاجمالي ، ظاهر المتن والشرح فيما سبق آخراً عدم اعتبار هذا الشرط في تأخير التفصيلي فيحقق ذلك

مع الجهل انه اذا تقدم القول كان الفعل نسخاً وان تأخر القول لم النأؤه بالفعل فيحقق كلام المحشي اه عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله

(قوله) فيحقق ذلك ، اللهم الا ان يقال اذا كان العام سيخصص بتفصيلي فقد وجد التخصيص الاجمالي اه من خط سيلان وفي حاشية لم يظهر للمحشي معنى كلام الشارح اه برطي اذ الكلام مفروض مع امتناع تأخر البيان الاجمالي اه عن خط شيخه

(١) والمراد بالبيان هنا مقيد المطلق ومخصص العام وناسخهما او غيرهما ذكر معناه خير الله اه حاشية فصول (٢) أي تنجز التكليف اه سعد (٣) قال في التلويح وما روى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من القجر فكان احداً اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود فكان يأكل ويشرب حتى يتبين فهو محمول على أن هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض اه وقال سراج الدين الحق ان دلالة الحال كانت قائمة في إرادة غير الظاهر وقوله من القجر نزل بعد ذلك زيادة بيان اه (٤) جعل النسخ من البيان لأنه تخصيص في الازمان اه (٥) ونظر الرواية عنها السبكي في شرح المنهاج اه (٦) أي انه يوافق الكرخي في بيان المجهل

بين بالاجمالي (١) وقيل بجواز تأخير بيان الامر والنهي (٢) من غير تفرقة بين الظاهر والمجمل لانها انشاء فلا يحصل من سماعها دون البيان اعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر بعلم اعتقد شموله فيكون خطابه بذلك (٣) ايقاعاً في الجمل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيئاً فكان الخطاب به عبثاً وليس كذلك الخطاب بالمجمل (٤) في الامر والنهي لان العزم على الامتنال اذا بين يخرج عن كونه عبثاً واختار هذا القول بعض اصحابنا المتأخرين (٥) إحتج (المجيز) لتأخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق بأنه لو لم يجوز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه واقع كغيره فذلك أنه (تأخر بيان آية الخمس) وهي قوله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من (٦) شيء فان لله خمسة » الى قوله تعالى « ولذي القربى » (٧) (بأن السلب للقاتل) (٨) في قوله ﷺ من قتل قتيلاً فله سلبه (٩) قالها ثلاثاً رواه البخاري ومسلم (و) تأخر بيانها أيضاً بأن (ذوي القربى بنو هاشم) أو هم وبنو المطلب على اختلاف الراي (١٠) دون بني امية وبني نوفل (١١) وهذا عام تأخر عنه بيانه لانه ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقرن به لنقل ولان الاصل عدمه ،

(قوله) بان السلب للقاتل

متعلق ببيان آية الخمس اي يبينها
لهذا وهو ان السلب للقاتل

مطلقاً ، وفي البيان الاجمالي لغير المجمل ويخالفه في التفصيلي اه سعد (١) قال في شرح الفصول للسيد العلامة الحسن بن احمد الجلال ولعمري أنه لا يوجد اقتران الظواهر بشيء من ذلك وانما هي تحركات على الله وعلى رسوله لا تنبغي لمثل ذكاء ابي الحسين ولقد كان له ولغيره مندوحة عن ذلك بمنع العموم الذي اثبتوه بمجرد الاوهام حتى وقعوا في مثل هذه المضايق العظام اه (٢) في الفصول وقيل يجوز في الامر والنهي دون الخبر وقيل عكسه اه (٣) ان قيل كثرة وقوع التخصيص قرينة مانعة من اعتقاد الشمول فلا فرق حينئذ اه شامي (٤) وكذا العام ونحوه اه (٥) محمد بن يحيى بهران اه (٦) العام لسلب المقتول وغيره اه من شرح جفاف (٧) العام لبني هاشم وغيرهم اه شرح جفاف (*) قال العلامة الجلال رحمه الله واجيب بمنع عموم ذي القربى لغير بني هاشم لان القربى تأنيث الأقرب والأقرب الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنو هاشم وأما قسمته لبني المطلب من الخمس فلانه عللها بأن بني هاشم وبني المطلب لم يفرقوا في جاهلية ولا اسلام فجعل القسمة لهم مكافاة على المناصرة وهذا انما يستشكل على من يثبت العموم واما من يرى أن ذوي القربى مطلق اشكل عليه تخصيص بني هاشم وبني المطلب لان المطلق في كل أفراد حقيقة لايجاز فيحتاج الى البيان بالقرينة اه ويمكن ان يدفع بأنه لو كان القربى اسم تفضيل لم تصح إضافة ذي اليه بل الظاهر انها مصدر بمعنى القرب كبشرى اه منقولة والله اعلم (٨) السلب ما يكون على المقتول من سلاح وملبوس وفرسه التي هو راكب عليها فلم يخصه صلى الله عليه وآله وسلم اه من شرح ابن جفاف (٩) وهو متأخر عن الآية كما في الصحيحين انه كان في غزوة حنين والآية قبله في غزوة بدر كما رواه احمد واسحق بن راهويه والطبراني من حديث ابي امامة قال نزلت الانفال فينا معشر اصحاب بدر اه من شرح المحلى وحاشية ابن ابي شريف (١٠) وفي نسخة الروايتين اه (١١) رواه البخاري

واعترض بأن كون السلب للقاتل غير منافي لوجوب الخمس فيه (١) فلا يكون تخصيصاً فلا يكون بياناً، وإجيب بأن ظاهر اللفظ يقتضي أن السلب كله للقاتل وأنه لا خمس فيه كما هو رأي البعض وأن المفهوم من اسناد فعل الغنيمة إلى الغانمين (٢) أن الباقي بعد اخراج الخمس لهم جميعاً لا يختص به أحد منهم فجعل السلب للقاتل وحده مخالف للظاهر وإن قلنا أنه يخمس على أن تمام ما ذكره المعترض لا يضر لأن تأخر البيان الثاني كاف في المطلوب هذا (في) بيان (الظاهر) كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإن مقتضى الآية عموم القطع للبدن من المنكبين بعموم السرقة للقليل والكثير فجاءت السنة ببيان القدر الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من الممين خاصة وهذه البيانات إنما جاءت بالتدريج من غير مقارنة إجمالي لأنه لم ينقل والاصل عدمه (و) تأخر أيضاً (بيان نحو آتي الصلاة والزكاة في الجمل) فإن قوله تعالى « اقيموا الصلاة » ظاهر في مطلق الدعاء ولم يرد باتفاق (٣) ولم يقرن به البيان بل آخر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها إلى أن بين لجبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي ﷺ ثم بين النبي ﷺ بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكاة فإن قوله تعالى « وآتوا الزكاة » لا يفهم منه مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من أموال الزكاة فبين النبي ﷺ ذلك شيئاً فشيئاً على التدرج ولأنه نزل قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » في مكة وقدر الحق مجمل ولم يبين الإحسين وجبت الزكاة وذلك في المدينة وقلنا أن البيان تأخر عن المبين (إذ لم ينقل أقران) له بالمبين (والاصل عدمه) بل وقوع انفكاك البيان عن المبين معلوم عند الناظرين في السير المطلقين على موارد الأحكام وروي عن ابن عباس قال أن أوس بن ثابت الأنصاري (٤) توفي وترك امرأة يقال لها

(قوله) وإن المفهوم، عطف على أن ظاهر اللفظ فهو جواب آخر (قوله) وإن قلنا أنه يخمس، وجد ضبطه بكسر الميم المشددة أي القاتل (قوله) على أن تمام ما ذكره المعترض، أي لو تم ما ذكره المعترض لم يضر (قوله) لأن تأخر البيان الثاني وهو تأخر بيان آية الخمس بالذوا القربى بنو هاشم الخ

(قوله) وجد ضبطه الخ، وفي شمس العلوم في فعل بفتح الهمزة من خمس القوم إذا أخذت خمس أموالهم اهـ

من حديث جابر بن مطعم وقصة مشهورة اهـ (١) كما هو قول أصحابنا اهـ (٢) في قوله غنمتم اهـ (٣) بل أريد الشرعي وهو غير متضح فيكون لفظ الصلاة مجملاً فيه والله أعلم اهـ من أملاء الحبشي (٤) الذي في تخرج ابن جرير أن رجلاً من بني النضير قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى جئنا امرأة من الأنصار في الأسواق فجاءت المرأة بأبنتين لها فقالت يا رسول الله هاتان ابنتا ثابت بن قيس قتل معك يوم أحد وقد أخذت مني ما لم يرهما ميراثهما كله فلم يدع لهما مالا إلا أخذته فما ترى يا رسول الله فوالله لا ينكحان أبداً إلا ولهما مال قال فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقضي الله في ذلك قال ونزلت سورة النساء بوصيكم الله في أولادكم الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ادعوا لي المرأة وصاحبها فقال لهما أعطهما الثلثين وأعط أمهما الثمن وما بقي فلك هذه رواية ابن داود وأخرج أيضاً أن امرأة سعد ابن الربيع قالت يا رسول الله إن سعداً هلك وترك ابنتين وساق نخوه قال أبو داود وهذا هو الصواب وأخرج الترمذي نحو النازية، قلت أما الرواية الأولى فقلط ظاهر من رواها إذ

أم كحة (١) وثلاث بنات له منها فقام أبناء عم الميت ووصيهاه سويد وعرفة (٢) فأخذوا له
ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئاً وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان
ذكراً وإنما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون لا نعطي إلا من قاتل على ظهور الخيل
وذاد عن الحوزة (٣) وحاز الغنيمة قال فجاءت أم كحة إلى رسول الله ﷺ قالت يا رسول
الله إن أوس بن ثابت مات وترك علي بنات وأنا امرأته وليس عندي ما اتفق عليهن وقد
ترك أبوهن ما لا حسناً وهو عند سويد وعرفة ولم يعطيني ولا بناته من المال شيئاً فدعاهما
رسول الله ﷺ فقالا يا رسول الله ولدها لا يركب فرساً ولا يحمل كلا (٤) ولا يتكأ
عدواً فقال رسول الله ﷺ انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن فانصرفوا فنزل
الله ﷻ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون « الآية فبعث إليهما لا تفرقا من مال
أوس شيئاً فإن الله قد جعل لهن نصيباً ولم يبين حتى يبين فنزلت « يوصيكم الله » فأعطا
أم كحة الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الأدلة على جواز تراخي البيان
قوله « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » لأن ثم لتراخي، إحتج (المانع) لتأخير
البيان إلى وقت الحاجة بأنه (يستلزم العبث في الجمل والتلبس في الظاهر) بيان
ذلك أن الخطاب بالجمل من دون بيان خطاب، بما لا يستفاد منه شيء أصلاً وما هو
كذلك ظاهر في كونه عبثاً وإن الخطاب بالعام مثلاً يستفاد منه شموله فلو أريد به
بعض ما شمله دون البعض الآخر من غير بيان للمراد لكان تلبساً لا اعتقاد المخاطب
شموله وهو غير شامل وذلك قبيح لا يجوز (٥)، وإجيب بمنع العبثية فإن الإجمال كثيراً
ما يقصد لغرض صحيح ولذلك وجه المفسرون تقديم الإجمال في قصة أم كحة وتأخير
التفصيل بأن الفطام عن المألوف شديد والتدريج في الأمور من دأب الحكميم ومنع
التلبس فإن العلم بجواز تأخير التخصيص إلى وقت العمل يمنع من الإقدام على اعتقاد
استغراق العام عند سماعه بل الشك يمنع من ذلك فكيف إذا ظن ورود المخصص
من بعد لامارة وهي كثرة التخصيصات (٦) ولهذا قال بعض العلماء إن وجود عام باق على

(قوله) ووصيهاه لعلة عطفه

تفسيرى (قوله) حتى يبين متصل

بقوله أى لا تفرقا حتى يبين

المعروف أن ثابت بن قيس إنما قتل في حرب اليمامة في خلافة أبي بكر وكذلك قوله في الكتاب
في ترك أوس لأصل له والصحيح ما صوبه أبو داود أنه بلفظه وقد تساهل المصنف هنا عن
التثبت على الحديث ومن خرجه وهي خلاف حادثة أنه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن
أحمد رحمه الله (١) في الصحاح بالخاء الممثلة امرأة تزت في شأنها القرائض أنه (٢) من أسماء
الرجال أنه ديوان من باب فعل بفتح التاء واللام أنه والعزج شجر سهل وأحدته بهاء وبه
سمي الرجل أنه قاموس (٣) الحوزة مناخزه الرجل من ضيعة وغيرها أنه شمس علوم (٤) في النهاية
وفي حديث خديجة كلا أنك تحمل الكل هو بالفتح الثقل من كلاً يتكلف أنه (٥) ومن هذا
يؤخذ مأخذ باقي الأقوال أنه من شرح جفاف (٦) هذا مسلم بعد شيوع ذلك ووقوعه

عمومه عزيز في الاحكام واختلف القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة في جواز تأخير بعض البيانات دون بعض ويعبر عنه بتدرج البيان فمنهم من ذهب الى المنع من ذلك، ذهاباً الى ان تخصيص بعض العام يوم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي بعد الاخراج واجيب اولاً بأنه لا إيهام مع نصب ما يدل على جواز التأخير غاية أنه يقع مع من لا يلتفت الى الدليل ولا يفتح في ذلك كما لا يفتح في الخطاب بما يوجب ظن التجسيم ونحوه عند من لا يستعمل الدليل العقلي مثل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» يد الله فوق أيديهم» وثانياً بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شيء من التخصيصات مع كونه ظاهراً في التعميم بلفظه اذا لم يؤم المنع من التخصيص فاخراج بعض ما يتناول بلفظ لا دلالة له على إثبات غير ذلك البعض، ومفهومه ليس بحجة اذ ليس مفهومه في الدلالة كاللفظ أولى ان لا يكون موها (١) لمنع التخصيص ومنهم من ذهب الى انه (على) تقدير (الجواز) لتأخير البيان الى وقت الحاجة (بجوز تدرج البيان) قيسل وهو مذهب المحققين محتجين بأنه لو لم يجوز لم يقع لكنه واقع اما الشرطية فظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه أهل النعمة اولاً ثم العبد ثانياً ثم المرأة ثالثاً وكذلك آية الميراث اخرج منها القاتل ثم الكافر بتدرج وكذلك آية السرقة خصصت بنصاب السرقة اولاً وبالحرز ثانياً وعدم الشبهة ثالثاً الى غير ذلك (و) اختلفوا أيضاً في (جواز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة) فاما القائلون بجواز تأخير البيان فيجوزونه (بالاولى) اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فختلفون فيه والمختار عند أئمتنا والجمهور جوازه ومعتدم القطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو صرح به (٢) لم يمتنع ولعله واجب عليه

ولكننا لانسلم منع التبليس عند وقوع اول فرد وعند الجاهل لذلك فيحتاج الى مخلص عن ذلك اه (١) لأن دلالة اخراج ذلك الفرد على عدم خروج غيره بمفهوم اللقب بخلاف العام فانه منطوق وفيه نظر لأن القرض ان دلالة الاخراج انضافت الى دلالة العام فاعتضدت بها فالاولى «التعميل على الجواب الاول والله اعلم اه السيد هاشم بن يحيى» ويمكن جواب آخر وهو ان يقال ان اعتضاد العموم بالمفهوم وان كان مرجحاً له فلا نسلم انه يساوى دلالة العموم الذي لم يخص لكونها حقيقة ودلالة العموم الذي قد خص بمجازية حتى ان بعض الاصوليين ذهب الى انه لا يحتاج به بعد تخصيصه وسيأتي في الترجيح انه يرجح العموم الذي لم يخص على الذي خص لهذا ولأنه قد افتتح فيه باب التخصيص فيكون مظنة لكثرة التخصيصات فيه سائناً أن اعتضاده بالمفهوم يصيره مساوياً للعموم الذي لم يخص فهما متساويان في القوة فدعوى الإيهام النابع من التخصيص في العموم التي خص دون العموم الذي لم يخص مع استوائهما تحكم محض لا ينبغي للمنصف ارتكابه كيف والإيهام الذي ممنوع من اصله كما افاده المؤلف في الجواب اه (٢) أي تأخير التبليغ اه

(قوله) والمختار عند أئمتنا والجمهور جوازه، السلام هنا في الخلاف بين القائلين بالمنع وهذه العبارة قد دخل فيها القائلون بالجواز ويمكن ان يجاب بان قوله والمختار الخ بيان للقائل به سواء كان مانعاً او مجيزاً لا بيان لقوله فختلفون فيه فقط (قوله) فاخراج بعض ما يتناول هذا مبتداء خبره قوله اولى (قوله) بلفظ، نحو لا تقتلوا اهل الذمة (قوله) لا دلالة على إثبات غير ذلك، اي على إثبات الحكم لغير ذلك البعض يعني لا دلالة لأهل النعمة على إثبات الحكم لغيرهم وهم الحريون حتى يتم ما دعاه المخالف من ان اخراج اهل النعمة يوم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي (قوله) ومفهومه، اي هذا البعض ليس بحجة كقوله القب في هذا المثال (قوله) اذ ليس مفهومه في الدلالة كاللفظ، وهذا فيما كان معمولاً به من المفاهيم (قوله) اولى ان لا يكون موها، جمل المؤلف عليه السلام الاولوية في علم الإيهام فتوقش في كونه اولى واما ابن الحاجب فجعل الاولوية في جواز الإيهام حيث قال واذا جاز إيهام الجميع فإيهام البعض اولى فظهر بما ذكره الاولوية (قوله) قيل وهو مذهب المحققين واختاره ابن الحاجب

لمصلحة في التأخير استدلل المانع بقوله تعالى «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك» والامر للوجوب ويجب ان يكون بلغ للفور والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقضي به العقل (و) الجواب انا لانسلم ان امر بلغ للفور وما ذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها وهي تقوية ما علم بالعقل بالقل ولوسلم فقوله تعالى (باسم ما انزل إليك ظاهر في) تبليغ (١) لنظ (القرآن) لافي كل الاحكام وهاهنا خلاف (٢) في أنه هل يشترط أن يكون البيان أقوى من المبين أو مساوياً أو لا فالجمهور على أنه لا يشترط وذهب الكرخي الى وجوب المساواة (٣) وآخرون الى اشتراط كونه أقوى وابن الحاجب الى اشتراط كون بيان الظاهر أقوى دون بيان المجمل (٤) وينبغي ان ينظر في المعنى الذي وقع فيه النزاع وفي كلام أبي الحسين في المعتمد والرازي في الحصول تصريح بمحل النزاع قال أبو الحسين قال الشيخ أبو الحسن (٥) ان المبين اذا كان لفظاً معلوماً وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل ولهذا لم يقبل خبر الاوساق (٦) مع قوله ﷺ فيما سقت السماء العشر والصحيح أنه يجوز أن يكون البيان والمبين دليلين معلومين وان يكونا امارتين وان يكون المبين معلوماً وبيانه مضموناً كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد (٧) وقال الرازي قال الكرخي المبين اذا كان معلوماً وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل والحق أنه يجوز أن

(قوله) ولهذا لم يقبل
خبر الاوساق ، يعنى في البيان فلا
يبين به قوله صلى الله عليه وآله
وسلم فيما سقت السماء العشر بان
المراد به غير المسكيل

(١) هذا كما في المنتهى وهو مقتضى كلام الرازي والآمدى حكاه عنهما في شرح الجمع لازركشى قال ولا يتجه بينهما فرق وكذا نظر الفرق بينهما السبكي في شرح المنهاج اهـ (*) قال الاسنوى ذلك أن تقول اى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وايضاً فالقرآن مشتمل على آيات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ احكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ الاحكام مطلقاً اذ لا فائز بالفرق اهـ (٢) بعد تحرير ماسبق في الحواشي وجدنا هنا ما لفظه هذا التنبيه كان مسألة في الغاية ثم اسقطها رحمه الله واثبتها في الشرح ولم يشرح عليها في موضعها لأنها اول مسألة في فصل البيان وشرح عليها شارحها جفاف رحمه الله اهـ (٣) الرواية عنه في العبد ويلزم المساواة أقل ما يكون اهـ عذد قال السعد اى لا يريد بلزوم المساواة امتناع كون البيان أقوى على ما فهمه الشارحون بل امتناع كونه ادنى اهـ (٤) فيكفي في بيانه ادنى دلالة ولو مرجوحاً اذ لا يعارض اهـ عذد (٥) أى الكرخي اهـ (٦) خبر الاوساق رواه في مجموع زيد بن علي وفي احكام الهادى عن علي عليه السلام ورواه الشيخان عن ابن سعيد وعن جابر ومسلم واحمد والدارقطنى عن ابن هريرة والبيهقي عن عمرو بن حزم وغيرهم وحديث فياسقت السماء العشر رواه الدارقطنى والحاكم والبيهقي عن معاذ وفيه اسحق بن يحيى ضعيف والترمذى وفيه عيسى بن طلحة ضعيف ايضاً ورواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر فخير الاوساق أقوى طريقاً ودلالة فالعجب من سكوت ابن الامام عن هذا اهـ من فوائد العلامة الجندارى رحمه الله (*) ظاهر هذا أن خبر الاوساق آحادى وان فيما سقت متواتر وقد صرح بذلك الامام المهدي في المنهاج والله اعلم اهـ حبشى (٧) في المعتمد بعد هذا ما لفظه لأنه

﴿٣٦٨﴾ الحسين والرازي (قوله) وبه يتبين محل النزاع ، بان الخلاف في كون اللفظ

يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظهرين وان يكون المبين معلوماً وبيانه مظهرنا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس هذا كلام الامامين وبه يتبين محل النزاع وان تعجب البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في المخصصات على تخصيص الاقوى بالاضعف في غالب المسائل واشترط هنا كون بيان الظاهر اقوى غير مستغرب (١) لانه ان اراد بالقوة القوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق فلا معنى للاشتراط لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل الخصوص من العام من حيث هو عام وهكذا الكلام في القيد والمطلق وان اراد بها القوة في الطريق تناقض كلامه (٢)

الباب (الخامس)

﴿ من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب ﴾ (في مفهومات الخطاب)

أي ما يفهمه السامع من خطاب سواء كان مفهوماً بالمعنى المصطلح او منطوقاً فهو قسمان منطوق ومفهوم ، اما (المنطوق) فهو (ما افاده اللفظ (٣) من احوال مذكور) فقوله ما افاده اللفظ يشترك فيه القسمان لان المفهوم مستفاد من اللفظ قطعاً وبيانه بقوله من احوال مذكور لاجرا ج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال لغير مذكور

لا يمتنع تعلق المصاحبة بذلك اهـ (١) اذ هو موضع تعجب اهـ (٢) لانه قد اُجازه في التخصيص تخصيص الاقوى بالاضعف والتخصيص بيان واشترط في الظاهر كون البيان اقوى من المبين فما اجاهه في بيان العام ينقض ما شرطه في بيان الظاهر والعكس وهو ظاهر اهـ (٣) اعلم ان بعض الأصوليين وهو الذي ذكره في المنتهى يحملون دلالة المطابقة والتضمن والالتزام النقسمة الى دلالة اقتضاء وإيحاء وإشارة منطوقة الا ان دلالة المطابقة والتضمن صريحة ودلالة الاقتضاء واختيها غير صريحة وبعض الأصوليين يحملون الصريحة دلالة المطابقة والتضمن فقط وما عداها مفهوماً فانواع المفهوم عندهم خمسة دلالة الاقتضاء ودلالة الإيحاء والتنبية ودلالة الإشارة ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وقد ذكر الامام يحيى في الحاوي انها هكذا تصريحا قال وجملة ما نذكر منها انواعاً خمسة ثم ساقها لكنه ساقها باسماء تخالف ما هنا وان ذكر معناها ثم قال وفائدة الالفاظ حقيرة عند احرار المعاني وتحصيلها اهـ كلامه من حواشي الفصول (*) فالمنطوق هو حال من الاحوال يقتضى هذه العبارة اهن خط السيد عبدالله الوزير «*» ان قيل صريح هذه العبارة ان المنطوق هو الحال فقط والمذكور الذي تعلقت به سكوت عن مدلوله أن منطوق هو او مفهوم وليس بمفهوم قطعاً فهو منطوق ولم يشمل التعريف اللهم الا أن يقال ان بين المنطوق والمفهوم واسطة ولم ينشأ هذا الاشكال الا من تعريف المنطوق بما ذكره المصنف وجمعناه في شرح العضد والا فان تعريف المختصر وغيره للمنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق واضح في دخول الحال وصاحبها فانظر فيه قاله كاتبه اهـ من خط السيد عبدالله بن علي الوزير

(قوله) هذا كلام الامامين ، اني معلوماً فيكون المراد قوة الطريق لا الدلالة (قوله) وان تعجب البرماوي خبر ان قوله غير مستغرب اذ هو وارد على ابن الحاجب فلا بعد فيه (قوله) لانه ، اي لان ابن الحاجب (قوله) فلا معنى للاشتراط ، اي لاشتراط ابن الحاجب كون بيان الظاهر اقوى (قوله) لان الخاص من حيث هو خاص الخ اقوى في الدلالة ، فلا يحتاج الى الاشتراط لان ذلك معلوم (قوله) وبيانه ، اي بيان قوله ما افاده اللفظ بقوله من احوال مذكور ظاهره ان من بيانية والظاهر خلافه (قوله) لاجرا ج المفهوم قال في الجواهر فالشرط في تحقق المنطوق مذكورية ماله المدلول لامذكورية المدلول فانه قد يكون مذكوراً فيه وقد لا يكون والمفهوم بخلافه (قوله) لان افادة اللفظ فيه ، اي المفهوم اي بالنظر اليه وقوله لاحوال متمعلق بأفاده واللام للتقوية اذ افاد متمعد بنفسه (قوله) لغير مذكور فيه ، اي في اللفظ فقسام المنطوق كما ذكره في الجواهر بحسب ذكر الحكم او الحال او عدم الذكر اربعة الاول دلالة اللفظ على حكم مذكور لمذكور كدلالة قوله تعالى اقم الصلاة لادولك الشمس على وجوب صلاة الظهر ، الثاني دلالة على حكم غير مذكور لما نطق به كدلالة قوله تعالى فالان باشر وهن الاية على جواز الاصباح جنباً الثالث دلالة على حال مذكور لمذكور كدلالة قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما على كون السرقة علة

للقطع الرابع دلالة على حال غير مذكور لما نطق به كدلالة قوله عليه الصلاة والسلام أنه من اقتصر في التعريف على ذكر الأحوال أكثر مدة الحيف خمسة عشر يوماً ، واعلم أن المؤلف عليه السلام ﴿ ٢٦٩ ﴾

وجعل الأحكام داخلية تحتها لأنها في الحقيقة أحوال أيضاً وسواء كانت تكليفية أو وضعية وأما شارح المختصر فلم يقتصر على ذلك حيث قال أن يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله وجعل الأحكام الوضعية من الأحوال ولذا قال في الجواهر والحال ما يكون مشروطاً للمذكور عقلاً كما في المقدمة العقلية للواجب بحوارم فإنه مقتضى التحصيل القوس أو شرطاً كما في المقدمة الشرعية للواجب نحوصل فإنه مقتضى لإيجاب الوضوء أو سبباً له أو مانعاً كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم تمكث أحداهن شطراً دهرها لا تصلى فإنه سبب لتترك صلاتها نصف دهرها ومانع من صلاتها نصف دهرها فيعلم منه أن أكثر الحيف خمسة عشر يوماً ثم إن شارح المختصر في آخر كلامه جعل الأحكام الوضعية داخلية في الحكم حيث قال سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أو لا وما فعله المؤلف عليه السلام أولى وأحسن (قوله) التكليفية كالحرمان (قوله) والوضعية ككون الوضوء شرطاً في الصلاة (قوله) والإيجاب والسلب ، يعني في غير الأحكام الشرعية ولذا قال في الجواهر فإن أريد بالمنطوق والمفهوم ما يعرضان للدلالة الشرعية فالحكم شرعي والإفهام الإيجاب والسلب (قوله) والعادية كوجوب غسل جزء من الرأس لأن غسل الوجه اقتضاه عادة كما ذكره وفيه ما عرفت

فيه والمراد بالأحوال الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية والإيجاب والسلب والمقدمات العقلية والعادية وغيرها (فان ذكرت) الحال (١) في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه بأن يجبي في الكلام ما يفيد بها بنفسه (فصرح) كقوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فإنه دل فيهما على حالة مذكورة للصلاة والقطع وهي وجوب صلاة الظهر (٢) وعلية السرفة للقطع (٣) (والا) تكن الحالة المستفادة من اللفظ مذكورة فيه (فغيره) أي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيحاء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أولاً (٤) والأول بحكم الاستقراء فإما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء إما الصدق فتحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان إذ لولا تقدير المؤاخذة ونحوها لكان كاذباً لأنها لم يرفعا وإما الصحة العقلية فنحو وأسأل القرية إذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلاً لأن سؤال الجهاد غير معقول وإما الصحة الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني ألف لاستدعائه تقدير التملك لأن عتقه عنه بدون تملكه لا يصح شرعاً وثانيهما أن يقتصر الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعميل ذلك المقصود كان اقترانه بعيداً فيفهم منه التعميل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيهاً وإيحاء (٥) وسيأتي في القياس مفصلاً إن شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصوداً للمتكلم (٦) يسمى دلالة إشارة (٧) مثل ما روى تمكث أحداهن شطراً دهرها لا تصلى أي نصف

(١) أي الدال عليها أنه من خط السيد عبد الله الوزير (٢) وسببية الدلوك للوجوب (٣) هو وضعي دل عليه الترتيب بالغاء (٤) ما لم يكن مقصوداً لا يدل عليه كلام الحكيم ولا غيره ذكر معناه الشامي فينظر هل يؤخذ جواب ذلك من قول الشرح ولا شك أن بيان ذلك الخ أنه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله (*) أي لم يعلم قصده لأنه لو علم عدم قصده لم يعتبر (٥) مثاله قول الأعرابي هلكت وأهلك فتقال صلى الله عليه وآله وسلم ماذا صنعت فقالوا وقعت أهلي في نهار رمضان ، فقال اعتق رقبة فإنه يدل على أن الوقوع علة للاعتاق وذلك لأن عرض الأعرابي واقعه عليه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان حكمها وذكر الحكم وهو الاعتاق جواب له أي للأعرابي ليحصل غرضه ولئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فكأنه قال إذا وقعت فكفر أحد حديث الأعرابي أخرجه المستدرك (٦) وهو الذي لا يتوقف الصدق ولا الصحة على إضماره ويدل اللفظ على ما لم يكن مقصوداً في الأصل ولكنه من توابعه أنه من الغيب الهامع شرح جمع الجوامع (٧) والإشارة

(قوله) وغيرها ، أي غير الأحكام كالأهل في وأسأل القرية وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى وقوله وهو المدلول عليه بالالتزام يخرج الصريح لأنه المدلول عليه بالمطابقة أو التضمن كما صرح به السعد (قوله) أن يقتصر الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم الخ هذه العبارة أحسن من عبارة شرح المختصر كما يعرف ذلك بمطالعة حواشيه (قوله) كان اقترانه بعيداً كقصصة الأعرابي فإنه اقترن الأمر ﴿ ٢٦٩ ﴾

دهرها فدل على ان مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكنه لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة وهو مدة الحيض أكثر من زمان فعل الصلاة وهو مدة الطهر لذكره ومثل قوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » مع قوله تعالى « وفصاله في عامين » فانه يعلم منهما أن أقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك أنه ليس مقصوداً في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الولادة وما تقاسيه من التعب والمشقة في الحمل والفصال وفي الثانية مدة أكثر الفصال (١) لكن لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى « فالآن بأسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » فانه يعلم منه جواز اصباح الضائم جنباً (٢) وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد (٣) ذلك في الآية ومثل قوله تعالى « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم » فانه يدل على ان الكفار يملكون اموال المسلمين (٤) بالاستيلاء مع انها انما سيقنت لبيان استحقاتهم من الغنمة لان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافة

الاعتناء بالوضع الذي لم يكن
هوية لوجوب الاعتناء لك في بعيداً

وان كانت لغة هي الاشارة فقد قصدوا باختلاف انفاظ الاسماء الدلالة على اختلاف المسميات اصطلاحاً اه وان اتفقت مسمياتها لغة كما ان كل دليل مقتض لمطلوه لغة وعقلاً وقد قصرنا في الاصطلاح دلالة الاقتضاء على ما يتوقف عليه الصدق والصحة طلباً للدلالة على تمايز الاقسام بتمايز اسمائها اه جلال (١) فان كون الفصال بعد عامين يدل على أن السنة الاثني عشر من الثلاثين شهراً دلالة اشارة اه جلال (٢) لأن اليلة اسم للمجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاصباح جنباً اه قسطاس وفي شرح المحلى ان ذلك من اباحة مالا تم الاباحة الا به اه قال في حاشية عليه توضيحه انه قد ايسح للصائم المباشرة في جميع ليلته فلا يصدق الجميع الا بآخر جزء منها فباحة آخر جزء منها مستلزم لاباحة اصباحه جنباً اه (٣) هذا محل تأمل لأن الحكيم لا بد ان يقصد جميع ما يدل عليه القول بما فيه حكمة وكلامه تعالى حكمة فكيف يقال ان جواز الاصباح جنباً غير مقصود لاعتكافهم اللهم الا أن يقال المقصود بالاصالة غيره في قوله احل لكم ليلة الصيام الآية وهذا يقصد بالتبعية فينزل منزلة غير المقصود لانه تعالى عالم بجميع ما يقع عليه القول من وجوه الحكمة فكيف لا يكون مقصوداً له سبحانه وأجاب الزركشي عن هذا الاشكال بقوله ان الله ازل القرآن بلغة العرب ويتصور ان العربي يأتي بلفظ عام على قصد التعميم مع ذهنه عن بعض المسميات فكما كان هذا واقفاً في لغة العرب فكذلك الكتاب والسنة تكون على هذا الطريق واليه أشار سيبويه في كتابه حيث وقع في القرآن الرجاء بليل وعسى ونحو ذلك مما يستحيل في حقه تعالى ان ذلك نزل مراعاة لذتهم اه منقولة من خط القاضي عبدالرحمن الحبيبي رحمه الله تعالى وقد سبق الالمام قريباً ببعض ما هنا وزيادة فتأمل فاقام في بادى بدى مقام استغراب ولذا وسعنا فيه القول وبها يزول الاشكال او يقل وويل اهون من ويلين اه (٤) قال في شرح الآيات دلت على ماذهب اليه الهادي والخفية ان الكفار يملكون علينا وقال المؤيد بالله عليه السلام بل دلت

(قوله) لزم المجاز، بان يراد بالفقر عدم اتصافهم بالمال (قوله) في ﴿٣٧١﴾ بعض النساء لعمل البهنية استناد من

قوله عليه السلام احدا من (قوله) كما توهم، المتوهم هو السعد حيث قال والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل وقد رده في الجواهر وحقق السلام بما نقله المؤلف عليه السلام

(قوله) فمن، ظاهر كلام المؤلف عليه السلام هنا عدم اثبات النص الخفي كما هو مذهب بعض العلماء فانه ذكر في الفصول ان التهامي والنزلي والطبري قسروا النص على الجلي وكذا ذكر في حواشي الفصول في بحث الاجتهاد انه لا واسطة عند بعضهم في السمعية فادعي ان السمي ان كان جلياً فهو ضروري والا فهو ظني ظان في حواشي الفصول والمذهب ان بينها منزلة قطعية خفية وهو ما عبر عنه بالنص الخفي قال في الفصول وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بالنظر لا بضرورة الوضع وقد استشكل في حواشيه الفرق بينه وبين الظاهر، وحاصل ما اجاب به ان الظاهر يحتمل ان يراد به احد المعنيين لا كلاهما معاً بخلاف النص الخفي فانه مقطوع بأرادة المعنى المراد منه لانه ظاهراً الدليل على نفي الاحتمال لغير المعنى المقصود، واعلم ان صاحب الفصول تعرض للنص الخفي ولم يتعرض لذكره في تعريف القطعي من الكتاب والسنة والله اعلم

(قوله) ولم يتعرض لذكره الخ حيث قال والقطعي هو ما كلف نصاً

الاموال اليهم والفقير من لا مال له لا يصل الى يده المال وان كان ملكاً له فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل، لا يقال الاضافة تقتضي الملك فيتعارضان فتبطل الاشارة، لانه يقال قد تقرر عند علماء العربية ان الاضافة يكتفي فيها ادنى ملازمة بين المضاف والمضاف اليه فلا نسلم اقتضاءها الملك وكل واحد من الاحوال التي دل عليها بالاقتضاء او الايمان او الاشارة حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هو مدلول عليها بالالتزام نخرجت عن المنطوق الصريح الى غير الصريح وفارقت المفهوم لانه لا يكون حالاً للمذكور وانما يكون حالاً لغير المذكور كتحریم الضرب فان التحريم حال للضرب وهو غير مذكور وانما المذكور التأنيف وكعدم وجوب الزكاة في المعروفة فانه حال للمعروفة وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في نحو في الغنم السائمة، زكاة يبان ذلك فيما ذكرناه من الامثلة ان المؤاخذه والاهل والتملك والعلية ومساواة مدة الحيض لمدة الطهر في بعض النساء (١) واقل مدة الحمل وجواز الاصباح جنباً وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال المسلمين احوال غير مذكورة لمذكورات هي الخطأ والنسيان والقرعة والعبد والمالول وبعض النساء والحمل والصائم والفقراء المهاجرون فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم وقوله (وايضاً) اشارة الى ان المنطوق تقسيماً آخر وهو ان المنطوق (ان افاد معنى لا يحتمل (٢) غيره فنص (٣) هذ معناه الاصطلاحي

على ان من بعد عنه ماله كان حكمه حكم الفقراء وقال الشافعي لا يملك كون علينا لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً اه (١) صحح سيلان في نسخه في نقص النساء في الموضوعين اه كذا في بعض الحواشي بخط بعض العلماء لان حاشيته على المحرر في الاصل كاري اه (٢) ناقش في هذا العلامة الجلال في شرحه المختصر وقال انه يصح التجوز به الى النص عن لازمه فهو محتمل لمجازه كالعشرة فانها نص في تلك الرتبة من العدد ويحتمل التجوز بها عن السبعة كما تقدم في الاستثناء والحاصل ان دلالة النص الخاص عنده ليست بقطعية لاحتمال التجوز اه قال في الورقات وشرحها والنص مالا يحتمل الا معنى واحداً كزيد في رأيت زيدا قال في شرح جمع الجوامع فانه مفيد للذات المشبهة من غير احتمال لغيرها اه ولقائل ان يقول ان اريد من غير احتمال لغيرها حقيقة فالظاهر كذلك او مجازاً فهو ممنوع بآء على ان المجاز يدخل الاعلام، وقد سبق بيانه اه بلفظهما والشرح شرح ابن قاسم لها وشرحها للبحلي وقد سبقهما الى هذا الامام الرازي حيث قال في المحصول ان العلم بقصود التكلم انما يحصل باقتران لأن اصرح الانفاظ النص وهو محتمل لامور كثيرة كالنهي عن نسخ والتجوز والاشتراك والاضمار والتخصيص وغير ذلك وغاية ما يقول المستدل ان هذه الامور منتفية عن النص لكن دليلاً على ذلك عدم الوجدان وهو قاطع واجاب عن هذا باننا قد نعلم بعض المقاصد بالضرورة الصادرة عند اقتران التي لا ترتفع بالشك اه وقد نقل كلامه هذا السيد محمد بن ابراهيم رحمه الله في بحث الموضوع من تقييد الانظار (*) ونص كل شيء ممتناه فاذا ظهرت دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يتطرق اليه احتمال كان متيناً الدلالة وغايتها فصي نصاً اه شرح ورقات والله اعلم (٣) في بعض الحواشي ما قطعه « قاعدة شريفة » مودد النص

فهو مقابل الظاهر وقد يطلق في مقابلة الاجماع والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او نصاً بالمعنى الاول ومنه ما سيأتي في القياس من اشتراط ان لا يكون حكم الفرع منصوصاً وتقسيم مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التخريج فيراد به قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصاً لا احتمال فيه وان يكون ظاهراً واما في اللغة فهو الرفع ومنه نص الحديث اذا رفعه الى قائله (١) (وان احتمل) غيره فاما ان يتساوى في استفادتهما من اللفظ اولاً (فان تساوى فاجمل) وقد تقدم (والا) يتساوى في الاستفادة فاحد المعنيين راجح والاخر مرجوح (فان حمل) اللفظ (على) المعنى (المرجوح بما يصير) من القرائن العقلية او العقلية (راجعاً) عند الناظر سواء كانت مرجحة له في نفس الامر كما في التساويل الصحيح او غير مرجحة كما في الفاسد (فؤول) أي فهذا القسم يسمى مؤولاً في الاصطلاح وأما في اللغة فهو اسم مفعول من المزيدي فيه واصله آل بمعنى رجع (والا) يحمل على المرجوح (فظاهر) (٢) فالظاهر في الاصطلاح هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى راجح مع احتماله معنى مرجوح لم يحمل عليه وهو في اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشيء ظهوراً اذا وضع بعد خفائه ومنه قيل ظهر لي رأي اذا علمت ما لم تكن علمته وظهر الحمل اذا تبين ويقال ظهرت عليه أي اطلعت (٣) وظهرت على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد تكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان المفترس وقد تكون بعرف الاستعمال كالغايط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان في الاصل الممكان المطمئن وقد تكون بعرف الشرع كالصلاة لذات الاذكار والاركان بعد ان كانت في الاصل للدعاء (٤) بني الكلام فيما اذا اقترن اللفظ

(قوله) واصله آل ، بمعنى رجع
واصل آل اول بوزن فعل ثم ضعف
فقتل اول مشدداً

في دلالة متواتراً في نقله اللهم الا
ان يقال اراد لو كانت النصوصية
بالاستدلال وفي ذلك ما لا يخفى اه
عن خط سيلان ح

اذا احتمل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم لا يترك ، ومن هنا نقول لا يقوم حلق الابط مقام نفع بناء على أن المقصود التنظيف لأن التفت يضعف الشعر فتخف به الرائحة بخلاف الحلق وذلك معنى ظاهر لا يهمل للقاعدة المشار اليها بانه عليه ابن دقيق العيد رحمه الله اه من شرح البخاري (١) ومنه قوله ، ونص الكلام الى أهله ، فان الوثيقة في نصه ، اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) لا يخفى ما في قوله فظاهر من اللطف بالاهاهم اه (*) قيل ومنه العام قيل في العمليات وأما في العمليات فيفيد القطع لئلا يكون الغاراً وتعمية فيؤدي الى اعتقاد الجهل ، وانظر الفصول اثبتنا والمعتلة وقطعي المتزمنة قطعي الدلالة في العلمي ظنيها في الحكم العملي ، الأشعرية والفقهاء بل ظني فيهما الجوزي الا اذا لاح قصد التعميم اه (٣) في نسخ طلعت اه (٤) قال في الثمرات ويكون في الاسماء والافعال والحروف مثال الحروف الى فالظاهر انها لغاية ومتأول على الجمع ، ازيد أن تكون بمعنى مع ومن الظاهر صيغة الامر انها للوجوب وان تؤول بالنذب وصيغة النهي انها للتحريم وان تؤول على الكراهة وصيغة التفي كقوله صلى

بقربته يكون بها اظهر في المعنى المجازي منه في المعنى الحقيقي فكلام الامدي وغيره مصرح بأنه من قسم المؤول لامن قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب في مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني دخول المجاز في قسم الظاهر أقرب الاحتمالين من كلامه (والمؤول) اقسام فيها قسم (قريب) (١) تأويله (يكفيه) في الترجيح (ادنى مرجح و) منها قسم (بعيد) (٢) يحتاج) في قربه وقبوله الى المرجح (الاقوى و) منها قسم متوسط (بينهما) فيحتاج الى مرجح متوسط بين المرجحين (و) منها قسم (متعذر) لا يحتمله اللفظ (فرد) ويحكم بطلانه ولا يجوز قبوله (وامثلها) اي هذه الاقسام الاربعة (في المطولات) من كتب الاصول وقد عدم من القريب تأويل الايات والاحاديث التي يخالف ظاهرها التزيه وتوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي قائم على عدم ارادة ظاهرها بل اتفاق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهو في ادلة الاحكام الفرعية كثير جداً كتأويل لولا ان اشق على امتي لامرهم بالسواك بأمر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد في قوله استاكوا هذا عند من يقول بأن الامر حقيقة في الندب او القدر المشترك بينهما وأما عند من يقول بأنه للوجوب فيكون التأويل القريب في قوله استاكوا حيث حمل على امر الندب وهو خلاف الظاهر بدليل لامرهم بالسواك ، ومنه تخصيص انما الربا في النسبة بمختلفي الجنس (٣) لحديث

(قوله) اقرب الاحتمالين وها كونه ظاهراً او مؤولاً (قوله) من كلامه ، اي ابن الحاجب (قوله) وهو ، اي التأويل في ادلة الاحكام الخ (قوله) بدليل لامرهم فان المراد به امر الندب بقربته انه قد امر به في فاستاكوا

(قوله) فان المراد به امر الندب الخ ، الظاهر ان المراد بالامر في امرهم امر الوجوب ووجه دلالة على انه في استاكوا للندب انه لولم يحمل على الندب لنا في قوله لامرهم مؤداه انه لا يأمرون فيكون أمراً غيراً من خلاف ما اذا اختلف معناها فلا منافاة بين الامر بالندب وعدم الامر بالوجوب فتأمل وما ذكره المحشي ينافي قول القائل انه للوجوب وهو المقصود اه حسن بن يحيى السكبي عن خط العلامة

الله عليه وآله وسلم لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل انها لفي الاجزاء والتأويل في الكمال اه (١) للازمة المعنى الظاهر ملازمة ظاهرة فانه لا بد في المحتمل ان يكون بينه وبين الظاهر تلازم كلي او جزئي ليكون اللفظ مستعملاً في لازمه فيترجح اذا كانت الملازمة ظاهرة بأدنى مرجح اه من المختصر وشرح الجلال عليه (٢) أي غير ظاهر الزوم اه جلال (*) بحيث لا يكون بين المعنى الظاهر والمحمول ملازمة فضلاً عن ملازمة اه جلال (٣) وأما متفقاه فلا يجوز فيه تفاضل ولا نسا لحديث عمر مرفوعاً عند الجماعة ، الا هاهنا ، والحديث ابن سعيد عندها الا ابا داود بلفظ الا مثلاً يثمل يدا بيد والحديث ابن هريرة مرفوعاً عند البخاري ومسلم والوطا في صاع تمر بصاعين من تمر الجمع فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم لا تفعل بع الجمع بالدراهم ثم اتبع بالدراهم جنساً وغير ذلك ويشهد لتقييد تجوز التفاضل مع الحضور بخلاف الجنس التصريح به في حديث عبادة بن الصامت عند البخاري ومسلم وابي داود مرفوعاً بلفظ فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد وحديث اسامة والبراء مطلق يحمل على المقيد ، واجيب بأن ما في حديث عبادة من اشتراط الحضور في مختلفي الجنس معارض بأدلة جواز السلم حتى جوز زيد والمؤيد بالله وغيرها بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء ووجه متأخروا علماء المذهب ثم التأويل بذلك لا يقابل التصريح بحصر الربا في النسبة لانه لو وجد الربا في غيرها لبطل الحصر قلنا قابل التصريح بتصريح يحصر مثله وهو قوله في متفقي الجنس والتقدير الا هاهنا يداً بيد قالوا لا تزاع في وجوب الحضور مع التفاضل قلنا في حديث ابن سعيد الامثلا

عبادة بن الصامت الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمنزل سوء بسوء يدأيد فإذا اختلفت هذه الاصناف فيهموا كيف شئتم إذا كان يدأيد رواه احمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه ، وعد من البعيد تأويل أصحابنا والخنفية حديث أن غيلان (١) أسلم وتحتة عشر نسوة فقال له رسول الله ﷺ أمسك أربعاً وفارق سائرهن رواه الشافعي عن الثقة (٢) عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر قال البزار جوده معمر بالبصرة وافسده باليمن فارسه وقال الترمذي قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال وحدثت عن محمد بن سويد الثقفي أن غيلان أسلم الحديث وأما حديث الزهري عن سالم عن أبيه فأما هو أن رجلاً من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لترجعن نساءك أولاً رجلك (٣) وحكم مسلم على معمر بالوم فيه وقال ابن عبد البر طرده كلها معلولة بأن المراد بالاربع الاول (٤) أن تزوجهن مرتباً أو بأن المراد بالامساك ابتداءً (٥) النكاح ان جمعن عقد ، ووجه بعده أن غيلان كان متعديداً للاسلام لا يعرف شيئاً من الاحكام فخطاب مثله بغير ظاهر مثل هذا بعيد مع أنه لم ينقل تجديد لأمته ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار الزوجين ومثله تأويل قوله ﷺ لغيروز الديلمي (٦) وقد أسلم

(قوله) ومثله تأويل ، متعلق بالتأويل قوله فيما يأتي بمثل هذا (قوله) وعد من البعيد تأويل أصحابنا الخ ، سيأتي بيان تأويلهم بقوله بأن المراد الاربع الخ

بمثل يدأيد يشترط التماثل مع الحضور قالوا يجب حمله على أنه لا بد من احدهما لاسيما ولم يجمعهما بحرف العطف والالزام عدم جواز القرض لانه نوع من بيع الشيء مثله وقد صح القرض فهو اصل يقاس عليه ويكون القياس مستنداً للتأويل صوتاً لكلام الحكمين من التناقض ولهذا جوز أبو حنيفة وأصحابه في متفق الجنس والتقدير مع تساويهما عدم التناقض في المجلس ويشهد لذلك ما في خطبته صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع من تقييد الرءاء الذي وصفه برءاء الجاهلية كما أخرجه رزين من حديث زيد بن اسلم هو الذي آذن الله فيه بالحرب وهو ان يحل الدين فيعجز المدين عن تسليمه فيضعف عليه الدين ويؤخره الى اجل بعد وهذا هو الرءاء في النسبة التي هي الدين المؤجل والرءاء المجمع على تحريره الذي يفسق فاعله ويجب الانكار عليه لاماعداه وأما دعوى الاجماع على حديث أبي سعيد وما وافقه لق سلم فبني على ان الاجماع الذي سبقه الخلاف المستقر حجة وعلى ان القول يبطال بحوت قائله وان الامرين قطعياً وكل ذلك في حين مظلم وهذا حاصل ما يمكن من التأويل وأما الترجيح فستأتي وجوهه وكلا المذهبين لا يتخلو من مرجح اه من شرح الجلال وحده الله (١) ان سلطة بن شرحبيل الثقفي أسلم يوم الطائف وعنده عشر نسوة كسفا في الاستيماب وغيره من الكتب اه سعد (٢) هو إبراهيم بن أبي يحيى اه (٣) لانه طلقهن وبعهن عنده اه (٤) في نسخ الاوائل اه (٥) أي ابتداء النكاح أي العقد على اربع بعد مقارنة الجميع اه من مختصر انتهى وشرح الجلال عليه والله اعلم (٦) الحديث أخرجه احمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والشافعي وصححه ابن حبان وغيره وحسنه الترمذي من حديث الضعيف ابن قيروز عن

عن اختين اختر أيهما شئت عند الترمذي وطلق أيتهما شئت ، عند أبي داود وفي اسناده أبو وهب (١) الجيشاني قال البخاري وفي اسناده نظر بمنزل ما تقدم (٢) مع زيادة الدلالة على أن الترتيب غير معتبر (٣) بقوله أيتهما شئت قلنا لم يثبت أصحابنا والحنفية الحكم بهذا الحمل وإنما لهم أدلة مشهورة في الفروع ، وهذا الحد يثنان ضعيفان من أصلهما كما أشرنا إليه فأويلهما إنما هو واقفة الأدلة الصحيحة على تقدير صحتهما ولهذا قال النووي أن الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج إلا بعقد شرعي تجعل هذا التأويل قريباً مع أنه لا بعد في أن يراد بالاربع الاوائل ووقع الاطلاق انكالا على ما علم من ضرورة الدين من بطلان نكاح الخاءسة فصاعداً خصوصاً مع ما روي أن اسلامه كان بعد غزوة الطائف فانه حيز . تقرر قواعد الاسلام (٤) وهكذا الكلام في خبر فيروز وأما التأويل (٥) بابتداء النكاح فلا شك في بعده كما أن جمع نساء كثيرة في عقد واحد بعيد في العادة وأما العموم المستفاد من أيتهما شئت فظاهره عدم التعرض لاعتبار الترتيب لا التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عدد بعض أصحابنا تأويل هذين الحدين من المتوسط (٦) بين القريب والبعيد ، وعد من البعيد أيضاً تأويل أصحابنا والحنفية من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له رواه الاربعة وهذا اللفظ لأبي داود والترمذي ، والنسائي في رواية من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال ابن حجر اختلفت الائمة في رفعه ووقفه قال ابن أبي حاتم عن أبيه لا ادري أيهما أصح لكن الوقف أشبه وقال أبو داود لا يصح رفعه وقال الترمذي الموقوف أصح ونقل في العلل عن البخاري أنه قال هو خطأ وهو

(قوله) ولهذا قال النووي ، الدلالة في كلام النووي مأخوذة من قوله ان الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود تقتضي كلامه ان لأصحابنا أدلة في الفروع كما ذكره المؤلف عليه السلام لكن قول النووي تجعل هذا التأويل قريباً ، زيادة لم يتعرض لها المؤلف في كلامه لان كلامه السابق إنما هو في مجرد كون لأصحابنا والحنفية أدلة على بطلان تلك العقود ولم يتعرض لقرب هذا التأويل بسبب تلك الأدلة وهذا أولى مما يشعر به كلام النووي لأن وجه بعده امر يرجع الى الشخص وهو عدم معرفته الاحكام من غير نظر الى قيام الأدلة على البطلان (قوله) لا التعرض لعدم اعتباره ، قد تقدم ما يخالف هذا حيث قال المؤلف عليه السلام وهو أيضاً في شرح المختصر مع زيادة الدلالة على ان الترتيب غير معتبر

(قوله) قد تقدم ما يخالف هذا ، لا يخالفه لان ما تقدم من كلام المستبعد كما هو صريح عبارة العبد فتأمل والله اعلم اهـ عن خط شيخه

أيه انه قال اسلمت وعندي امرأة فان اختان فامرني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان اطلق إحداها ولقظ الترمذي انه صلى الله عليه وآله وسلم قال له اختر أيتهما شئت اهـ (١) أبو وهب الجيشاني يفتح الجيم وسكون التحتانية بعدها معجمة النضري قيل اسمه ذيلة بن هوسع وقال ابن يونس هو عبيد بن شرحبيل مقبول من الرابعة اهـ تقريب (*) هذه النسبة الى جيشان وهي من اليمن كذا في الانساب للسمعاني اهـ (٢) يامسك الاولى منهما وهو ابعد من تأويلهم حديث غيلان لقوله صلى الله عليه وآله وسلم أيتهما وهو صريح في التخيير لا التعمين اهـ مختصر وشرحه للجلال بالمعنى (٣) اذ الثانيه لا تحل اهـ (٤) قال الجلال قالوا تركه صلى الله عليه وآله وسلم للاستفصال عن كون العشر بعقد او بغير عقد عند قوله امسك اربعاً تعمم وتعمية بين أن يكن بعقد او بعقد وبين الاول والآخر ، قلنا العموم من صفات الالفاظ والترك ليس يلحق قالوا اربماً مطلق والمطلق في الاثبات يعم بالقرينة كما في قرعة خير من جرادة وايضاً المقام لتعليم قلو كان المأمور به خاصاً والمطلق لا يدل على المقيد لكان اخلا لا بالتبليغ ونسبته الى النبي صلى الله عليه وآله وعلى اله وسلم كفر اهـ من ضو النهار والله اعلم (٥) أي تأويل امسك بابتداء الخ اهـ (٦) وانما قلنا بأنه من المتوسط لما تقرر من أن الكفار انما يقرون من الانكحة على

حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف وقال النسائي الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد ماله عندي ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرک صحيح على شرط البخاري وقال البيهقي رواه ثقة الا أنه روي موقوفاً وقال الخطابي اسنده عبدالله بن أبي بكر والزيادة من الثقة مقبولة بتخصيصه بالقضاء والنذر المطلق والكفارات دون صوم شهر رمضان والنذر المعين فيصح بنية من النهار مع أن ظاهره العموم لكل صيام، ووجه بعده الحمل على النادر حتى صار (١) كاللغز، قلنا كما لا بعد في تأويله باخراج صوم النفس بالاتفاق للاحاديث الصحيحة كذلك لا بعد في تأويله باخراج صوم شهر رمضان والنذر المعين بالأدلة الدالة على صحة صيامهما (٢) بنية من النهار جمعاً بين الأدلة، قالوا فليحمل على أقرب تأويل كسفي الفضيلة، قلنا في ذلك التأويل إبقاء الحقيقة وهي نفي ذات الصوم الشرعي والعموم في بعض الاصناف وفيما ذكرتوه من التأويل إبقاء العموم فقط دون حقيقة النفي فكان ذلك أقرب المجازين مع أن التخصيص أغلب فكان الحمل عليه أولى، وعد من البعيد أيضاً تأويل الحنفية

(قوله) والزيادة من الثقة مقبولة، اي زيادة روايته مسنداً (قوله) بتخصيصه، متعلق بقوله سابقاً تأويل اصحابنا والحنفية (قوله) في ذلك التأويل، اي تأويله بالقضاء والنذر المطلق والكفارات (قوله) إبقاء الحقيقة، اي حقيقة النفي في لا صيام (قوله) والعموم، اي وإبقاء العموم

ماوافق الاسلام قطعاً واجتهاداً والافاضة بصدده اه شرح ابن جفاف والله اعلم (١) قال العلامة الجلال في شرح المختصر عند الكلام على تأويل قوله اي امرأة الخ ما لفظه وأما أن حمله أي العموم على نادر كالصغيرة والامة والمكاتبه بعد كاللغز فمترك الا لزام في كل عموم مخصوص بمفصل لأن العموم اذا كان هو الظاهر فاستعمله في البعض بلا قرينة متصلة نادراً كان او غير نادر كاللغز ولهذا اوجب ابو الحسين الاشعار الجلي ثلثا يصير العموم كاللغز اه كلامه مع شيء من كلام المختصر وأشار الى هذا الكلام أيضاً عند الكلام على قوله من لم يجمع الصيام الخ فقال واما جملة كاللغز فهو مشترك الا لزام كما عرفت اه (٢) منها ما روى عن سلمة بن الأكوع ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر رجلاً من اسلم ان اذن في الناس من كان اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم عاشوراء أخرجه البخاري ومسلم وعن الربيع بنت معوذات ارسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غداة عاشوراء الى قرى الانصار التي حول المدينة من كان اصبح صائماً فليصم صومه ومن كان اصبح مفطراً فليصم بقية يومه هذا طرف حديث أخرجه البخاري ومسلم ذكر ذلك ابن بدران قال وحكي في الانتصار عن عائشة وغيرها عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انه قال صوم يوم عاشوراء نسخ برمضان اه قال عليه السلام في البحر ونسخ الوجوب لا يبطل بقية الاحكام ففسنا عليه ما تعين وقته اذ كان صلى الله عليه وآله وسلم ينوي الصيام تسلياً حيث لا يجد الغداء وحكي عليه السلام عن الناصر والمؤيد بالله انه لابد من نية الصيام قبل الفجر للاخبار المتقدمة قلت وهذا هو المعتد وهو قول الامام المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام وغيره والرواية عن علي عليه السلام وكرم الله وجهه غير صحيحة اه من شرح الاذهار للشرقي (*) لكنه يقال لم يقيم دليل خاص على التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم في جواز انشاء الصيام من النهار وعدم تبين نية في صوم النفل وفعله صلى الله عليه وآله وسلم يخرج له صلى الله عليه وآله وسلم من عموم حديث من لم يجمع الصيام الخ تخصيصاً ونسخاً بشرطه ان تم والحديث

(قوله) لا يلزم من نسيان الزهري هذا مسلم لوقال لا ادري واما مع الانكار له كما هو ظاهر قوله فانكره فلا (قوله) وهم فيه ، اي في كونه عن الزهري ولم يحدثه به (قوله) بانه لا يخلو متعاقباً وتاويل الحنفية (قوله) مطلقاً سواء كان لعدم الكفاءة اولاً (قوله) في الحرائر المكافآت ، لان النكاح في الرقيقة ، هذا علة لتخصيص الحرائر ببيع ﴿ ٣٧٧ ﴾ النكاح لعدم الكفاءة والغبن

الحديث عايشة أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل هكذا في رواية أبي داود الطيالسي وفي رواية الشافعي وأحمد وأبي داود والترمذي وابن ماجة فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلامهم من طريق بن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه من جهة أن ابن جريج قال ثم لقيت الزهري فسألته عنه فانكره وقد اعلمت هذه الحكاية عن ابن جريج واجيب عنها على تقدير صحتها بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له أن يكون سليمان بن موسى وهم فيه بأنه لا يخلو اما أن يكون المراد بالمرأة الصغيرة والامة والساكنة والمجنون ويكون المراد بالبطلان الأول اليه عند اعتراض الولي عليه مطلقاً واما أن يكون المراد بالمرأة المكافئة ويكون المراد بالبطلان الأول اليه لعدم الكفاءة أو الغبن الفاحش في المهر في الحرائر المكافآت لان النكاح للرقيقة موقوف على اجازة الولي ولغير المكافئة على اجازة الولي لكونه متردداً بين النفع والضرر كالبيع والمكافئة مالكة بضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الولي لدفع تقيصة نقصان الكفاءة أو المهر فان الشهوة مع قصور النظر للحديث ولا من سريمات الاغترار سيئات الاختيار مظنتها (١) بخلاف السلعة ، ووجه بعده ابطال التعميم المستفاد من مقام تهديد قاعدة هي منع المرأة من (٢) نهوضها بنفسها عما لا يليق بمحاسن العادات مع التصريح بأداته المؤكدة ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجاوز والجل على الصورة النادرة المشبهة لقول السيد لعبدته أيما امرأة لقيتها فانكحها ثم يقول اردت الساكنة ان رضي مولاها ويمكن ان يجاب بان هذا التأويل لم يطل (٣) التعميم لان عقد غير المكافئة والرقيقة عندهم موقوف على اجازة الاولياء والموالي كعقد الحرية المكافئة فتوجه التأويل الى قوله فنكاحها باطل باطل باطل بالاول الى البطلان اما

الفاحش يعني ان الاماء ليس اليهن ذلك بل الى المولى ولغير المكافئة الى الولي (قوله) لكونه ، اي النكاح والمهر اي تقيصة نقصان المهر (قوله) فان الشهوة ، يعني في النساء وخبر ان قوله فيما بعده مظنتها (قوله) مع قصور النظر للحديث ، وهو النساء ناقصات عقل ودين (قوله) مظنتها ، اي مظنة النقيصتين ادنى تقيصة نقصان الكفاءة وتقيصة نقصان المهر (قوله) بخلاف السلعة ، يعني فليس للولي الاعتراض على بيع المكافئة سلعتها وان غبت اذ لا تقيصة في ذلك (قوله) تهديد قاعدة ، فان وضاع القواعد اذا ذكروا حكماً بلا تفصيل يفهم منه قصد التعميم وجعل ذلك قاعدة كلية وان لم يكن اللفظ صريحاً في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو اي فانها من صيغ العموم كذا في شرح المختصر فلو قال المؤلف فكيف مع التصريح الخ لكن احسن (قوله) مع التصريح بأداته ، اي اداة التعميم وهو اي وقوله المؤكدة على صيغة اسم المفعول ، اي اكدت بما (قوله) ثم التكرير ، لفظ باطل (قوله) الصورة النادرة ، وهي الصغيرة ونحوها (قوله) بالاول متعاقباً بالتأويل (قوله) واما مع الانكار له الخ ، يقال النسيان من اسباب الانكار ومثله اه ح (قوله) لان النكاح

مطلقاً (١) أو في بعض الأحوال كما ينسأه ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان وتكريره ثلاثاً للتحضيض على اجتناب ما لا ترتب عليه الثمرة في اغلب الأحوال مع ما يؤدى إليه غالباً من الخصومات على أن قوله بغير إذن وليها يفهم صحة عقدها مع الإذن أما للعمل بالمفهوم وأما لكونه ساكتاً عنه مع الإذن فيصح بحكم الأصل فيكون إذنه اللاحق كاذنه السابق فيقرب التأويل ولو سلم بعد تأويله بالاول اليه فليؤول بالاضمار أي باطل عند اعتراض الولي أو عند التقيصة فقد روى عن أبي حنيفة أنه لا ينعقد، وعد من البعيد أيضاً تأويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة مرفوعاً من مالك ذا رحم محرم (٢) فهو حر رواه أحمد والأربعة قال أبو داود والترمذي لم يروه إلا أحمد ابن سامة عن قتادة عن الحسن ورواه شعبه عن قتادة عن الحسن مرسلاً ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ (٣) وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الاسناد حديث نهى عن بيع الولاء وعن هبته ورد الحاكم هذا بأنه روي من طريق ضمرة الحديثين بالاسناد الواحد وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل عليه عند اهل العلم بالتخصيص لعمومه بالاصول (٤) والقروع للقاعدة المقررة وهي أنه لا اعتق من دون اعتاق وخولقت هذه القاعدة في الاصول (٥) بحديث مسلم لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه أي بالشرأء من غير حاجة الى صيغة الاعتاق وفي القروع لقوله تعالى « وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون » دل بذلك على أن العبودية متنافية للولدية فلا يصح أن يكون الولد عبداً، ووجه بعده ظهوره في كل ذي رحم محرم (٦) مع الإيحاء الى وجه علة العتق الموجود في الآباء والابناء وغيرهم فغمله مع ذلك على صورة نادرة مراعاة لقاعدة (٧) لا يوافقون عليها في غاية البعد (٨) وأما المتعذر فوجوده في تأويلات أصحاب البدع اتساع الاهواء كتأويل الباطنية ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغى بأبي بكر وعمر وعثمان وتأويل الخوارج للحيران في قوله تعالى « كالذى استهوت الشياطين في الارض حيران له أصحاب يدعونه الى الهدى » بعلي بن أبي طالب عليه السلام وأن المراد بالاصحاب لا غيرهم وتأويل المتصوفة (٩) للبيت

(قوله) للتحضيض بضادين معجمتين، أي الحضيض على اجتناب الخ (قوله) وأما لكونه، أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ساكتاً عنه أي عن بطلان عقدها مع الإذن أي إذن الولي (قوله) فيكون إذنه، أي الولي اللاحق وهو إجازة عقدها (قوله) بالتخصيص لعمومه، متعلق بتأويل الشافعية (قوله) بالاصول، متعلق بالتخصيص (قوله) مع الإيحاء الى وجه علة ذلتق، وهي الرحمة

لنقصها ولا اعتراض لوليها مع عدم التقيصة بنهي التعميم فتأمل والله اعلم ينظر اه سحولي ينظر (١) في حق الصغيرة والرقبة وقوله أو في بعض الأحوال في حق المكلفات مع عدم الكفاية أو الغبن الفاحش في المهر اه (٢) في نسخة محرماً اه (٣) البيهقي وفي بعض النسخ الطبراني اه (٤) الآباء وأنقروا الابناء اه (٥) أي اصول الرجل اه (٦) لافي الوالد والولد اه (٧) وهي أنه لا اعتق من دون اعتاق اه (٨) خبر فغمله اه (٩) قال الحافظ السيوطي رحمه الله في اتقائه ما لفظه وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير قال ابن الصلاح في فتاويه وحدثت عن الامام أبي الحسن الواحدى التفسير أنه قال

في قوله تعالى « ان أول بيت وضع للناس الذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين » بالقلب
وبكة بالصدر فجعلوه بيت الله فكان مباركاً على الانسان وهدى يهتدى به فان النور
الالهي اذا وقع في القلب انفسح له واتسع فلا يسمع ولا يبصر ويسقل وينطق
ويطش ويعشي ويتحرك ويسكن الابه وجعلهم مقام ابراهيم عبارة عن الخلقة التي
توصل الخليل الى خليله فن وصل الى ذلك المقام أمن من نار القطيعة وعذاب
الحجاب وهذا طرف من تأويلهم الباطل وقد تأولوا القرآن من اوله الى آخره على
هذا الاسلوب وزعموا انه المراد (١) وعطلوه من الشرايع والاحكام (ومنهم من خصه
بالصريح) يعني ان من العلماء كالغزالي والبيضاوي وغيرهما من ينخص المنطوق
بالصريح المتقدم ذكره (فهو ما افاده اللفظ مما وضع له) وضعاً شخصياً او نوعياً
فتدخل الحقائق والمجازات سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية وتخرج عنه دلالة
الاقتضاء (٢) والتبني والاشارة لعدم الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والقونوي (٣)
مباحثة طويلة في الترجيح بين القولين عضد فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب
وموافقيه وانصر له ورجحه البرماوي وعليه المتأخرون من اصحابنا وغيرهم (والفهوم
بخلافه) يعني بخلاف المنطوق على الرأيين فهو على الاول ما افاده اللفظ من احوال
لامر غير مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ مما لم يوضع له سواء كان حالاً لمذكور او
لغير مذكور فتكون دلالة الاقتضاء والاياء والاشارة داخلية في المفهوم وهذا مذهب
الغزالي والبيضاوي وغيرهما والامدى جعل ذلك واسطة بين المنطوق (٤) والمفهوم

(قوله) مما وضع له ، اما بالمطابقة
او التضمن ليوافق ما سبق نقلاً
عن السعد من ان الصريح ما كانت
دلالة على المعنى باحدها (قوله)
وتخرج عنه دلالة الاقتضاء الخ ،
لما عرفت من ان دلالتها بالانتماء
وسيصرح المؤلف عليه السلام
بذلك بقوله وعلى الثاني يلزم عن
مفرد (قوله) جعل ذلك واسطة
اي غير الصريح

صنف ابو عبدالله السلمي حقائق التفسير فان كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر قال ابن
الصلاح الظن بن يوثق به منهم اذا قال شيئاً من ذلك انه لم يذكر تفسيراً ولا ذهب اليه مذهب
الشرح للكلمة فانه لو كان كذلك كانوا قد سلخوا مسلك الباطنية وانما ذلك منهم لتظير ماورد
به القرآن فان التظير يذكر بالتظير ومع ذلك فليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الابهام
والالبس وقال النسفي في عقائده النصوص على ظواهرها والمدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن
الحاداً قال التفتازاني في شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص الدينية ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعاينها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية قال واما ما يذهب اليه
بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف
لارباب السالك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان وبعض العرفان
اه المراد نقله (١) حكى السيوطي في الاتقان انهم تأولوا قوله تعالى ، من ذا الذي يشفع عنده
من ذي ذي اى من ذل النفس يشفع أى من الآلام القلبية ع فعل امر للجماعة من وعوا أى
عوا هذا الكلام عنده أى في حضرة الله اه بالمعنى (٢) هذا انما يناسب كلام ابن الحاجب كما
سبق اه (٣) بفتح القاف ذكره في القاموس اه (٤) فالمنطوق عند الامدى ما افاده اللفظ
مما وضع له والمفهوم حال لغير مذكور افاده اللفظ مما لم يوضع له وما بينهما واسطة اه من خط

(قوله) وعلى الثاني، لم يصرح في المختصر ٣٨٠ بتقسيم المفهوم الى قسمين اول وثاني لكن لما قال والمفهوم بخلافه اي بخلافه

(وعلى الثاني) من معني المفهوم (يلزم (١) عن مفرد عقلا او شرعاً) يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد يكون لازماً للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل (مثل ارم) فانه امر يستلزم من جهة العقل الامر بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمي من دونهما واما الشرع مثل (اعتق عبدك عني) فانه يستلزم من جهة الشرع تملكه لان عتقه عنه بدون تملكه اياه لا يصح شرعاً (و) يلزم (عليهما) يعني على المعنيين جميعاً (عن مركب) اما مفهوم (موافق) يعني ان حكم غير المذكور يكون موافقاً لحكم المذكور نفيًا وإثباتاً (كفحوى الخطاب) وما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور كاجزاء باكثر من منقال الذرة فانه اشد مناسبة من اجزاء بمنقالها المذكور في قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» وكالضرب فانه اشد مناسبة للتحريم من التأفيف المذكور في قوله تعالى «ولا تقل لها اف» وما دون القنطار اشد مناسبة للتأدية من القنطار المذكور في قوله تعالى «ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك» وما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التأدية من الدينار المذكور في قوله «ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك» (ولحنه) أي لحن الخطاب وهو ما كان حكم غير المذكور مساوياً لحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظالماً» لاستوائهما في الانلاف، والفحوى والالحن معناهما في اللغة معنى الخطاب (٢) قال الجوهرى فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى «ولتعرفهم في لحن القول» أي في فحواه ومعناه والمراد به المعنى الخفي كما قال ابو زيد تقول لحت له بالفتح الحن لحنًا اذا قلت له قولاً يفهمه عنك ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك في فحوى كلامه بمد ويقصر ويقال فحاً بكلامه الى كذا يفحوا فحواً اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب مذهب كثير من العلماء وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين ومنهم من يسمي الاولى بها دون المساوي وهو القائل بأن المساوي ليس من مفهوم الموافقة وهذا خلاف في الاصطلاح ولا مشاحة فيه ولما لم تمكن معرفة كون الحكم في السكوت عنه اشد

قال فيه من خط السيد ضياء الدين رحمه الله (١) اي يصدر عن مفرد اه (٢) لوقال عليه السلام وفحوى الخطاب ولحن الخطاب معناهما في اللغة معنى الخطاب او قال والفحوى والالحن معناهما في اللغة المعنى اه حبشى (*) وقد يفرق بينهما لغة بأن لحنه امالة الكلام الى جانب غير سنن والفحوى معنى الكلام الخافي وعليه قوله «واقعد لحت لكم لكيما تفهموا» والحن يسرقه ذوو الالباب،

المنطوق يدل على انه قسمان الثاني هو المقابل لقوله ما افاده اللفظ بالوضع (قوله) يلزم عن مفرد الخ، انما اختص الزوم عن مفرد بالثاني لان ما افاده اللفظ مما لم يوضع له شامل للمفرد ولذا دخل فيه دلالة الاقتضاء وما بعده (قوله) مثل ارم اعتق، ظاهره ان الزوم عن مفرد وهو مجرد الرمي والعتق وقد يقال تحصيل القوس والسهم واستلزام التملك لزم عن مجموع المسند والمند اليه فيكون عن مركب لاعتق مفرد فينظر ولعله يقال المفرد نفس ايجاب الرمي ونفس ايجاب العتق (قوله) عن مركب، بأن لا تكون اجزاء المركب مستلزمة لذلك اللازم بل المستلزم هو المركب (قوله) اوى منه، في المذكور وقوله فانه اشد مناسبة الخ، تفسير المؤلف عليه السلام لفحوى الخطاب بالاولوية مع تعليله المذكور لا يرد عليه ما ورد على عبارة ابن الحاجب حيث قال وهو تنبيه بالاولى حتى احتيج الى تأويلها بما ذكره المحقق في ذلك فخذ من موضعه (قوله) ولما لم

(قوله) لم يصرح في المختصر، يعني الغاية اه ح ولفظ حاشية وصحت الاشارة اليه من المختصر لانه قد دل عليه قوله والمفهوم بخلافه وهو هناك قسمان فكذا هنا اه (قوله) شامل للمفرد، لازم للمفرد دون المركب كذا ظن اه (قوله) وهو مجرد الرمي والعتق، وهو كذلك

مناسبة منه في المذكور أو مساوياً إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالأكرام في منع التافيف (١) وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء بالنقل والامانة في اداء القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في تحريم أكل مال اليتيم، اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه فقيل أن ذلك من جهة القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما ينسأه وهو المسمى بالقياس (٢) الجلي كما يجيء ان شاء الله تعالى واختاره صاحب الفصول من أمحاننا وعزاه الى الجمهور وسواء فيه الاولى والمساوي فلا يكون من باب المفهوم وقيل أنه من باب المفهوم لامن باب القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الأكثرين، وقيل أن الادلى من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه (٣) والظاهر أن مستند الحكم في المسكوت خوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية للقطع بأن العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التأكيد للحكم في موضع السكوت حتى كأنها موضوعة بالوضع (٤) النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت أفصح من التصريح بحكم غير المذكور الا ترام اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً على الآخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وأنه ابلغ من قولهم ذاك سابق على هذا وهكذا اذا قال قاتل لا تعطه منقال ذرة كان ابلغ في فهم المنع مما فوق المنقال من التصريح به قطعاً وليس ذلك من القياس الذي جملة الشارع حجة لانه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير اقتدار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي وهذا ظاهر في الاولى وأما المساوي فمحتمل للامرين (٥) ويمكن ترجيح المفهوم (٦) بأن قوله تعالى «ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين» معلوم أنه لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمأتين بل المراد منه تعميم وجوب ثبات الواحد (٧) للعشرة سواء كان في هذا العدد أو أقل أو أكثر وأنه يفارق قول القاتل حرمت الحر لاسكاره وقد اختلف في هذا الخلاف فقيل الجوزي في البرهان وهو قياس اتفاقا

كما لا يجتنب فلا وجه لاعتراض المحشي فتأمل اهـ ح قال اهـ شيخنا المغربي (قوله) ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى، بل ما قطع فيه بنهي الفسارق ليشتمل الاولى والمساوي فاعرف اهـ رضي ح

تمكن معرفة كون الحكم الخ، جواب هذا قوله فيما يأتي اختلف في وجه الدلالة الخ (قوله) على معرفة الجامع، وهو الاكرام وغيره كما سبق (قوله) وهو المسمى بالقياس الجلي، وهو ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى فتكون الدلالة عليه عليه معنوية متوقفة على الالحاق بجامع العلة (قوله) من باب المفهوم، فتكون الدلالة عليه لفظية (قوله) بما فوق المنقال، متعلق بالمنع وقوله من التصريح، متعلق بأبلغ وضميره عائد الى ما فوق المنقال والمعنى ان قوله لا تعطه منقال ذرة ابلغ من قوله لا تعطه ما فوق المنقال (قوله) الذي جملة الشارع حجة اذ القطع حاصل بأفادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل شرع القياس (قوله) وأنه يفارق قول القاتل حرمت الحر لاسكاره، وهو فيما كان حكم غير المذكور ادنى كتعظيم النبيذ لانه عرفت ذلك فالاقسام ثلاثة ما كنى حكم غير المذكور اولى وما كنه مساوياً وما كنى ادنى كهذا المثال وهو قياس اتفاقا

ذكره الرضي وغيره اهـ منقولة (١) فاذا كان المفهوم اكرامه علمنا أن ضربه حرام بطريق الاولى اهـ (٢) وهو ما قطع فيه بنهي الفسارق فيشتمل الاولى والمساوي اهـ للسيد عبد الله ابن علي الوزير رحمه الله (٣) في الفصول ابو طالب والنصور والقاضيان والحاكم انه حقيقة عرفية وهذا قريب مما ذكره السيد رحمه الله اهـ منقولة (٤) وبما يدل على انه ليس بقياس انه يقول به ثمة القياس اهـ منقولة (٥) المفهوم والقياس اهـ (٦) أي كونه مما دلالة لفظية اهـ (٧) فلا تقول نقيس ثبات الواحد للعشرة على ثبات العشرين للمأتين كما نقيس في حرمة الحر لاسكاره اهـ (٨) أما في حالة الانفراد فلا مساواة فان حالة الاجتماع يحصل معها التظافر كما لا يخفى فلو مثل للمساوي باحراق مال اليتيم المساوي لأكمله لكن اولى اهـ منقولة

(قوله) أنه لفظي وليس بتزاع معنوي لانه في الحقيقة قياس اذا نزاع في انه الحق فرع باصل بجماع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي كذا ذكره السعد وصاحب الجوهرة (قوله) واما مفهوم مخالف عطف على اما مفهوم موافق (قوله) اما ﴿ ٣٨٢ ﴾ لان دلالة من جنس دلالات الخطاب وقد اشار المؤلف عليه السلام الى

في الاضافة اما ان تكون كما في خاتم قضية او تكون لادنى ملايسة اما لدلالة الخطاب عليه او لمخالفته له ومقابلته اياه واما الدواري فقد استشكل الاضافة لهذه المخالفة حيث قال لان الخطاب لم يدل عليه بل دل على عكسه وتقيضه ، قال فالاولى ان يقال دلالة مفهوم الخطاب وما اعتمده المؤلف عليه السلام اولى وفي الجواهر لو كان دلالة مفهوم المخالفة ظنية سميت بدليل الخطاب فكأنها دليل خطائي واما الامام المهدي عليه السلام فذكر في وجه الاشكال ان الاضافة لا تصح ان تكون من اضافة الدليل الى المدلول كقولهم دليل الحدوث ولا من قبيل دليل الاجسام اي الدليل المأخوذ من الاجسام اذ المنطوق مأخوذ من الخطاب فلا وجه للتخصيص (قوله) اما مفهوم الصفة الخ ، اعلم ان المؤلف قد استدلل على جواب العمل بكل واحد من هذه الاربعة بخصوصه ثم استدلل على وجوب العمل بها جملة بدليل يعمها حيث قال فيها يأتي والا التفت فائدة الذكر الخ (قوله) لفظ مقيد ،

(قوله) واما الدواري فقد استشكل الخ ، في القواعد ويسمى دليل الخطاب اما لان دلالة من جنس دلالات الخطاب او لان الخطاب دال عليه وهو اطلاق اصطلاح فلا تسمع المناقشة في تحقيق اضافة الدليل

أنه لفظي وقال غيره أنه معنوي لان من فوائده انا اذا قلنا قياساً جاز النسخ به والا فلا يجوز عند مانعي النسخ به على الاطلاق (١) (و) مفهوم الموافقة قد (يكون قطعياً) وهو اذا كان التعليل بالمعنى قطعياً (٢) كالامثلة المذكورة (و) قد يكون (ظنياً) اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان قتل الخطأ يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة فالغموس أولى وانما كان ظنياً لتجوز أن لا يكون المعنى في قتل الخطأ واليمين غير الغموس الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي والكفارة انما سميت كفارة لتغطيتها المكفر (٣) وستره والعمد والغموس عظيمان لا يستر عقابها ثواب الكفارة (و) اما مفهوم (مخالف) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتاً او نفيًا (ويسمى دليل الخطاب) اما لان دلالة من جنس دلالات الخطاب (٤) او لان الخطاب دال عليه أو لمخالفته منظوم اللفظ (و) يسمى (مفهوم المخالفة) (٥) وهو ظاهر الوجه (ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد) أما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد لاخر غير منفصل عنه ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا عدد لا انعت فقط فيدخل فيها العلة (٦) والظرف (٧) والحال (٨) فقوله ﴿ ٣٨٢ ﴾ في كل

(١) يعني لا ينسخ قياساً ولا غيره اهـ (٢) لفظ العضد اذا كان التعليل بالمعنى وكرهه اشد مناسبة للفرع قطعياً اهـ وقوله للفرع بناء على انه قياس اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) كالا كرام وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء بالنقل الخ ما تقدم اهـ (٤) بفتح الفاء وهو الذنب اهـ (٥) قيل لغرابة دلالة الخطاب عليه لكان النسب للتخصيص وقد ذكر هذا وجهاً لظواهر هذه التسمية اهـ (٥) وانكر ابو حنيفة السكل مطلقاً اي لم يقل بشيء من مفاهيم «﴿ ٣٨٢ ﴾» المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلا امر آخر كما في انتفاء الزكاة عن العلوفة قال الاصل عدم الزكاة فوردت في السائبة وبقيت العلوفة على الاصل اهـ جمع محلي «﴿ ٣٨٢ ﴾» في جميع اقسامها في كلام الشارع فقط كما ذكره ابن الهمام في تحريره وهو اخبر بذهب امامه من المخالف له اهـ حاشية زكريا على جمع المحلي (٦) نحو اعط السائل حاجته اي المحتاج دون غيره اهـ محلي والله اعلم (٧) زماناً او مكاناً نحو سافر يوم الجمعة اي لافي غيره واجلس أمام فلان اي لا وراءه اهـ محلي (٨) اذا لم يكن جزءاً للكلام كالصلة والخبر والفاعل وانما يكون صفة اذا كان مع متعلقه حالاً بعد المعرفة اوصفة بعد التكرة اما اذا اعتبر الظرف منفرداً عن المتعلق فهو من مفهوم القاب كما يأتي في شرح اوائل مسألة مفهوم القاب اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد ، وبهذا اندفع ما عترض به السحولي من انه سيأتي أن اياماً في قوله تعالي واذكروا الله في ايام معلومات مفهوم القاب اهـ (٨) نحو

الى الخطاب فانه يصدق على المنطوق ايضاً بالاعتبارين المذكورين اهـ (قوله) فالاولى ان يقال الخ ، هذا الكلام مخالف للرد فتأمل فيه ولو قيل انه مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه لاستقام اهـ عن خط شيخه (قوله) واما الامام المهدي الخ ، ينظر المنقول ههنا عن الامام المهدي في نسخة صحيحة فلعل في المنقول هنا سقطاً او نقل ههنا عبارة المهاج فربي واضحه لا غبار عليها اهـ (قوله) فلا وجه للتخصيص ، دهم

أبل سائمة من كل أربعين ابنة لبون وفي كتاب أبي بكر لأبي مالك حين وجهه إلى البحرين حكاية عن فرض رسول الله ﷺ في صدقة الغنم في سائتها إذا كانت أربعين ففيها شاة والسائمة صفة تدل على أن الزكاة في المعلوفة وأما مفهوم الشرط والمراد به معلق (١) من الحكم على شيء بأداة شرط كإن أو إذا أو نحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد الشرط الذي هو قسم السبب والمانع السابق بيانه في خطاب الوضع فكقوله تعالى « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » فإنه يدل بمفهومه على أنهن إن لم يكن أولات حمل لم يجب الاتفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي إلى أن المبتوتة لانفقة لها إن لم تكن حاملا (٢) وأما أصحابنا والحنفية (٣) فيقولون أن فائدة الشرط أن مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحائض (٤) ففي ذلك الوهم ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة أن لا تظهر له فائدة سوى التخصيص ، وأما مفهوم الغاية وهو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية كإلى وحتى فكقوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » يفهم منه إذا نكحت زوجاً آخر حلت له بشرطه ، وأما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق الحكم بعدد مخصوص فكقوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة » (٥) أي لا أكثر من ذلك وكقوله ﷺ في أربعين شاة شاة أي لا في أقل من ذلك (٦) وإنما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه (حيث لا فائدة) للتقييد بشيء من الصفة

تخرج الصفة المادحة والذامة والكاشفة كما سيأتي إن شاء الله تعالى (قوله) وليس المراد الشرط الذي هو قسم السبب ، كالوضوء ونحوه من الشروط التي هي من اقسام خطاب الوضع (قوله) بأداة غاية ، ينظر هل يلزم الدور من ذكر الغاية في الحد وكذا من ذكر الشرط فيما تقدم في تعريفه والعسد فيما يأتي في تعريفه (قوله) حلت له بشرطه ، أي بشرط النكاح وهو العقد ونحوه

الأفراد غير قادح في المرجحة نعم يتم ما ذكره لو كانت لغة التسمية مصححة أم محمد بن زيد رحمه الله (قوله) ينظر هل يلزم الدور الخ ، الظاهر عدم لزومه بأن يحمل مفهوم الغاية ونحوه على المعنى الاصطلاحي والغاية المذكورة في الحد ونحوها على المعنى اللغوي كما ذكر في أسماء الإشارة والموصولات والله اعلم. اهـ عن خط شيخه

أحسن إلى العبد مطيعاً أي لأصلياً أم محلي (١) الظاهر أن يقال ما علق به الحكم بأداة شرط إذ هذا هو الشرط اللغوي ، وأما ما علق من الحكم على شيء بأداة شرط فإما هو الجزاء وسيأتي للمؤلف في شرح قوله والشرط يلزم من التفاء الخ التعبير عن الشرط بذلك والله اعلم أم حبشي (٢) قال النجدي في شرح الآيات وقال الشافعي بل هو خاص في الحامل فقط لا في غيرها التي ليست برجعية فلا نفقة لها عملاً بالمفهوم أم (٣) الحنفية لا يقولون بالمفهوم فلا اشكال عليهم والله اعلم أم حبشي (٤) قد يقال أما هذا فقد أفاده مفهوم الغاية فينظر أم من خط السيد هاشم بن يحيى رحمه الله تعالى (٥) لكن مفهوم العدد قد يكون في جانب الزيادة والنقص معاً ، نحو فاجلدوهم ثمانين جلدة ، وقد يكون في جانب النقص كما في إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وقد يكون في جانب الزيادة نحو الطلاق مرتان فإلّا فلهن مدان لكن مدار فهم أحد الجانبين وكما هما على قرينة المقام وذلك من دلالة المجاز أو الكناية وكلاهما منطوق كما سيأتي في ليست أمي زانية ولم يذكر مفهوم الحصر بالآية لأنه يراه منطوقاً كما تقدم ولا مفهوم القيد لأنه لا يراه حجة وإنما قلنا عن عدم مفهوم الحصر بأننا بتعريف المسند إليه والسند باللام أو الإضافة وكأنه يرى كل ما أفاد الحصر منطوقاً وإن لم يصرح به كما سيأتي في انما والتعريف لأنه انما ذكر المذهب بألفظ القيل أم من شرح المختصر للجلال رحمه الله تعالى (٦) فلم أنه إذا قيد حكم بعدد فإن كان حكم ما زاد عليه بالأولى كالحديث وقوله عليه الصلاة والسلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً ففهموه في طرف التقصان والا فهو في طرف الزيادة أم من خط السيد حسين الأخفش

(قوله) مثل ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق او مساوياً له ، اي للمنطوق فيه اي في الحكم اعلم ان شارح المختصر ذكر من شروط مفهوم الخاتمة ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساوياً فيه قال والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة وقرر السعد ما ذكره الا انه اعترض بان ظاهر كلامه يقتضي بانه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية بل تكفي المساواة وهو خلاف ما ذكره في شرح قول ابن الحاجب وهو أي مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى حيث قال ولذلك كان الحكم في غيره اولى منه في المذكور ، قلت والمؤلف عليه السلام قد اعتبر الاولوية كما سبق في مفهوم الموافقة حيث قال وهو ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور واما المؤلف عليه السلام فانه حقق المقام بما لا يرد عليه اعتراض السعد وذلك ان مقتضى كلامه ان الصفة ونحوها اذا ظهر للتقييد بها فائدة غير التخصيص صار الكلام مجملاً فيه أي في كون له مفهوم فلذا قال فلا يقتضي فيه بموافقة ولا مخالفة أي لا يحكم أن في كلامه مفهوم موافقة ولا مفهوم مخالفة ثم ذكر فيما كان كذلك اقساماً ، الاول ما ذكر المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق او مساوياً وحكمه انه قد يستغنى بظهور الاولوية والمساواة عن ذكره اي عن ذكر حكم المسكوت عنه فيعرف حينئذ من ذلك لامن المفهوم لتطرق الاحتمال الى المفهوم كما في تحريم قتل الاولاد حال امان الفقر ، الثاني من الاقسام ان يكون الكلام خارجاً مخرج الاعلى فهو كالاول في انه مجمل لا يقتضي فيه بمفهوم موافقة ولا مخالفة لمساواة حكم المسكوت عنه لحكم المذكور وكذا ما كان المذكور موافقاً للواقع فانه من المساوي ايضاً وقس باقي الاقسام ، فظهر بما ذكرنا اندفع اعتراض السعد ان لم يذكر المؤلف عليه السلام كون الاولوية والمساوي من مفهوم الموافقة كما في شرح المختصر واندفع ما قد يتوهم ان كلام المؤلف عليه السلام متناقض حيث قال اولاً فيصير الكلام مجملاً ثم حكم على قتل الاولاد بالتحريم ومنشأ التوهم عدم فهم قصد المؤلف عليه السلام فان المتوهم فهم ﴿ ٣٨٤ ﴾ ان المراد ان الكلام يصير مجملاً في الحكم كالتحريم ونحوه وليس

كذلك اذا المراد كما عرفت ان الاجمال في كون الكلام مفهوم ولذا صرح بالاجمال في المفهوم فيما كان موافقاً للواقع حيث قال فلا يوجد للوصف مفهوماً وصرح ايضاً بالاجمال فيما يأتي في الصفة	والشرط والغاية والعدد وغيرها (سوى التخصيص) للمذكور بالحكم أما إذا ظهرت له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه تطرق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجملاً فيه فلا يقتضي فيه بموافقة ولا مخالفة مثل أن يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق أو مساوياً له فيه فانه قد يستغنى بظهور الاولوية او المساواة عن ذكره كقوله تعالى « ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق » لان تحريم
--	--

حيث قال فان جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الاجمال في المفهوم لكن يرد على ما ذكره المؤلف عليه السلام من ان الاولوية لا يقتضي معها بمفهوم موافقة ولا مخالفة انه قد سبق ان الاولوية شرط في مفهوم الموافقة فبها حكم المؤلف عليه السلام هاهنا فيما كان الحكم في المسكوت عنه اولى بكونه مفهوم موافقة كذا ذكره في شرح المختصر وقد يجاب عن هذا الاعتراض بان المؤلف عليه السلام قد اشار بقوله قد يستغنى بظهور الاولوية الخ الى دفع هذا اليراد اذ يفهم منه انه قد لا يستغنى بظهور الاولوية عن مفهوم الموافقة بل الحكم في المسكوت عنه مأخوذ من المفهوم كقوله تعالى ولا تقتل لها اف او نحو ذلك فتأمل فالمقام محتمل والله اعلم (قوله) لان تحريم قتل الاولاد الخ ، هذا يخالف ما سبق من صيرورة الكلام مجملاً فيه الخ

(قوله) والمؤلف عليه السلام قد اعتبر الاولوية الخ يحقق فالاولوية المذكورة في قسم من مفهوم الموافقة وهو نحوى الخطاب وذكر المساواة في القسم الثاني في المفهوم لقوله ولحنه اه ح عن خط شيخه ولفظ حاشية يقال قد ذكر المؤلف المساواة ايضاً فلا يرد عليه شيء اه ح (قوله) صار الكلام مجملاً فيه الخ يحقق هذا الكلام الخ فانه لم يظهر تطبيقه على كلام المؤلف والذى يظهر التدافع في كلام المؤلف فتأمل فيه ولولم يذكر الاجمال لكان اولى كما لم يذكره شارح المختصر فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فهو كالاول كذا في المنقول منها ولعله سقط تمة الكلام في الاقسام فيتحقق من نسخة السيد زيد بن محمد رحمه الله اه ح عن خط المغربي وقد وقف على نسخة السيد زيد فوجد كما هنا اه ح (قوله) فان المتوهم فهم الخ ، حاصله ان الاجمال انما هو في المفهوم لا في الحكم فلا اجمال فيه وحصوله أي الحكم من غير المفهوم فلا يلزم ما توهم اه ح من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق بزيادة يسيرة مفيدة (قوله) هذا يخالف ما سبق الخ ، قد دندن الحشوي لدفع هذا الاعتراض بما يكتب اه ح عن خط شيخه وفي حاشية مالم ينفذ قلت لا لخاتمة فتأمل ما ذكرته في

قتل الاولاد حال امان الفقر أولى منه حال (١) خوفه ومثل أن يكون المذكور غالباً في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص كقوله تعالى « وربائبكم اللاتي في حجوركم » لما كان الغالب كون الربائب في الحجور وأنه من شأنهن خص هذا الوصف بالذكر لغلبة حضوره في ذهن لا للتقييد (٢) ومثل أن يكون المذكور موافقاً للمواقع فلا يوجد للموصف مفهوم مثل قوله تعالى « ولا تكرر هوا قتيانكم على البغاء » إن أردن محصناً « فان الاكراه لا يتأتى الا مع ارادة التحصن فان أمر المطيعة المواتية للبغاء لا يسمى مكرهاً ولا امره اكرهاً وقد روي أن هذه الآية نزلت في معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي (٣) كانتا مسلماتين وكان يكرههما على البغاء بضريبة يأخذها منهما ، فان قيل يجوز أن تكون كراهة للامرين التحصن والبغاء ، قلنا ذلك أمر نادر بعيد الوقوع فأشبهه المحال ومثل أن يكون جواباً لسؤال سائل عن المذكور أو في حادثة خاصة بالمذكور (٤) مثل أن يسأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المملوكة ، والاطلاع على ذلك من فوائد معرفة أسباب النزول وسيرة الرسول ﷺ ومثل أن يكون الحكم في المسكوت معلوماً للمخاطب وفي المذكور مجهولاً كالوقيل الصلاة السنوية فروضها كذا وكذا (٥) فلا يقال مفهومه أن المفروضة ليست كذلك لان ذلك معلوم ، ومثل أن يكون ذكر القيد لكونه معهوداً فيكون بمنزلة اللقب الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زيادة الإمتنان

(قوله) فان قيل يجوز الخ ، هذا
ايراد على قوله فان أمر المطيعة
لا يسمى مكرهاً وحاصله ان الاكراه
يصح في هذه الحال وهي ان تكون
غير مطيعة وغير كراهة
(قوله) لكونه معهوداً ، مثل
اكرم لابس اليأس

الحاشية يظهر المراد ان شاء الله اه
عن خط سيلا

(١) لعله يريد بالاولوية من جهة العقل وأما الشرع فالظاهر عدم الفرق اللهم الا أن يفرق بينهما بأنه مع عدم خشية الاملاق يكون تردداً وتهاوياً دونه مع الخوف، ظهوره الاولوية والله اعلم اه (٢) فلا يفهم حل الريبة التي ليست في الحجر وخالفت الظاهرية وغيرهم فاعتبروا مفهوم هذا الوصف ورأوا ان مخرجه مخرج الغالب زيادة في مقتضى وعقلاً « لا مانعاً منه لكون الاحكام لا تعلق بالنادر اه جلال » كذا في النقول منه ولا وجه للنصب كذا في الخواشي ويمكن أن يكون عطفاً على زيادة على توهم حذف ان اه (٣) قوله عبد الله ابن ابي لفظ عيون المعاني قوله « ولا تكرر هوا قتيانكم على البغاء » في عبد الله بن ابي بن سلول كانت له ست جوارى يأخذ أجورهن معاذة ومسيكة وأدوى وقتيلة وعمرة ونفيسة ، ان اردن اى اذا شرط تغليب ، ابو حاتم ينف على البغاء ويعلق ان بقوله عز وجل وانكحوا وفيه بعد اه (٤) ههنا بحث هو ان المفهوم كالعموم كلاهما من مدلولات اللفظ المنطوق فاذا كانت مطابقة السؤال عن الخاص مقتضية لابطال مفهوم كلاهما لم كونها منبذة لعمومه والا كان الحكم بأبطالها لازماً دون لازم تحكما محضاً اه جلال ويجاب عنه بأنه انما بطل المفهوم هنا لاحتمال ان يراد مطابقة سؤال السائل او يراد التخصيص بالمفهوم واذا قام الاحتمال فلا يؤخذ به على أن مطابقة سؤال السائل ارجح لما فيه من البلاغة وهي مطابقة المقام اه (٥) لعله عبر

على المسكوت كقوله تعالى «لنأكلوا منه لحماً طرياً» فلا يؤخذ منه منع التقيد ومثل أن يخرج مخرج انتفخيم والتأكيد كحديث لا يحل لامرأة (١) تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحل على ميت الحديث فلا يؤخذ منه الحل لمن لا تؤمن بالله واليوم الآخر وقد ذكر صور غير ذلك لا حاجة إلى التطويل بها بعد تقرير الضابط (٢)، ومنها محبي الصفة للتوضيح فإن جاءت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الإجمال في المفهوم كما في قوله عليه الصلاة والسلام لما استعار من صفوان بن أمية (٣) أدرعاً فقال أغصباً يا محمد، بل عارية مضمونة، يحتمل الإيضاح أن العارية شأنها ذلك فيكون حكماً للعارية مطلقاً كما ذهب إليه الشافعية ويحتمل التخصيص أي مشروط فيها بضمان فلا تكون العارية مضمونة حتى يشترط فيها ذلك كما ذهب إليه أصحابنا (٤) والخفية، ومنها وهو من الفوائد المختصة بالعدد أن يقصد به التكثير كالألف والسبعين ونحوها مما يستعمل في لغة العرب للمبالغة ولهذا قالوا إن قولهم إن أسماء العدد نصوص، مخصوص بما إذا لم تقم قرينة على إرادة المبالغة نحو جئتكم ألف مرة فلم أجِدْكم وبه يعلم ضعف الاحتجاج (٥) بقوله ﷺ لما نزل «إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله

(قوله) فلا يؤخذ منه الحل الخ، قد أخذ به في الإزهار (قوله) للتوضيح لأن المراد بالوصف ما يفيد نقص الشيوع وقصر العام على البعض لا مجرد كونه صفة لموصوف قال في الجواهر المراد بالصفة المختصة لا الكاشفة والملاحقة والذامة والمؤكد (قوله) أدرعاً، قيل مائة وقيل ثلاثين وقيل أربعين فقد استعمل المؤلف جمع القسلة في الكثرة مجازاً

عن الأركان بالقروض اهـ (١) قوله لا يحل لامرأة عن أم عطية قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحل فوق ثلاث إلا على زوج فأنها لا تكتحل ولا تلبس ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عصب وزاد في رواية ولا تسطيراً إلا في طهرها إذا طهرت نبتة من قسط «» فنفار قال ابن هيران أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما بإيات عدة وفي معناه غيره اهـ العصب برود نبتة يصبغ غزلها أي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج فيأتي موسى لبقاء ما عصب منه ايضاً لم يأخذ يصبغ إهناية «» القسط عود يتبخر به وظنار الحبوطي موضع بمأحل البحر من حضرته وافته من حاشية البخاري (*) وقد أخذ به في فهمه الإمام المهدي أحمد بن يحيى في أزهاره حيث قال وعلى الكلفة المسئلة الأحداد الخ ولفظ الغيث في سياق جواز أحداد المرأة على غير الزوج ثلاثاً وقد روى في الخبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحل على ميت أكثر من ثلاثة أيام إلا على زوجها، قلت وهذا الخبر يدل على أن الكافة لا أحداد عليها لقوله تؤمن بالله واليوم الآخر اهـ بانقطه قوله أن تحل بالحاء المهملة مضمومة ومكسورة اهـ من خط قال فيه من خط السيد إبراهيم الوزير على تلخيص ابن حجر وفي القاموس والحمد تاركة الزينة لعنة حدث تحل وتحل حداً وحداً (٢) وهو حيث لا فائدة للتقيد سوى التخصيص اهـ (٣) القرشي وكان قدمه في الإسلام غير ثابت وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتألفه ليحسن إسلامه اهـ شرح بحر عن خط بعض العلماء وفي حاشية بل حسن إسلامه ولم يبق فيه شك اهـ (٤) قال في الشرح وهو اجماع أهل البيت لما روى عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استعار قصبة فضاغت فضمنها لهم أخرجه الترمذي وقال أبو حنيفة وأصحابه وهو مروى عن علي عليه السلام وابن عمر أنه لا يضمن وإن ضمن قال وعند الشافعي وابن عباس وإبي هريرة أنه ضامن وإن لم يضمن وهذا هو القوي لخبر القصبة ولظاهر خبر صفوان ولأن المستعير أخذ لنفسه اهـ من شرح السيد أحمد الشرفي على الأزهار (٥) على أن لئلا أريد به المبالغة

لهم «سأزيد على السبعين (١) لأنه محمول على أنه عليه الصلاة والسلام أراد اظهار الرحمة والرأفة بامته (٢) والدعاء لهم الى ترحم بعضهم لبعض لانه فهم منه مخالفة الزائد المذكور كيف وقد قال فلن يغفر الله لهم وارادفه بقوله ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد المنع وانما هو كقول القائل لمن يسأله حاجة لو سألتنيها سبعين مرة لم اقضها ولهذا بين العلة التي لاجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم مع الزيادة على السبعين وقد جاء في الرواية ما يدل على أنه ﷺ فهم هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الخيار بلفظ لو اعلم اني انزدت على السبعين يغفر له (٣) لزدت عليها ، واعلم أن مفهوم المخالفة يختلف فيه على اقوال كثيرة (٤) فاما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند أكثر أصحابنا والشافعي ومالك واحمد وأبي عبيدة معمر (٥) بن المثنى حكاه عنه القاضي ابو بكر الباقلاني في التقریب والجويني وغيرها وابو عبيد القاسم بن سلام (٦) رواه عنه الامدي وابن

مفهوم ما اه (١) لما قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليصلي على عبد الله بن ابي بن ساول قام عمر فأخذ عمر ثوبه فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد نهاك ربك فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انما خيرني الله فقال «استغفر لهم أولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة» وسأزيد اه من شرح التحرير (٢) هذا التأويل يدفع كونه عبثا اه (٣) أي للكافر الدال عليه قوله تعالى «ذلك بأنهم كفروا» اه (٤) (والخفية بقونه) أي مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط قال الكردى تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع فلما في متفاهم الناس وعرفهم في المعاملات والعقليات فبدل اه ثم لما وافق صحابنا الشافعية في غالب احكام الامثلة السابقة وكان ذلك موهبا كوتهم قائلين بفهم المخالفة ازال بقوله (ويضيفون حكم الاولين) مفهوم الصفة والشرط (الى الاصل) وهو العدم الاصلى بحكم الاستصحاب وإبقاء ما كان على ما كان وانما اخرج المنطوق من ذلك الحكم الاصلى لكان النطق المصرح بخلافه فما سواه بقي على حاله (الا لدليل) يعني حكم الموصوف عند اتصافه بوصف آخر والمشروط عند عدم الشرط انما هو العدم الاصلى دائما الا اذا ثبت له حكم حادث لدليل اقتضى ذلك (والاخرين) أي ويضيفون حكم ما بعد الغاية وما وراء العدد (الى الاصل الذي قرره السمع) أي الشرع من العمومات وغيرها كقوله تعالى «واحل لكم ما وراء ذلك» في حل نكاح المطلقة ثلاثا بعد نكاح الزوج الثاني وعموم المنع من الاذاء الدال على حرمة الضرب بعد الثمانين في القذف ولعل تخصيص الاصل في الاخيرين بتقرير السمع بحكم الاستقراء بان وجدوا موارد كلاهما داخلة تحت أصل قرره السمع بخلاف الاولين (ويشعرون في النفقة) للمبانة التي ليست بحامل ، جواب اشكال وهو انكم انتم يضاف حكم الاولين الى الاصل ولا يستقيم ذلك في المبانة المذكورة لان الاصل فيها وجوب النفقة مادامت في الادة لان النفقة في مقابلة احتسابها له ، نعم كان الاصل عدم الوجوب قبل النكاح لكنه انعكس الاسر بناء على علته فاجب بمنع نفقها فان نفقتها واجبة اه تحرير وشرحه والله اعلم (٥) بفتح الميم ذكره ابن خلكان بينهما عين مهمة وفي آخره الراء والمثنى بضم الميم وفتح التاء الثلاثة وتشديد التون المفتوحة وفي آخره مثناة من تحتها اه ابن خلكان (٦) بتشديد

(قوله) معمر بن المثنى، هو النحوي
المشهور روى عنه ابو عبيد القاسم
ابن سلام وهو معاصر للاصمعي
وهو علم من أئمة الثلاثة

الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري والمروزي وابن خيران وابي ثور والصيرفي والاشعري واحتجاج اصحابنا بمفهوم قوله تعالى ومن « قتلته منكم متعمداً فجزأه مثل ما قتل من النعم » على أن لا جزأه على الخاطي قال الامير الحسين ولا اعلم قاتلاً من اهلنا بخلافه يدل على ان مفهوم الصفة معمول به عندهم اذ لم يفرق بين الحال وغيرها من انواع الصفة في هذا الباب احد من العلماء ولهذا قال الفقيه يوسف في الثمرات ان سبيل هذا سبيل قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة ولا يقال انهم انما نفوا وجوب الجزاء على الخاطي رجوعاً الى الاصل لانه يضمحل بالقياس على سائر محظورات الاحرام وضمان الاموال () فلولاً العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملاً بالقياس ونفى حجته بعض اصحابنا كالامامين يحيى ابن حمزة واحمد بن يحيى (٢) عليهما السلام والخنفية وبعض الشافعية والمالكية واختاره الغزالي والامدي واختلف كلام الرازي فاختلف في العالم الاول وفي الحصول والمنتخب الثاني ومنهم من قال بمفهوم الوصف المتتابع مثل اكرم الرجل الطويل الابيض دون غيره لان الاعتناء بتابعة الاوصاف يفيد تأكيد الحكم فيما عداها بخلافه ويضعف احتمال افادتها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري انه حجة في ثلاث صور ، احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان نحو في سائمة الغنم زكاة المبين لاية الزكاة ، (٣) ثانيها (٤) ان يكون لابتداء التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة تحالفاً مفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلمة ، (٥)

(قوله) لانه يضمحل ، اي الرجوع الى الاصل (قوله) على سائر محظورات الاحرام الخ ، فانه يجب فيها ما اوجبه ولو خطأ فالقياس عليها يرفع حكم الاصل

اللام اه (١) قال النجاشي في شرح الايات وقال ابو حنيفة والشافعي يجب عليه أيضاً ، حجته ان اتلاف الاموال يستوي في ضمانه العامد والخطائي وفهم من مفهوم الحال نه لاجزاء على الخطائي وقدم القياس على مفهوم الصفة قلنا مفهوم الحال كالمنطوق فلا يعارضه القياس اه (*) وانما الوجه حيث هو دلالة مفهوم الصفة اه (٢) هذا في المعيار وشرحه واما في مقدمة الازهار فجعله من المأخوذ به وانما الساقط مفهوم اللقب هنا اه (٣) قال السبكي في شرحه للمختصر وانما جعل السائمة بياناً لانها لان الزكاة سبق وجوبها بخلاف التحالف فانه لم يسبق حكمه على قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان فالبيان ما تقدمه الحكم مجمل والتعليم ما يرد واضحاً لم تقدمه شيء اه (٤) عبارة ابن الحاجب او التعليم كالتحالف قال السبكي كما في قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفاً وكتب السبكي قال شيخنا انما يتم التمثيل بحديث التحالف اذا كانت الصيغة فيه اذا اختلف المتبايعان والساعة قائمة تحالفاً كما نقله ابو الحسين البصري في شرح المعتمد عن ابي عبد الله البصري وبهذا يدل على أن الساعة اذا لم تكن قائمة لا تحالف والحديث بهذه الزيادة رواه الدارقطني بإسناد ضعيف اه من خطه من هامش شرح السبكي (٥) هذا لا يرد عليه ما اورده السعد على العضد من أن هذا من قبيل مفهوم الشرط اذا لم يذكر في شرح المختصر قوله والساعة قائمة كما ذكره المؤلف عليه السلام فتأمل اه لان عبارة العضد ان تحالفاً في القدر والصفة فليتحالفاً أو ليرادا اه قال السعد كانه

نائبها ان يكون ماعدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين (١) لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخلا تحت لفظ الشاهدين فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر (٢) الاثنين فائدة ، وللمنصور بالله عبد الله بن حمزة تفصيل آخر يقرب من هذا وقال الجويني انه حجة فيما اذا كان الوصف مناسبا نحو في الغنم السائمة زكاة لما في خفة مؤنة السوم من المناسبة للمواساة بالزكاة بخلاف نحو في الغنم العفر الزكاة لكونها حينئذ في معنى اللقب وهذه (٣) الاقوال مبنية على ظهور انتفاء ماعدا التخصيص من فوائد التقييد بالصفة فيما ذكره من الامثلة وظهوره فيها لا يفتي ظهوره في غيرها (٤) ، واعلم ان هذا الخلاف في الصفة مشروط فيه عند البعض ان يكون هناك اسم تجري عليه الصفة متقدم أو متأخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو في السائمة (٥) الزكاة فلا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كاللقب ، والا كثرت لا يشترطون ذلك لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب وعند آخرين ان تكون الصفة مما تطرأ وتزول اما اذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في قوله ﴿وَالطَّعْمُ﴾

(قوله) كالحكم بالشاهدين
ذكر السعد ان هذا من
مفهوم العدد دون الصفة لانه
قال الا انك قد عرفت ان مرجع
الكل الى الصفة معنى (قوله) في
الغنم العفر ، الا عفر من الظياء
ما يعاد بياضه حمرة او الذي في
سواده حمرة واقراه بيض او
الايض ليس بشديد البياض كذا
في القاموس (قوله) فيما ذكره ،
يعنى في الامثلة وقوله وظهوره
اي انتفاء ماعدا التخصيص
وقوله فيما اي فيما ذكره من
الامثلة (قوله) واعلم الخ ، ذكره
في جمع الجوامع

(قوله) واقراه بيض في نسخ واقراه
اه ودي هكذا في القاموس ولفظه
في باب الباء المعجمة وفصل القاف
في مادة قرب وبضميتين الخاصرة
ومن الشاكلة الى مراق البطن
جمع الاقرب اه ح عن خط شيخه

نقل بالمعنى والا فلا يوجد بهذه العبارة في الكتب المعتبرة ومع ذلك فهو من قبيل مفهوم الشرط الخ اه المراد نقله (١) يفهم منه انه لا يحكم بشاهد واحد لان الواحد جزء الاثنين والجزء لا يكون له حكم الكل الا ان هذا من مفهوم العدد وكلامنا في مفهوم الصفة ، نعم ذكر الجويني في البرهان ان جميع التخصيصات راجعة الى الصفة لان المحدود موصوف بعدده والمطروف موصوف بالاستقرار في ظرفه ونحو ذلك اه شرح مختصر للجلال (٢) قال في شرح التحرير بعد ذكر هذه الاربعة المفاهيم مالم يلفظ فرجع الكل الى الشرط والغاية والعدد الى الصفة لان المقصود من الصفة تخصيص المنطوق وهو حاصل في الكل وليس المقصود عدم التفاوت بين المذكورات بوجه حتى يرد انه لو كان الكل سواء لما وقع الاختلاف بين القائلين بها فالشافعي واحمد والاشعري وابو عبيد من اللغويين وكثير من الفقهاء والمتكلمين قالوا بمفهوم الصفة وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهومها وبعض من لم يقل به كابن سريج وابن الحسين البصري وقال بمفهوم الغاية كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار فان من يرد الكل اليها يريد بها ما هو اعم من التعت أي ما يفيد معنى تخصيص المنطوق والتفاوت انما هو بين الصفة بمعنى التعت وباقي الاقسام ثم قالوا اقواها مفهوم الغاية ثم الشرط ثم الصفة وثمرته تظهر في الترجيح عند التعارض اه (٣) حل ذلك انه ظهر فيما ذكره عدم فائدة التقييد بالصفة غير التخصيص وظهور عدم الفائدة غير التخصيص فيما ذكره لا يفتي ظهور تلك الفائدة في غير ما ذكره وبيان ذلك ان التخصيص ظاهر فيما مثله به ولم تظهر فائدة غيره بل اتى ظهورها ولكن انتفاء ظهورها فيما مثله به لا يمنع من وجودها وظهورها في غيره فحينئذ يستوى جميع فوائد الصفة من التخصيص وغيره في غير ما ذكره فيكون مفهوم الصفة مجملا اه (٤) وقد يقال ظهوره في التخصيص قوى بعد البحث البليغ عن ارادة غير التخصيص من الوجوه المذكورة سابقا فيكون البحث عن ذلك كما في البحث عن مخصص العام كما مر اه (٥) قلت اما لو كانت اللام موصولة فيجوز ان يكون الموصوف

لا تتبعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص بالاسم ، والا كثرون على خلاف ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور ، وأما مفهوم الشرط فقال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض المانعين لها كالتصور بالله عبد الله بن حمزة وحكامه عن شيخه وكالشيخ أبي الحسن السرخسي وأبي الحسين البصري والفقهاء يحيى بن حسن القرشي (١) والجويني والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وبه قال الامام المهدي احمد ابن يحيى بعد البحث عن أدلة الخلاف (٢) لاقبله لجواز أن يكون لهذا الشرط (٣) شرط آخر بخلافه فيه فيكون موافقاً واختاره السيد أبو طالب (٤) في المجزي وأما الامام يحيى بن حمزة والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وأبو علي وأبو هاشم والغزالي والآمدي فعلى المنع فيه ك مفهوم الصفة وهو رواية عن أبي عبد الله البصري وقدروي عنه القول به ، وأما مفهوم الغاية فقال به القائلون بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد أبي طالب والامامين (٥) والقاضيين والغزالي والشيخ الحسن وخفيده وحكامه الامام المهدي والسيد ابراهيم والشيخ الحسن والقاضي عبد الله الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلماء الى أن دلالتها على انتفاء حكم ما قبلها عن مابعداها من قبيل المنطوق وحكي عن أبي رشيد (٦) المنع وفاقاً للحنفية كما تقدم ، وأما مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري لا أعلم خلافاً في مفهومه الامع من نفي المفهوم جملة (٧) وهو قول أبي حنيفة فجعله أقوى من مفهوم الغاية وهذا منه عجيب فانه حكي من مذهب صاحب الجوهره ما يدل على أن مفهوم الغاية أقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغاية مطلقاً وبمفهوم العدد اذا كان بياناً لجمال كالصفة والشرط وفيما عداه محذوقاً فيستقيم أن يكون من مفهوم الصفة اهـ (١) مؤلف العقد في اصول الفقه والمنهاج في اصول الدين كان في عصر الامام صلاح الدين اهـ عن خط بعض العلماء (٢) أي يعمل به بعد الخ (*) قال الامام المهدي لاشك في أن معنى قول القائل اكرم زيداً أن يدخل الدار كمنى قوله دخول الدار شرط في إيجاب اكرام زيد والاتفاق واقع على أنه مع هذه العبارة يفيد أنه اذا لم يدخل الدار فلا إيجاب لا كرامه لفقد الشرط وهذا يستلزم كون انتفاء الشرط دليل انتفاء الشرط لكن ليس لنا أن نقطع به لجرد شرط معين لجواز أن يكون للحكم شروط متعددة فاذا لم يثبت الحكم لا انتفاء هذا الشرط وجوزنا أن له شرطاً آخر يقوم مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم لم نقطع بانتفاء الحكم بانتفاء الشرط بل لو لحصول العلم بانه لا شرط آخر بالبحث والتفتيش اهـ (٣) الاولى لهذا الحكم اهـ (٤) يتأمل في هذه الرواية مع الآتية اهـ وفي حاشية أي اختار قول الامام المهدي بدليل قوله فيما سيأتي في مفهوم الغاية وبعض المانعين له كالسيد أبي طالب وقد سماه هو والمهدي مانعين لمعهم ما له في بعض النصوص وكان الاولى أن يقال وبه قال السيد ابو طالب بعد الخ واختاره الامام المهدي اهـ (٥) الامام المهدي والامام يحيى بن حمزة والقاضيين عبد الجبار والباقلاني ايضاً اهـ (٦) سعيد بن محمد النيسابوري وقوله المنع أي من العمل بمفهوم الغاية اهـ (٧) أي مفهوم المخالفة اهـ

(قوله) على الضابط المذكور وهو حيث لا فائدة للتقييد سوى التخصيص (قوله) عن شيخه ، الحسن الرصاص (قوله) بعد البحث عن أدلة الخلاف ، أي عن الأدلة المخالفة لذلك الشرط قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج فاذا جئونا ان لذلك الحكم شرطاً آخر ان حصل قام مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم لم يقطع بانتفاء الحكم لجرد انتفاء ذلك الشرط فلا بد من البحث والتفتيش عن الأدلة والامارات المقتضية للاحكام الشرعية (قوله) وقد ذهب بعض العلماء ، حكاه في المنهاج عن أبي الحسين ويبحث عن حجة ان شاء الله تعالى (قوله) لانه ، أي صاحب الجوهره يعمل بمفهوم الغاية الخ (قوله) كالصفة والشرط عند من اجاز ان يكون بياناً لجمال

(قوله) أي عن الأدلة المخالفة ، أي التي تخالفه اهـ حبشي

موضع اجتهاد ثم أن الامام الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفة دون ذلك جعل القاضي عبيد الوهاب بن السبكي الصفة سواء كانت مناسبة أو غير مناسبة أقوى من العدد ، وأما النووي فقال إن مفهوم العدد باطل عند الأصوليين (١) والذي يرجح أن مفهوم العدد في مرتبة مفهوم الصفة (وهو) أي المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد ، المختار أنه (معمول به) بالشرط المذكور (٢) (والاكتفاء فائدة الذكر ولما قال به أئمة اللغة) هاتان (٣) حجتان على وجوب العمل بهذه المفاهيم الأربعة جملة ، تقرير الأولى أن يقال لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة (٤) والتالي باطل فكذا المقدم أما الشرطية (٥) فلأن المفروض عدم فائدة غير التخصيص ، وأما الاستثنائية فلأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص من أحاد البناء (٦) لغير فائدة فكلام الله ورسوله أجدر ، واعتراض بأن حاصل (٧) ما ذكرتم أثبات لوضع التخصيص بنفي الحكم (٨) عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وأنه باطل لأن الوضع إنما يثبت بالنقل (٩) ، واجيب بأننا لانسلم أن دلالة التخصيص

(قوله) مناسبة كالسوم أو غير مناسبة كالغفر (قوله) بنفي الحكم ، متعلق بالتخصيص وقوله بما فيه من الفائدة متعلق بأثبات (قوله) وأنه باطل ، أي اثبات الوضع

(قوله) متعلق بالتخصيص ، عبارة شرح المختصر لنفي الحكم فيكون متعلقاً بقوله لوضع كما لا يخفى أفاده السيد حسن ، زيد الشامي رحمه الله ح

(١) وتعبه ابن الزمعة بأن مفهوم العدد هو العمدة عندنا في عدم تنقيص الحجارة في الاستجاء عن الثلاث والزيادة على ثلاثة أيام في خيار الشرط وتعجب من النووي رحمه الله في قوله هذا قال ولعله سبق إليه الوهم من القبح اه ابن أبي شريف والله اعلم (٢) يعني به قوله فيما سبق حيث لا فائدة سوى التخصيص اه (٣) هذا الكلام وقوله في آخر البحث وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفاهيم المعمول بها صريح في أن هاتين الحجتين عامتان لجميع الأربعة المفاهيم وامثلة الحجة الثانية وقوله إنما يكون قادحاً لو كان الدعي القطع بمفهوم الصفة الخ وإيراد المعارضة بذهب الاخفش يدل على اختصاص الحجة الثانية بمفهوم الصفة إذ الاخفش لا ينفي سواه فانظر اه (٤) واجيب بمنع انحصار الفائدة فيه أي في نفي الحكم عن المسكوت لجواز أن يكون له فائدة أخرى وعدم ظهورها بالنسبة إلى بعض الأقسام لا يستلزم عدم ظهورها بالنسبة إلى الكل اه تحرير وشرحه اه (٥) وهي الملازمة بين عدم دلالة التخصيص بالذكر وانتفاء الفائدة وقوله فلان المفروض عدم فائدة غير التخصيص يعني أن فائدة تخصيصه بالذكر هي فائدة تخصيصه بالحكم وقوله وأما الاستثنائية وهي رفع التالي أعني قولنا لكن لتخصيصه فائدة لينتج رفع المقدم وهو قولنا فدل التخصيص بالذكر على المخالفة اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٦) لبعض أفراد النوع بالذكر دون البعض الآخر اه شرح الجلال على المختصر (٧) لفظ التحرير مع شرحه في موضع هذا الاعتراض (واجيب بأنه) أي ما ذكرتم (اثبات اللغة) أي وضع التخصيص (لنفي الحكم عن المسكوت) تفسير للغة فأنها عبارة عن اللفظ الموضوع وأثباته بمعنى اثبات وضعه والتخصيص لما كان من اعتبارات اللفظ الموضوع جعل بمنزلة (بأنه) أي التخصيص متعلق بأثبات (حينئذ) أي حين يجعل دالاً على ما ذكر (مفيد) بخلاف ما إذا لم يجعل فانه على ذلك التقدير يلزم خلوه عن الفائدة فلا يصار إليه ويتعين جعله دالاً (وهو) أي اثبات اللغة بدليل العقل بدون النقل باطل كما عرف في موضعه اه (٨) لفظ العضد لنفي باللام وهي أولى اه (٩) وايضاً هذا اثبات

على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لا تكون بالعقل كما قال به البعض أو بأن
 العرف العام يقصد اليه ويفهمه كما ذهب اليه الرازي في المعالم (١) سامناه فلا نسلم أنه
 اثبات الوضع بالفائدة بل ثبت بطريق الاستقراء عنهم أن كل ما ظن أن لفائدة للفظ
 سواء تعينت لأن تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج في القاء - السكينة الاستقرائية
 فكان اثباته (٢) بالاستقراء لا بالفائدة وأنه يفيد الظهور (٣) فيه فيكتفى به ، سامناه
 لكن لا نسلم بطلانه لانا أثبتنا جميعاً دلالة التنبيه (٤) تفادياً عن لزوم الاستبعاد في
 كلام الشارع فاثبات دلالة المفهوم حذراً عن لزوم انتفاء فائدة الذكر أولى إذ لا يشك
 أحدي أن البعد أخف محذوراً من عدم الفائدة وهذا الجواب الأخير يناسب من يجعل
 دلالاته من جهة الشرع لا غير (٥) ، اعترض ثانياً بالنقض (٦) الاجمالي بأن يقال لو صح
 ما ذكرتم لزم أن يكون مفهوم اللقب كذلك إذ يجيء فيه مثل ذلك وهو أنه لو لم
 يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيداً فيلزم أن يعتبر والاتفاق بيننا وبينكم
 على أنه غير معتبر ، واجيب بأن اللقب لو اسقط لاختل (٧) الكلام فذكره لنفي
 الاختلال وهو أعظم فائدة فلم يصدق أنه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيداً
 فانتفت دلالاته على المفهوم ، اعترض ثالثاً بمنع الملازمة يعني لا نسلم أنه لولا التخصيص
 فلا فائدة بل فائدته اما تقوية دلالاته على المذكور لثلايتهم خروجه على سبيل التخصيص
 فانه لو قال في الغنم زكاة جاز ان يكون المراد المعلوفة تخصيصاً فلما ذكر السائمة زال

(قوله) وهذا الجواب الأخير ،
 وهو اثبات دلالة التنبيه الخ

لوضع اللفظ للمفهوم بأنه لا فائدة له ولا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة لأنه دورا لا يثبت
 كونه لفائدة الا اذا كان دالا عليه ولا يدل عليه دلالة وضعية الا اذا كان موضوعاً له والافرض
 انه لم يثبت كونه موضوعاً له الا بكونه فائدة له وانه صريح الدور ولا يندفع بما سيأتي في دفع
 النقض بمفهوم اللقب اه مختصر وشرحه للجلال (١) فانه ظن أن لفائدة للفظ سوى التخصيص اه
 (٢) أي الوضع اه (٣) أي ظهور تخصيص محل النطق فيه أي في نفي الحكم عن المسكوت
 عنه والله اعلم اه سيدنا احمد حبشي ، وقوله سامناه أي أن حاصل ما ذكرتم الخ اه
 (٤) والایماء اه عضد (*) وهو الاقتران بحكم لو لم يكن او نظيره للتعليل كان بعيداً اه عضد
 (٥) لأنه من باب قياس الاولى يعني حيث اثبتنا الدلالة على المخالفة حذراً من لزوم انتفاء
 الفائدة قياساً على اثبات دلالة التنبيه تفادياً من لزوم الاستبعاد في كلام الشارع ولما كان
 هذا قياساً على كلام الشارع ولا يتم الا بجعل دلالاته من جهة الشرع ايضاً والابطال القياس
 قال الشارح وهذا الجواب الخ اه (٦) وهو تخلف الحكم المدعى عن الدليل واما التفصيلي وهو
 الذي يقال له المناقضة والمنع فهو منع مقدمة الدليل اه (*) وفي حاشية الجواب ببدء الفارق
 بين اللقب وغيره اه (٧) والجواب ان اردتم اختلال الكلام الذي قصده الشارع وأفاده فلا
 شك أن الاختلال حاصل في اللقب وغيره من انواع المفاهيم فان لفظ السائمة مثلا اذا اسقط
 من قوله في الغنم السائمة زكاة لم يقد الباقي ماهو مقصوده من الحكم بالزكاة في الغنم المقيدة
 بالسائمة الخ منافي القواصل اه المراد نقله (*) ورد بان التراجع ليس في إسقاط المذكور بعد

(قوله) بأن الخلو عن فائدة، يعني سوى التخصيص (قوله) متحقق في بعض الصور، كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد محل عرضه ودقوبته فإنه لا يجري فيه ما ذكره أصلاً (قوله) وكذا غيره، أي غير ما ذكرته ليس بلازم (قوله) فيجوز عدم الفائدة، أي في نفس الأمر بحكم الأصل إذ الحكم بالفائدة حكم من الأحكام والأصل عدم الحكم وإنما ثبت بدليل ولم يوجد وقوله بل عدم ظهورها، يعني للجهل بحكم الوجدان أي وجدان المجتهد وإن لم تثبت الفائدة في نفس الأمر فقوله بل عدم ظهورها مبتدأ خبره ما دل عليه (قوله) وهو كاف، أي عدم ظهورها كاف وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام لأن شرط المفهوم الخ إذا عرفت ذلك فاذا ذكره المؤلف عليه السلام في هذا الجواب دفعاً لمنع الملازمة كما ذكره السعد لا مجرد كلام على السند (قوله) ثم إن العموم والقياس الخ، خلاصة هذا أنا لو سلمنا ما ذكره المستدل من أن لفظ الغنم عام للمعلوفة والسائمة وإن ذكر السائمة لدفع توم خروجها عن العموم فما ذكره مدفوع بأن العموم والقياس إنما يكونان على تقدير الأولوية أو

الوم وأما ثواب الاجتهاد (١) بالقياس (٢) وهو الحاق المسكوت عنه بالماضي بمعنى (٣) جامع فلا تخلو صورته عن فائدة مما ذكرناه، واجيب بأن الخلو (٤) عن فائدة متحقق في بعض الصور فأنكاره مكبر وما ذكرته من الفائدة وكذا غيره ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الأصل بل عدم ظهورها بحكم الوجدان (٥) وهو كاف في المطلوب لأن شرط المفهوم أن لا يظهر غيره من الفوائد لا عدم غيره في نفس الأمر ثم أن العموم والقياس إنما يكونان على تقدير الأولوية

ذكره بل في تخصيصه بالذكر واللقب وغيره سواء في أن الكل إذا لم يذ كر اختل المراد لا الكلام فإنه يمكن تخصيص كلام بدون اللقب بخصوص ودون الضقة أه شرح غنصر للجلال رحمه الله (١) فيه، أي في الوصف بمعنى أن يكون جامعاً بين موصوفين به حكم على أحدهما موصوفاً به وعلى الآخر غير موصوف به فيحقق ما لم يوصف به بما وصف به واعتبار الوصف كما إذا قيل في الغنم السائمة زكاة وقيل في الأبل زكاة فيقاس الأبل على الغنم في تقييدها بالسوم وكما ذهب إليه الشافعي في تقييد كفارة الظهار بالإيمان قياساً على كفارة القتل أه شرح جلال على المختصر (٢) عطف على أما تقوية أه (٣) في نسخة بمعنى أه (٤) في شرح الحاشية «السعدية على المضد يعني أن الخلو عن أفضالة متحقق في بعض الصور لأن ما ذكرته من الفائدة ليس بلازم إلى قوله كما مر فخذ أه «ريد حاشية العلوى (٥) لأننا لم نجد في بعض

(قوله) أي في نفس الأمر، ينظر في التقييد بنفس الأمر أه عن خط السيد اسمعيل بن محمد بن اسحق ولم يثبت في الشرح ولا في حاشية السعد أه ح (قوله) فقوله بل عدم ظهورها مبتدأ، هو مغطوف على الفاعل فتأمل في كلام المؤلف أه وعبارة السعد بل يجوز عدم ظهورها أه ح عن خط شيخه (قوله) لا مجرد كلام على السند الذي هو كون تقوية الدلالة ونيل ثواب الاجتهاد فائدة كما مر كما هو ظاهر كلام الشرح أه علوى (قوله) من الأجمال في ذلك، وذلك أنه كذا فإن يخطح وهنا يباين في الامهات بعد قوله في ذلك وقد استقام المعنى بالمظن به أه (قوله) إذا كان التقدير إلى قوله كما ذكره في شرح المختصر، ولفظ المحقق الجلال في تقرير كلام المختصر، واعتراض الدلائل القائل لو لم يدل على الحاشية لم يكن تخصيص محل النطق بالذكر فائدة بأن فائدته، أي فائدة ذكر الوصف تقوية الدلالة على كون المتصف به محكوماً عليه أو محكوماً فيه حتى لا يتوهم تخصيص من له الصفة وإخراجه عن الحكم لو لم يعمون بصفته واجيب بأن الذي جعلتموه فائدة فرع كون الخلاف مقصوداً على الفاظ صفة العموم لا قائل به بل الخلاف في صفة العام وغيره حتى في الصفة المقدرة كما تقدم وبعض الأفاضل عني به المضد قرر هذا الجواب بأن

التقدير هكذا لكان المعنى في الغنم الشاملة لها السائمة فيكون ذكر السائمة بعد هذا لغواً يصح منه كلام الحكم وإذا كان التقدير ما ذكره في شرح المختصر كان الحكم في السائمة أولى ومع احتمال الأولوية يكون الكلام مجعلاً في المفهوم ولا يفتى فيه بوقفة ولا مخالفة كما سبق فعدم اعتبار مفهوم ﴿٣٩٤﴾ المخالفة حيث لا تنفاه شرط العمل به وأما شارح المختصر فخلاصة

ما اجاب به ان شمول لفظ الغنم الموصوفة بالسائمة للمعلوفة والسائمة مما لم يقل به احد وان كان الغنم بدون التقييد بالسائمة عاماً متناولاً لها بالاتفاق (قوله) او المساواة يحتمل عود هذا الى القياس فقط ويحتمل عود كل من الاولوية والمساواة الى كل من العموم والقياس اذ قد يكون حكم الفرع في القياس الاولى (قوله) وقال في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته، مقول القول انه يدل الخ (قوله) وقال في قوله صلى الله

التخصيص فرع بقاء العموم بعد ذكر الصفة ولا قائل به في قولنا في الغنم السائمة زكاة انما العموم قبل ذكر السائمة وفيه ان الخصم لم يدع العموم بعد الوصف انما ادعى انه لو اسقط الوصف لجاز اخراج السائمة عن الحكم بتخصيص فاذا نص عليها لم يجوز اخراجها والنص عليها لا يستلزم اخراج المعلوفة عن الحكم كما هو مدعى مثبت المفهوم اهـ (قوله) لكان المعنى في الغنم الشاملة لها، ينظر فالظاهر ان المعنى في الغنم الشاملة للسائمة ولا لغو على هذا في لفظ هذا السائمة اذ مع كونه متضمناً فقط يندفع بالتصريح به التوهم المذكور ولعل العلة في اشتراط الاولوية لصحة العموم هنا انه لو لم يعمل عليها لكان الظاهر العكس اني يتوهم عند الاطلاق تخصيص السائمة بالحكم لمناسبتها لشرع الحكم فلا تدخل فيه المعلوفة بالاولى كما ذكره المعارض بخلاف ارادة المعلوفة فلا تدخل السائمة

او المساواة (١) وقد شرط عددهما (٢) وتقرير الثانية أن يقال لو لم يكن التعليق بالصفة دالاً لفة على نفي الحكم فيما عداها لما فهم منه أهل اللغة ذلك والتالي باطل فالقدم مثله أما الاولى فظاهرة لاستحالة فهم الغنم من اللفظ ما لدلالة له عليه، وأما الثانية فلان اباعبيدة معمر (٣) بن المنى وابا عبيد القاسم بن سلام وهما من أئمة اللغة والاول شيخ الثاني فيها ذلك وقال في قوله ﷺ لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن أبي دليلة (٤) عن محمد بن ميمون (٥) بن مسيكة ومنهم من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن أبيه وهذا اسناد جيد انه يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وقال في قوله ﷺ لان يتبليء جوف أحدكم قبحاً خير له من أن يتبليء شعراً رواه مسلم عن سعد بن أبي وقاص والبخاري عن ابن عمر وأبو داود باسناد على شرطهما عن أبي هريرة لما قيل أن المراد بالشعر هنا الهجاء مطلقاً أو هجاء الرسول خاصة لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله وكثيره سواء فجعل الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير ففهما منه ان غير الكثير ليس كذلك فالزما من تارة ير الصفة المفهوم فكيف لو صرح بها، قال ابو علي اللؤلؤي بلغني عن ابى عبيد انه قال وجهه ان يتبليء قلبه حتى يشغله عن القرآن وذكر الله فاذا كان القرآن وذكر الله الغالب فليس بجوف هذا عندنا مملوءاً من الشعر بل جاء في الصحيحين عن ابن مسعود وهو من اهل اللسان انه قال قال رسول الله ﷺ من مات يشرك

الصور فائدة سوى مفهوم المخالفة اهـ (١) بين الابل والغنم في علة القياس اهـ جلال على المختصر (٢) في التحرير وشرحه لابن الهمام ودفع الثاني بان شرطنا في دلالة أى التخصيص على نفي الحكم عن السكوت عدم المساواة في الناطق أى عدم مساواة السكوت للمنطوق في الحكم والرجحان أى وعدم كونه أولى من المنطوق به وثواب الاجتهاد انما يتصور فيما اذا كانا متساويين في العلة والحق السكوت في الحكم السكوت بالمنطوق بدلالة النص انما يكون عند الرجحان اهـ والله اعلم (٣) معمر بن المنى ابو عبيدة بالناء والقاسم بن سلام ابو عبيد بن نراء ذكره الترمذى ومثله في تاريخ ابن خلكان اهـ من خط مولانا الحسين بن القاسم (٤) في القاموس وبر بن ابى دليلة شيخ للبخارى ويمكن اهـ (*) وبر يفتح اوله وسكون الموحدة بعدها راء ابن ابى دليلة بالتصغير واسمه مسلم الطائفي ثقة من السابعة اهـ تقريب (٥) محمد بن عبد الله بن ميمون ابن مسيكة بمهمله مصغر الطائفي وقد نسب لجده مقبول من السادسة اهـ تقريب (*) قال الحافظ الزى في الاطراف ما مناه حديث لي الواجد رواه النسائي وابو داود وابن ماجه ثم

المذكور ولعل العلة في اشتراط الاولوية لصحة العموم هنا انه لو لم يعمل عليها لكان الظاهر العكس اني يتوهم عند الاطلاق تخصيص السائمة بالحكم لمناسبتها لشرع الحكم فلا تدخل فيه المعلوفة بالاولى كما ذكره المعارض بخلاف ارادة المعلوفة فلا تدخل السائمة

عليه وآله وسلم لأن يمتليء جوف أحدكم فيحاً خير له من أن يمتليء ﴿٣٩٥﴾ شعراً ، مقول القول لو كان كذلك

(قوله) وقلت ، أي قال ابن مسعود من مات الخ (قوله) أن يبنوه على اجتهدهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية فسر المؤلف عليه السلام الاجتهاد بما ذكر لئلا يتوهم ان المراد بالاجتهاد في الاحكام الشرعية

(قوله) بمذهب الاخفش ، فانه نقاه كذا في شرح المختصر وفي الفصول فانه يذني مفهوم الصفة (قوله) لم يثبت نفي الاخفش له حاماً ، أي ثبوتاً عاماً للناس بان يشتهر بينهم القول بنفيه وتتم معرفته (قوله) فصار القدر المشترك ، وهو نفي المفهوم (قوله) وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفاهيم ، اما الحجة الثانية فانها تخص الصفة الا ان يقال ما ثبت به الاضعف ثبت به الاقوى

الا بالطريق الاولى فلا بد فيه منها يعني بها الطريق المذكورة اه حسن بن يحيى الكبيسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي (قوله) وتتم معرفته ، اذا كان المراد انه ينفي مفهوم الصفة فالمراد عموم المقامات فاعرف اه برطيح (قوله) اما الحجة الثانية فانها تخص الصفة ، انما اراد المؤلف لو لم يكن التعليق بالصفة مثلاً فتأمل اه ح عن خط شيخه ومثل معناه السيد حسن بن يحيى الكبيسي ونقظه له يقال لا يلزم من عدم ذكر غير الصفة في بيان الحجة الثانية عدم جريانها في غير

بالله شيئاً دخل النار وقلت من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة قالوا وهذا مصير منه الى القول بالمفهوم لان الجملة حالية وقد عرفت أنها من باب الصفة هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة والكل عالمون باللغة فالظاهر فهمهم ذلك لغة فثبت ظهور إفادته لغة وهو المطلوب ، واعتراض بان لا نسلم أن أبا عبيدة وأبا عبيد والشافعي فهموا ذلك لغة لجواز أن يبنوه على اجتهدهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغوية ، وأجيب بأن هذا التجوز (١) قائم في أكثر اللغة لانها انما تثبت (٢) بقول الائمة انما يسكون قادحاً لو كان المدعي القطع بمفهوم الصفة لكن المدعي هو الظن والتجوز لا يقدح فيه والا لزم أن لا يثبت شيء مما نقله الائمة (٣) من اللغات لقيام هذا التجوز فيه ، اعتراض ثانياً بالمعارضة بمذهب الاخفش مع علمه بالعربية فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة ، واجيب بأنه لم يثبت نفي الاخفش له عاماً كما ثبت (٤) عن أبي عبيدة ومن معه لانهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضاً والشافعي رضي الله عنه روى عنه أصحابه مذهبه مع كثرتهم وغيرهم والرواية عن الاخفش ليست كذلك ولو سلم فن ذكرناه أرجح من الاخفش لتعدد وكونهم أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية والمثبتة أولى بالقبول من النافية لانها انما تنفي لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود الا ظناً والمثبتة تثبت الوجدان وأنه يدل على الوجود قطعاً ولو سلم فالتعارض منتف لا يمكن الجمع بأن المتيقن انما اثبتوا حيث لم تظهر فائدة غير التخصيص والتناقى انما نفي في مقام ظهرت له فيه فائدة اخرى وهاتان الحجتان عامتان لجميع المفاهيم المعمول بها (و) لنا حجة (في) مفهوم (الشرط) خاصة وهي انه اذا ثبت كونه شرطاً فانه (يلزم من انتفاءه انتفاء المشروط) فان ذلك هو معنى الشرط (في) الاعتراض عليه اولا ما علق به الحكم بكامة إن ونحوها مما يسمى شرطاً

قال رواه النسائي وابو داود عن وبر بن ابي دالية الطائي عن محمد بن ميمون بن ابي مسيكة عن عمرو بن الشريد عن ابيه اه فظهر من هذا أن الصواب اثبات لفظ ابي بين ابن مسيكة وان اثبات عن بين محمد بن ميمون ومسيكة كما وقع في بعض نسخ هذا الشرح غلط لأن محمد بن ميمون روى عن عمرو بن الشريد لاهن ابن مسيكة اه (١) واذا قد عرفت ان المعنى اللغوي هو المطلق حقيقة كان أو مجازاً وأن المفهوم ليس بدلول حقيقي لفظ الموضوع ولا مجازي الا لقريظة علمت ضعف قوله أنه اجيب بان اللغة تثبت بقول الائمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجوز بخلاف ما نقلوه وانما ضعف الجواب لانهم لم يقولوا عن واضع لمدم تعين الواضع كما عرفت وانما فهموا ان عدم الحكم على السكوت حكم بعدمه ولا تلازم بين الامرين هذا تقرير النع اه مختصر وشرحه للجلال والله اعلم (٢) في نسخة ثبت اه (٣) في نسخة ائمة اللغة اه (٤) أي اثبات المفهوم اه وكذا عن سيدنا احمد حنبل وفي حاشية أي الاثبات اه عضد معنى

وهو ما عدا الصفة (قوله) نقضاً
 الى جملة الدليل (قوله) والاكره
 عليه ، اي على البغاء غير جائز في
 جميع الاحوال اجماعاً سواء اردن
 البغاء او لم يردن (قوله) قلنا
 الاكره مع عدم ارادة التحصن
 والتعفف مما لا يجتنبه ان ، اعلم ان
 المؤلف عليه السلام قد اشار في
 هذا الجواب الى امرين جعل مبنى
 الاول منهما على كون المفهوم من
 قوله تعالى ان اردن تحصناً هو
 الاكره حال عدم ارادة التحصن
 بان يردن البغاء فيكون عدم
 اعتبار هذا المفهوم لانه ممتنع
 في نفسه لا لان الشرط خرج
 مخرج الغالب اذ الشرط وهو ان
 اردن تحصناً لا يمكن غيره لامتناع
 هذا المفهوم فالشرط دائم لا غالب
 وجعل الثاني مبنياً على فرض كراهة
 البغاء والتحصن والمفهوم هو
 الاكره على البغاء مع كراهة
 الامرين وهو ممكن حينئذ يصح
 التلليل بان الشرط خرج مخرج
 الغالب لتصور هذا المفهوم وان
 كان في غاية البعد كما ذكره المؤلف
 عليه السلام ممكن ويكون كلام
 المؤلف في الامر الاول من الجواب

الصفة لجواز ان يكون قد قال به
 في غيرها لغة وان لم يذكر في
 البيان والله اعلم يدل على قول المؤلف
 لانهم كرروا ذلك في مواضع الخ
 اه عن خط العلامة احمد بن محمد
 السبائي رحمه الله (قوله) كما ذكره
 المؤلف ممكن ، لفظ ممكن ثابت
 في الام ولم يثبت في نسخ المؤلف

اجمالياً ، اذ لم يتوجه النقض الى مقدمة في الدليل معينة بل توجه

بحسب اللغة لا يجب أن يكون شرطاً يلزم من انتفائه انتفاء الحكم اذ (قد يكون
 سبباً) (١) بل أنه الغالب في الاستعمال (قلنا) ان لم يجوز التعدد في الاسباب فلا
 اشكال وأما (ان يجوز التعدد) فيها (فالظاهر العدم) (٢) فاذا اتفى السبب الخاص
 حكم بانتفاء مطلق السبب لان الآخروان كان جائزاً لكن الاصل عدمه ما لم يثبت (٣)
 وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهراً (٤) وهو المطلوب (قيل) في الاعتراض
 عليه ثانياً هو (منقوض) نقضاً إجمالياً (بان اردن) في قوله تعالى « ولا تكرهوا
 فتيانكم على البغاء ان اردن تحصناً » فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكره
 عند عدم ارادة التحصن والاكره عليه غير جائز في جميع الاحوال (قلنا) الاكره
 مع عدم ارادة التحصن والتعفف مما لا يجتنبان (٥) فهذا المفهوم قد خرج عن كونه (٦)
 دليلاً لامتناعه في ذاته وعلى فرض كراهة التحصن والبغاء معاً يجب مع كونه في

(١) او علة اه فصول بدائع (٢) أي عدم التعدد اه (٣) مع أن الكلام فيما اذا استقصي البحث
 أي بولغ في التنشيش والتفحص الى اقصى الغاية عن وجود سبب آخر فلم يوجد فان احتمال
 وجوده أي سبب آخر يضعف حينئذ جداً فيترجح العدم رجحاناً تاماً والمفهوم ثبوته ظني
 لا يؤثر فيه ذلك الاحتمال الضعيف بل حقيقة الظن لا يتحقق بدونه والاحتمال المرجوح انما
 ينافي القطعي ولا يخفى أن هذا التقرير رجوع عن أنه أي مفهوم الشرط مدلول اللفظ الى
 اضافته أي المفهوم الى انتفاء السبب وكأنهم اعترفوا بأنه لا يدل عليه اللفظ بل يدل عليه دليل
 عقلي وهو انتفاء السبب المستلزم انتفاء السبب الذي هو الحكم وهو أي الرجوع اليه قول
 الحنفية أي ان انتفاء الحكم عند عدم الشرط يبقى على عدمه الاصيل في التحقيق ظرف لنسبة
 الخبر الى المبتدأ والا قرب لهم أي لمثبته اضافته أي مفهوم الشرط الى شرطية اللفظ المتقدمة
 للاداة بناء على أن الشرط الذي هو من حيث شرطية مقادراً للاداة لغة معناه ما ينتهي الجزاء
 بانتفاءه فيكون انتفاء الجزاء لانتهاء الشرط مدلولاً لفظياً للاداة اشارة الى ما تلوا من أن اهل
 اللغة قاطبة اطلقوا حرف الشرط على كلمة ان والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مادخلت عليه
 شرطاً والشرط ينتهي للشرط بانتفاءه لا ترى أن العلم والزكاة ينتهيان بانتفاء الحياة والحول اه
 (*) هذا ولا يذهب عنك أن التراجع انما هو في شرط الحكم الشرعي الحاصل بالطالب، وشرطه
 اللغوي أعنى القرون بكلمة الشرط لا يتعدد في الانشاء البتة سواء كان واحداً او متعدداً
 بحرف للجمع او للتخيير وذلك لأن الملازمة في الطاب ليست بين خارجيين كما في الخبر حتى
 يجوز أن يكون اللازم أعم كما في ان كانت الشمس طالعة فالضوء موجود بل الملازمة بين
 نفسي هو الجزاء وخارجي هو الشرط فان الامر بالجلد في قولك ان زني فأجلده غيره في
 قولك ان اقترى فأجلده وحاصله ان الامر المعلق على شرط لازم مساو لشرطه واللازم المساوي
 ملزوم كما علم بين ارباب المعقول فينتهي المساوي عند انتفاء مساويه ضرورة لا ينافيه ورود امر
 بالجلد ثان مربوط بشرط ثان لاختلاف اللازمين والملزومين ضرورة ان الامر الثاني غير الامر
 الاول كما أن شرطه غير شرطه اه شرح مختصر للجلال والله اعلم (٤) وان لم يثبت قطعاً اه
 (٥) اذا لم يمكن الاكره حينئذ لانهم اذا لم يردن التحصن لم يكره البغاء والاكره انما هو
 ارادة فعل مكرود اه عضد (٦) ولوسلم فامفهوم معارض بالاجماع وقد عرفت أن غائفة الظاهر

مبنياً على عدم جواز خلو الضدين انى البغاء والتحصن جميعاً عن الإرادة بل لا بد ان يكون احدهما راداً وهو مذهب الاشاعرة كما ذكره في الجواهر فاذا لم يردن التحصن فلا بد ان يردن البغاء فيكون الاكراه مع ارادة البغاء ممتنعاً واما على مذهب المعتزلة فيجوز خلوها عنها كما ذكره عنهم ايضاً في الجواهر بان لا يردن البغاء ﴿٣٩٧﴾ والتحصن فيصح كون الشرط على

مذهبهم خارجاً مخرج الاغلب لانه يجوز اجتماع الاكراه حينئذ مع عدم ارادتهما ، قلت واما الامر الثانى من الجواب فلم يحمله المؤلف عليه السلام مبنياً على مذهب المعتزلة من جواز خلو الضدين عن الإرادة بل بناء على ما هو اخص من الخلو انى كراهة التحصن والبغاء مع انه في غاية البعد كما ذكره المؤلف عليه السلام فينظر ما وجه عدوله في الامر الثانى عن مذهبهم

(قوله) الخارجى ، وهو الوقوع (قوله) بان مرجعه ، اى مبنى الاختلاف (قوله) الذى هو الايقاع ، وذلك ان السبب هو انت حر ، اى ايقاع الحرية والحكم هو وقوع الحرية فالخفية يقولون انه يمنع السبب يعنى انه لا ينعقد (قوله) فى منع الحكم فقط وهو الوقوع ، فاما السبب وهو الايقاع فانه ينعقد (قوله) لا ايقاعه فاذا قال انت حر ثبت مع الشرط كما يثبت بدونه (قوله) الذى هو تصرف منا ، بالتنجيز بان يذكر بدون كلمة الشرط (قوله) او التعليق بان ذكره ، كلمة الشرط والمراد تعليق الحكم وهو الوقوع ليوافق هذا اول الكلام

غاية البعد بان هذا الشرط (خرج مخرج الغالب) (١) لان الاكراه يكون فى الغالب عند ارادة التحصن ، واعترض ثالثاً بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط (٢) لايقاع الحكم (٣) لاثبت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك انه ان اريد انه شرط للنسبة النفسية فسلم ولا يلزم من انتفائه اعدام الحكم النفسى وهو الذى تريد وان اريد انه شرط لمعلقها الخارجى فهو ممنوع وهو الذى وقع النزاع فيه ، واجيب بان مرجعه الى الاختلاف (٤) فى أن أثر الشرط فى منع السبب الذى هو الايقاع كما هو مذهب الحنفية أو فى منع الحكم فقط وهو الوقوع كما هو مذهب أصحابنا والشافعية والحق أن أثره فى منع الحكم فقط للقطع بأننا اذا قلنا إن دخلت الدار فأنت حر ان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه الذى تصرف منا بالتنجيز أو التعليق (و) لنا حجة (فى) مفهوم (الغاية) خاصة وهي أن (معنى) قول القائل (صوموا الى الليل ان طرف المغيب) وهو وجوب

لدليل لا يتنع على أنك اذا ادركت ما حققناه لك علمت أن مفهوم الشرط هو انتفاء النهي عن الاكراه القيد بارادة التحصن وهو لا يستلزم انتفاء النهي عن الاكراه مطلقاً لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ، وهذا هو الكلام فى مفهوم الشرط اهـ من شرح مختصر المنتهى للجلال (١) او مخرج المبالغة لان المولى احق بارادته او تحلف لمعارض اقوى وهو الاجماع او لعدم شرط التكليف حينئذ لانهم اذا لم يردن التحصن لم يكرهين على البغاء فلا يمكن الاكراه عليه اهـ فصول البدائع (*) وكثير من القيود تخرج مخرج الغالب كقوله تعالى (ويقتلون النبيين بغير حق ، وقوله تعالى ، ولا تقتلوا اولادكم من املاق ، وقوله تعالى وربائبكم اللاتي فى حجوركم ، وقوله تعالى فان خفتم الا يقربا حدود الله فلا جناح عليهما فيها افتدت به ، وقوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم) ونظائره كثيرة وللعلماء كلام فيها على مقتضى مذاهبهم فراجع اهـ والحق واضح اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد رحمه الله (٢) فى نسخة يكون شرطاً اهـ (٣) أى لاصدار الحكم من التكلم لاثبوتة فى نفس الامر كما يقال مثلاً اذا نزل الناج فالزمان شتاء أى ان معناه ان نزول الناج شرط لحكمي لان الزمان زمان الشتاء لانه شرط لثبوت الشتاء فعند انتفاء التزول انتفى حكمي لثبوت الشتاء فلا يلزم من انتفاء الشتاء انتفائه لجواز ثبوته وذلك مطلوبك اهـ من المنتخب من القود والدود على شرح مختصر المنتهى للعضد والله اعلم (٤) يعنى أن مبنى الخلاف بين المستدل والمجيب فى أن تأثير الشرط فى منع السبب او الحكم وذلك أن السبب هو انت حر اى ايقاع الحرية والحكم هو الوقوع أى وقوع الحرية فبعضهم يقول الشرط يمنع السبب يعنى أنه لا ينعقد وبعضهم انه لا يمنع السبب وأن السبب ينعقد وينع الحكم أى الوقوع واختار المستدل الثانى والمجيب الاول

وهو الصواب اهـ (قوله) فلم

يحلله مبنياً على مذهب المعتزلة ، بل الظاهر ان نسائه على مذهب المعتزلة اظهر فان الجواز المذكور لا ينافى كونه فى غاية البعد بخلاف عدم الجواز فانه ينافيه تأمل وتحقيق اهـ حسن بن يحيى (قوله) بل بناء على ما هو اخص الخ ، اذ لا تكون الكراهة الا مع ارادة

الصيام (طرف النهار) وهو آخر جزء منه (فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق) لاقتضاء التقدير كون آخر جزء من النهار ليس طرفاً للمعنى بعد ان كان معنى المنطوق كونه طرفاً له إحتيج (النافون) لجميع ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها أنه (لو ثبت) المفهوم الذي هو دليل الخطاب (١) (لثبت بدليل) والتالي باطل فالتقدم مثله أما الملازمة فبالاجماع وأما بطلان التالي فلان ثبوته إما بدليل (عقلي أو) بدليل (نقلي) متواتر وهما منتفیان والاحاد لا تفيد (بيان ذلك أن العقل لا مجال له في أن دليل الخطاب يدل على الحكم في المنطوق وعلى نفيه في السكوت وضعاً لما تقرر من أن الاوضاع انما تثبت بالنقل والتواتر لا تبيل الى اثباته والمسئلة اصولية لا يفيد في مثلاً نقل الاحاد (و) منها أنه لو ثبت مفهوم المخالفة (لثبت في الخبر) لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت أما الشرطية فلان الذي ثبت به في الانشاء وهو الخزر عن عدم الفائدة قائم في الخبر وأما الاستثنائية فلانه لو قال في الشام الغم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها (٢) وذلك معلوم من اللغة والعرف (٣) (و) منها أنه لو ثبت مفهوم المخالفة (لما ثبت خلاف المفهوم) والتالي باطل فالتقدم مثله ، أما الاولى فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل عدم التعارض ، وأما الثانية فلانه قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة فأن قوله أضعافاً مضاعفة في معنى الوصف كما سبق ومفهومه عدم النهي عن القليل منه وقد

التخصيص من غير عكس فهي اخص
من الارادة اعم ح خط عن شيعه

لكن الحق هو الثاني وذلك انا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر فان الدخول شرط لوقوع العتق يمنع ثبوته ولا يمنع ثبوت الايقاع فانت حر ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدونه سواء كان منجزاً بدون كلة الشرط او معلقاً بان ذكر معه ولكن حكمه لا يثبت لاجل الشرط اه علوى ، في حاشية العلوى بعد هذا ما لفظه هذا ما ذكره وهو لا يتوجه عليهم لان مرادهم أن الايقاع مشروط بالشرط وانه لا يكون الا حين زول الشرط فكانه اوقع عند زوله انت حر اه (١) أى اللفظ الدال على الحكم لا المفهوم الاصطلاحي ، وقوله في المنطوق يعنى في المذكور لا المنطوق الاصطلاحي والله اعلم اه سيدنا احمد حبشي عن خط العلامة الجندارى رحمه الله (٢) لعل تأنيث ضمير الشام باعتبار الناحية اه (٣) أجاب ابن الحاجب عن هذه الشبهة بجوابين احدهما الترام المفهوم في مثله وثانيهما بانه قياس للخبر على الانشاء فهو قياس في اللغة ثم دفع الاول بانه مكابرة ، والثاني بان المفهوم معنى استقر آتي موجود في الانشاء والخبر فليس ثبوته في الخبر قياساً عليه بل ثبوته بالاستقراء في منطوق ومفهوم ثم قال بعد هذا جواباً عن هذه الشبهة ما لفظ مختصره مع شرح الجلال عليه والحق في الجواب هو الفرق بان الخبر وان دل على أن السكوت عنه غير مخبر به أى بحصوله فلا يلزم أن لا يكون حاصله في نفس الامر لان عدم الحكم بحصوله لا يستلزم الحكم بعدم حصوله بخلاف الحكم الانشائي اذ لا خارج له فيجوز فيه ذلك التقرير بل هو مجرد تعليق الطلب بمعين فيختص حيثئذ بالمعين والاختصاص هو معنى نفى الحكم عن غيره لكن لا يخفك أن المصنف يصدد الرد على نافي المفهوم ولم يحصل من هذا

ثبت النهي عن القليل والكثير، (١) (ورد) ما تسك به التافوز من الشبه، أما الأولى فبأننا لانسلم اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد فنقول (بقبول الاحاد) في مثله والا امتنع العمل بأكثر الأدلة والاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وأيضاً فانا نقطع بأن العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتبون في فهم معاني الالفاظ بقول الاحاد المعروفين بالنقطة والمعرفة وتعلمهم كأبي عبيدة والاصمعي والخليل وغيرهم، (و) اما الشبهة الثانية فجوابها (منع الثانية) وهي الاستثنائية القائلة بأن مفهوم المخالفة لم يثبت في الخبر بل هو ثابت فيه كما في الانشاء كما في قولك الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء ومطل الغني ظلم عند قصد (٢) الاخبار الى غير ذلك من الاخبار الواقعة (٣) مع عدم قرينة نفي المفهوم (وقيام القرينة على نفيه في بعض المواضع كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينساق ذلك، (و) أما الشبهة الثالثة فجوابها (منع) المقدمة (الأولى) وهي الشرطية القائلة بأنه لو ثبت مفهوم المخالفة لما ثبت خلافه قولكم في بيانها لو ثبت ثبوت التعارض بين الدليلين قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظني (٤) فاذا قام قاطع (٥) بخلافه لم يقو المفهوم على معارضته (فان القاطع يدفع الظاهر) فلا يقع تعارض بين الطرفين (٦) ولو سلم أن ثبوته يستلزم التعارض، قلنا لكن التعارض وان كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما أن الاصل البراءة ويجب مخالفتها للدليل وهو أكثر من أن يحصى، واعلم أن هذه الشبهة قد تقرر على وجه يتدفع معه الجوابان وهو أنه لو كان دليل الخطاب ثابت لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الاصل واذا لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه والمرجوح منتف مالم يقم عليه دليل فان أقام القائل بدليل الخطاب عليه دليلاً صح دليلنا وكان دليله معارضة والمعارضة لا تقدر في صحة الدليل، وجوابها على هذا التقرير اننا لانسلم أن التعارض بالمعنى المذكور

(قوله) قلنا لكن التعارض، يعني انا وان سلمنا الملازمة أجيبنا بمنع بطلان اللازم وهو ان التعارض وان كان الخ (قوله) هذه الشبهة، اي الثالثة (قوله) الجوابان يعني منع الملازمة ومنع انتفاء اللازم (قوله) واذا لم يثبت، أي المفهوم لم يلزم أي التعارض (قوله) وما يفضي الى خلاف الاصل، وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة حتى يرد منع لزمه ذكره السعد (قوله) بالنسبة الى ما لا يفضي اليه، وهو عدم ثبوت المفهوم (قوله) صح دليلنا، على انتفاء المفهوم وهو الاقضاء الى خلاف الاصل (قوله) بالمعنى المذكور أي التعارض في الجملة وان لم يكن على جهة التساوي كما عرفت من المنقول عن السعد واما المؤلف عليه السلام فلم يتعرض لما ذكره السعد فيما سبق وكان الأولى ذكره ليظهر معنى قوله عليه السلام بالمعنى المذكور وقد اشار المؤلف عليه السلام الى ذلك بقوله لانه في الحقيقة الخ

التحقيق الاعلى تصحيح المذهب الذي رد عليه به اه والله اعلم (١) بقوله من قائل «واحل الله البيع وحرم الربا» اه من الرفو (٢) لا اذا قصد معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم مطلق الغني ظلم لان ذلك حكم كقوله في الغنم السائمة زكاة فهو كواجب وحرمت وان كان خيراً في الصورة انما التراجع في الاخبار عن الوجودات الخارجية العينية اه نظام والله اعلم (٣) كقوله من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار فانه إخبار قطعاً وقد تقدم اه (٤) فيترجح المنطوق عليه اه فصول بدائع (٥) يريد بالقاطع واحل الله البيع وحرم الربا مع قوله تعالى لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة الا أن الربا في واحل الله البيع الخ عام فهو ظني الدلالة حكمه حكم الآلة الاخرى فينظر في القطع بقيام القاطع اللهم الا أن يقال هذا مبني على مذهب الحنفية في العام اه (٦) وفي نسخة من الطرفين ومثلها ومثل ما في الاصل في نسخ العصد اه

خلاف الأصل لأنه في الحقيقة ليس بتعارض لعدم كونها متساويين في القوة ولو سلم فالإفتاء (١) إلى خلاف الأصل في بعض الصور وهو فيما إذا كان عند المخالفة إنما يقتضي المرجوحية في ذلك البعض لا مطلقاً وهي لا تقتضي الانتفاء في موضوعها وهو لا يتناقض مذهب (٢) من ثبوت دليل الخطاب في الجملة بأن لا يكون هناك دليل يدل على مخالفة المفهوم ،

مسألة في مفهوم اللقب (٣) وهو نفي الحكم عما لم يتناول الاسم مثل في الغنم زكاة وزيد قائم فانه يدل عند مثبتته على نفي الزكاة عن غير الغنم ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد غلبت عليه الاسم كتمثيل (٤) الغزالي له بحديث لا تتبعوا الطعام بالطعام وكذلك الاسم المشتق الذي لم يلحظ فيه المعنى نحو في الماشية زكاة فانه مثل قولك في الغنم زكاة والقول بمفهوم اللقب مذهب أبي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي واليه ميل ابن فورك (٥) من الشافعية وقال الجويني أنه صار إلى مفهوم اللقب طوائف من الشافعية وقوله أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن أحمد (٦) ومنهم من عزاه إلى أحمد نفسه قال أبو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكى أيضاً عن ابن القصار وخويز منداد (٧) من المالكية وميمه

(قوله) عند المخالفة ، أي حيث وجد دليل يخالف المفهوم (قوله) وهي ، أي المرجوحية في ذلك البعض (قوله) إلا الانتفاء أي انتفاء المفهوم في موضعها ، أي محل المعارضة

(١) مبتدا خبره إنما يقتضي اه (٢) يقال عليه هذا الكلام يعني أن مثبتتي مفهوم المخالفة يكتفون بمجرد الثبوت في الجملة ولا يثبتونه إلا مع عدم دليل يخالفه فيلزم من هذا أن لا يخصص العموم بالمفهوم ، وقد مر خلافه فالحق في المقام أن يقال أن مفهوم المخالفة لا يخلو من أن يرد في سياق الإثبات أولاً أن كان الأول كان يقول الشارع في الغنم السائمة زكاة فالمثبت للمفهوم والثاني له متفقان على نفي الزكاة في المعلوفة أما وجه النفي عند الثبوت فظاهر وأما النفي عند الثاني فللرجوع إلى الأصل ولا يظهر للخلاف فائدة إلا إذا ورد دليل يخالف كان يرد في الغنم زكاة فن أثبت المفهوم خصص العموم به ومن لا تمسك بالعموم وإن كان الثاني وهو ورود المفهوم في سياق النفي كان يقول الشارع لا زكاة في الغنم المعلوفة فن أثبت المفهوم أثبت الزكاة في السائمة نظراً إلى المفهوم وسواء ورد دليل يخالف أولاً ، أما مع عدم ورود دليل يخالف فظاهر وأما مع وروده فيحتاج إلى الترجيح فيما يقتضيه والتخصيص فيما يصلح له وأما الثاني فلا يتم له أن يقول بإثبات الزكاة في السائمة رجوعاً إلى الأصل إذ الأصل إنما هو عدم الحكم لاثبوت ، إذا عرفت ذلك عرفت أن إثبات المفهوم قد وقع في حال ورود دليل يخالف بل إذا ورد في سياق الإثبات لا يظهر للخلاف فائدة إلا مع ورود الدليل المخالف فلا يتم قوله مذهب من ثبوت دليل الخطاب المخ اه والله أعلم (٣) اللقب المقيود في المقام يشمل العلم كزيد أو النوع نحو في الغنم زكاة فالمراد به مطلق الاسم وقد يعبر عنه بمفهوم الاسم اه (٤) وقد تقدم لبعضهم في الصفة أنه إنما يعتبر بمفهومها إذا كانت بما يطرأ ويحول كالسائمة لا كالطعم فانه لا يشاركه اه (٥) فورك بفتح التاء ولا يجوز فيه ضمها عند المحققين كما نبه عليه القرافي اه ازهرى (٦) من المالكية اه (٧) هو أبو بكر المالكي الأصولي اه قاموس في بعض النسخ بالياء بعد

مكسورة ومفتوحة وقيل أنه أخذ هذا القول لما لك من استدلاله على عدم اجزاء
الاصحية اذا ذبحتم ليلاً بقوله تعالى « وذكروا اسم الله في أيام معلومات » قال فذكر
الايام ولم يذكر الميالي (١) ذكره المازري، وأصحابنا ينسبون هذا القول الى احمد
ولعل الوجه الوجه والمأخذ المأخذ (و) الجمهور على أنه (لا يعمل بمفهوم اللقب
لحصول الفائدة بذكره) يعني أن المفهوم إنما يعتبر لتعيينه فائدة لا لتفاهه غيره من
الفوائد كما عرفت واللقب قد اتفق فيه المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل
الكلام فذكره لاستقامة الكلام وهو اعظم فائدة وهذه الطريق اقوى ما يتمسك
به في ابطاله (و) ايضاً يجب ان لا يعمل به (لثلاثين من نحو) قولنا (محمد رسول الله
والعالم موجود ظهور الكفر) (٢) لان مفهوم الاول نفي رسالة غير نبينا ﷺ من
الانبياء ومفهوم الثاني نفي وجود غير العالم وكذا زيد موجود أو عالم او قادر مفهومه
نفي هذه الصفات عن الغير (٣)، واجيب عن هذا الوجه (٤) بأن المفهوم إنما يحتاج به
عند عدم معارضة (٥) الدليل اما اذا قام الدليل القطعي على الخلاف امتنع العمل (٦) به
كغيره من انواع دليل الخطاب، (و) احتج القائلون بمفهوم اللقب بأنه (وقع فهم نسبة
الزنى الى ام الخضم من نحو) قول القائل لمن يخاصمه (ليست امي بزانية) ويتبادر
ذلك الفهم من مثل هذا الخطاب ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا

اليم وضبطه في القاموس بالنون كما هنا اه (١) قال السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله
قد كتبنا في الحاشية عند اول الكلام على مفهوم الصفة ما يزيد هذا البحث إيضاحاً فأرجع
اليه اه عن خطه (٢) لأن دلالة المفهوم بحسب الظهور دون القطع اه شرح الشرح والله اعلم
(٣) ورد بان النزاع إنما هو في الطلب لا في الخبر كيف وقد حقق المصنف الفرق بما تقدم
وبهناك أن الحكم العقلي طلباً كان أو غير طلب كقيام زيد جزئي والجزئي لا يتعلق بتعيين فهو
متنفي عن غير محل والأصل عدم تعلق مثله بغير ذلك المحل اه شرح مختصر للجلال (٤) ضعف
هذا الجواب غني عن البيان اذ المذكور في الدليل انه لو زعم أن يكون نحو قولنا محمد رسول الله
ظاهراً في نفي رسالة غيره وهو كفر ولا ينبغي لزوم امتناع الاخذ بالظاهر لدليل أقوى
والله اعلم اه السيد حسين الاخفش رحمه الله (٥) يقال عليه قيام القاطع على خلافه مسلم لكنه
لا يمنع دلالة على ما دلالة اللفظ راجعة اليه باعتبار الوضع وليس مأخوذاً فيها ورود
معارض ولا عدمه بل ربما قيل صدق المعارضة متوقف على الدلالة اذ هي مفاعلة من الجانبين
اه من انظار السيد العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (٦) واعلم انه ليس المقصود من ذكر
ما استدلل به الجمهور ودفعه بما ذكرناه هو تصحيح العمل بمفهوم اللقب بل التنبيه على أن
ادلتهم لبطان العمل به لا تقتضى والحق أن فائدة تخصيص المارح بذكر اللقب هو ربط الحكم
به كفاً فائدة تخصيص ذكر الصفة في مثل السائمة فانه اذا لم يظهر لها فائدة غير تعليق الحكم عليها
تعميت لذلك ولا ينتهز دليل على سوى ما ذكرناه كما يأتي تحقيقه في الاستدلال على العمل

مفهوم اللقب لما تبادر ذلك ، والجواب ان ذلك مفهوم (من القرابين) (١) الخالية وهي الخصام وارادة الايداء والتقييد وكل ما يورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالباً فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه لغة ،

مسئلة (ومفهوم الحصر (٢) مثل ما العالم الا زيد) ومائت الاتمعي

وغير ذلك مما يفيد النفي والاستثناء ومنه نحو «فهل يهلك الا القوم الفاسقون وبأبي الله الا انت يتم نوره» والحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقاً والاثبات مفهوماً (٣) (و) مثل (انما العالم زيد) وانما انت تمعي وهو الحصر بأنما يفيد الاثبات منطوقاً والنفي مفهوماً (و) مثل (العالم زيد) (٤) والرجل عمرو والكرم

بمفهوم الصفة اهـ من القواصل شرح منظومة الكافل (١) لأن مثل ذلك من الكناية التعريفية كما ثبت مفهوم الضمير في لثن اشركت ليجبطن عملك والكناية من النص لا مانع فيه وهو مجرد ذكر اللقب فانه غير كناية اذ الكناية والمجاز كلاهما منطوق قلت لكن الكناية انما تكون بالزموم على الالزام فلو لم يكن المفهوم لازماً لما صحت الكناية به عن غير معناه اهـ مختصر وشرح الجلال عليه والله اعلم (٢) ومعنى الحصر إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما عداه اهـ من شرح العمدة (*) «فائدة» قال الزركشي افرق بين الاختصاص والحصر ان الاختصاص إعطاء الحكم للشيء والسكوت عما عداه والحصر إعطاء الحكم للشيء والتعرض لنفيه عما عداه في الاختصاص قضية واحدة وفي الحصر قضيتان وقد يحتاج التنقيح بقوله تعالى «يختص برحمته من يشاء» فانه لا يجوز أن يقال بحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها اهـ (٣) هذا قول الجمهور ، وقال البرماوى الصحيح أنه منطوق لانه لو قال ماله علي الا دينار كان اقراراً بالدينار ولو كان مفهوماً لم يكن مقراً لعدم اعتبار المفهوم في الاقرار اهـ وعن صرح بانه منطوق ابو الحسين القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي اهـ والله اعلم (*) لا يخفى على من تذكر ما قدم المؤلف عليه السلام في حد المنطوق والمفهوم انه قد جاوز الحد في التخليط فان المنطوق صريح وغير صريح والاول هو ما افاده اللفظ من احوال المذكور وذكر في اللفظ بان وجد ما يدل عليه والثاني ما افاده اللفظ من احوال المذكور ولم يذكر ولا شك أن قولنا ما زيد الا عالم يفيد ثبوت العلم لزيد ونفي الجهل عنه والاول منطوق صريح لانه حال المذكور وهو زيد وقد ذكر في اللفظ بالاول والثاني كذلك أعني أنه منطوق لكونه حالاً لزيد صريح لانه ذكر في النفي بما على وجه العموم اذ المراد من ذكر الحال لان يوجد ما يدل عليها في الكلام سواء كان خاصاً فيها او عاماً لها وغيرها وقس عليه الامر في ما العالم الا زيد فعلت من هذا أن النفي والاثبات يفيد الاثبات والنفي جميعاً بالمنطوق اهـ مما نسب الى السيد حسين الاختصاص رحمه الله (٤) «وكذلك العالم زيد» وتعريف الجنس بالاضافة واللام لا يفيد الحصر الا «حيث لا قرينة عهدية» اما باللام فلانها مشتركة بين الجنس والعهد فلا تعينها لاحدهما القرينة وان كان الحق انها فيها للجنس وانما تؤخذ بشرط الوجود في حصة معينة فتكون للعهد الخارجي او غير معينة فتكون للعهد الذهني او في كل الحصص فتكون للاستغراق اولاً في حصة معينة ولا غير معينة ولا في كل الحصص فتكون للمساهمة المطلقة وأما بالاضافة فالاصل هو العهد فيها لأن وضعها عليه كما نبهناك عليه فاحتاج الى القرينة انما هو الجنس اهـ مختصر وشرحه للجلال رحمه الله

(قوله) ويكون الخبر اخص منه ، هكذا ذكره السعد والمراد اخص ﴿٤٠٣﴾ منه ولو من وجه ليعم الامثلة

المذكورة (قوله) على تعين التكبير ،
لا سائر الاذكار من التسبيح
والتحميد (قوله) على تفهيم ،
مضاف الى الفاعل

(قوله) على ان الاستثناء من النفي
اثبات ، اقتصر المؤلف عليه
السلام على هذا مع ان النقل عن
اهل العربية انه من الاثبات نفي
ايضاً اعتماداً من المؤلف عليه
السلام على ما هو الاقوى في
الاستدلال بحيث لا يتحمل التأويل
وذلك ان الحنفية تأولوا اجماع
اهل العربية انه من الاثبات نفي
بانه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم
بالحكم بالعدم لكون عدم الحكم
لازماً للحكم بالعدم واما اجماعهم
على انه من النفي اثبات فلا يتحمل
التأويل كما صرح بذلك السعد مع
ان المؤلف عليه السلام صرح فيما
يأتي قريباً ان انكار دلالة ما قام
الازيد على ثبوت القيام لزيد
يكاد ياحق بانكار الضروريات فلذا
اقتصر المؤلف عليه السلام عليه
في الاستدلال (قوله) على ما هو
قانون الخطايات ، واما على قانون
الاستدلال اليقيني فلا فلذا قال
فان المنطقيين يأخذون بالاقول
المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية ،
اي بعض المنطوق زيد على ما هو
قانون الاستدلال (قوله) افاد اتحاد
جنس مع زيد ، هكذا ذكره

في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد (١) مما عرف فيه المبتدأ بحيث يكون
ظاهراً في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحسب
المفهوم سواء كان عاماً او غير علم ومنه قوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم
ولهذا احتج به اصحابنا والشافعية على تعين التكبير وخالف فيه الحنفية بناء على
اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضاً كذلك عند علماء المعاني مثل زيد العالم ومثل
تقديم الممول كقوله تعالى «ياك نعبد وياك نستعين» وياي فارهبنون» اذا عرفت
ذلك ففهوم الحصر قد (قيل به و) قد قيل (بنفيه) اما مفهوم والا فقد اعترف
به اكثر منكري المفهوم (٢) كالفاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي واصر الحنفية
على تفهيم واما مفهوم انما فائمتنا ولجمهور على اثباته (٣) كالشيخ ابي اسحق والغزالي
والامام الرازي واتباعه وقال الفاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب لا يبعد انها
ظاهرة في الحصر ونفاه الامدي وابو حيان والحنفية ، واما الثالث فنفاه الفاضي
ابو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين وتبعهم الامدي وابو الخاجب واما الحنفية
فعلى اصلهم والاكثر على الاثبات (لنا) في اثبات المفاهيم المذكورة (الاستقراء)
لاستعمالات الفصحاء فان ائمة العربية اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات وعلى
افادة انما للحصر ولذلك اطبق عليه ائمة النحو والتفسير وابو حيان من قرر ذلك في
كتبه النحوية كشرحي الالفية والتسهيل والارتشاف وشرح النهاية ومختصر
التقريب وغيرها ومن تأمل كلامهم لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علماء
المعاني على افادة الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطوق زيد وزيد المنطوق
كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ، ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان
ظاهراً في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطايات افاد اتحاد الجنس مع زيد
بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا (وقولهم) ان الاثبات في مثل ما جاء في
احد الازيد (مسكوت عنه) فلا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه مصادرة (٤)
لانه احتجاج بنفس المتنازع فيه فيقال (٥) لانسلم انه مسكوت عنه بل محكوم عليه
بثبوت المجيء على انكار دلالة مثل ما قام الازيد وما العالم الازيد على ثبوت القيام

(١) على أن الاضافة جنسية أي مراد بالصديق الجنس وان كان وضعياً الاضافة على عهدة
المضاف فقد ترد على إرادة جنسية اه من شرح الجلال (٢) أي في الجملة فلا يرد أن القاضي
والغزالي اتفقا في مفهوم الصفة اه (٣) لتصریح الحاجة بانها بمعنى ما ولا اي مفيدة
لنفي اولا والاثبات في الجزء الاخير آخر منحصراً فيه اه من شرح جفاف (٤) لأن هذا
هو المتنازع فيه جعل دليلاً وكان مصادرة على المطلوب اه شرح ابن جفاف (٥) وفي نسخة

(قوله) فلا يمتثل التأويل ، قال
السيد العلامة عبد القادر بن احمد
بعد نقله لهذه الحاشية الى هنا

والعلم لزيد يكاد يلحق بالنكار الضروريات (و) قولهم (ب) استواء إنما زيد قائم وإن زيدا قائم (قائم) لأن ما مزيدة ولا تفيد الا زيادة التأكيد فهي في غيره كالعدم (مصادرة) أيضاً واعادة للمدعى بعبارة اخرى فيقال لا نسلم عدم الفرق بل إن زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه التأكيد وإنما زيد قائم للاخبار بأنه قائم لا قاعد روى ابن الانباري (١) أن الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال إني أجند في كلام العرب حشواً فقال المبرد في أي موضع فقال في قولهم زيد قائم وإنما زيد قائم وإن زيدا قائم وإن زيدا قائم لقائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط ، والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به (٢) والثالث جواب سؤال سائل والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد حقق هذه المعاني التي أشار اليها المبرد علماء البيان ، قالوا ترد إنما بدون الحصر كقوله عليه الصلاة والسلام إنما الربا في النسبة لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل لان ابن عباس (٣) رضي الله عنهما وإن خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه وتورد مع الحصر كقوله تعالى « إنما الحكم الله » فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تأكيد إثبات الخبر للمبتدأ نقيضاً للتجاوز والاشتراك عن اللفظ لكونها خلاف الاصل ، فلنا قد ثبت اجماع أئمة التفسير واللغة والبيان على إفادتها الحصر فاذا خولف ذلك في بعض المواضع حمل على أنه لقريئة جمعاً بين الأدلة على أنه قد روي حديث إنما الربا في النسبة بلفظ لأربا الا في النسبة رواه ابن عباس عن اسامة أخرجه مسلم والنسائي فيجب تأويل تلك الرواية كما يجب تأويل هذه عند الجميع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم فثبت المفهوم (والزامه) أي الاستواء (في التقديم والتأخير ملتزم) يعني أن قول القائل العالم زيد لو كان يفيد الحصر لكان قوله زيد العالم كذلك والتالي باطل فالقدم باطل أما الملازمة فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للحقيقة السكينة لان الاخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب ولا معين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضاً فكان لما يصدق عليه الجنس فيفيد أن كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم ، وأما بطلان التالي فلان القائلين بأفادة الاول للحصر لا يقولون بأفادة الثاني ، والجواب ان ما ذكره في استواء التقديم والتأخير في افادة الحصر ملتزم وقولهم ان

للسعد وقد اعترضه في الجواهر بان اتحاد الجنس أي الحقيقة مع زيد الجزئي في الوجود ممتنع قال في الجواهر وقد ذهب اليه السعد في موضع من كتبه وقد صرح في شرح المختصر بمثل ما ذكره في الجواهر من الامتناع حيث قال ان العالم لا يصلح للجنس وهو الحقيقة السكينة لان الاخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب بل الحصر في الوصف المعروف باللام ليس الا باعتبار عموم ما صدق عليه الوصف فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وكذا المؤلف عليه السلام فيما يأتي صرح بامتناعه حيث قال لان الاخبار عنها بأنها زيد الجزئي كاذب قلت ولعل المؤلف عليه السلام والمحقق السعد لم يقصدا بالجنس الحقيقة من حيث هي بل اراد بالجنس الحقيقة من حيث الوجود في جميع الافراد كما هو معنى الاستغراق ويدل على ذلك عطف العموم عليه حيث قال لما كان ظاهراً في الجنسية والعموم على ماهو قانون الخطايات فيندفع الاعتراض (قوله) والزامه ، الضمير عائد الى الاستواء والفاعل محذوف أي الزام المخالف الاستواء فالإضافة الى المفعول

فقول اه (١) هو محمد بن قاسم الانباري اه (٢) الباء داخلة على القصور تأمل اه فلا يرد أن هذا التركيب مفيد قصر زيد على القيام والمفهوم من كلام المبرد قصر القيام عليه اه (٣) وروى الخلاف أيضاً عن زيد بن ارقم واسامة بن زيد اه شرح ازهار والله اعلم واحكم

وفيه ان المسئلة معقودة لمفهوم الحصر ولا حصر في الا ان لم يتقدمها نفي اه من خطه

القائلين بأفاده الأول للحصر لا يقولون بأفاده الثاني له ممنوع فإن صاحب المفتاح صرح بأن المنطلق زيد وزيد المنطلق سواء في أفاده حصر الانطلاق على زيد (ولتباده) أي المفهوم (في الأولين) الذين هما النفي والاستثناء وإنما (إلى الأذهان قيل) أنه (منطوق) لا مفهوم أما مفهوم النفي والاستثناء فمن صرح بأنه منطوق أبو الحسين بن القطان والشيخ أبو اسحق الشيرازي ورجحه القرافي (١) في قواعده والبرماوي في شرح الفيته وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب قال ابن أبي شريف وهو الذي ينتج له الصدر (٢) اذ كيف يقال في لاله الا الله أن دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم، وهو الذي أطبق عليه علماء البيان بل قالوا أنها تفيد الاثبات نصاً، وأما مفهوم انما فالقول بأنه من قبيل المنطوق مذهب القاضي أبي حامد أحمد بن عاصم بن بشر بن حامد المروزي (٣) بفتح الميم والواو بينهما راء مهلة ثم راء مضمومة مشددة بعدها واو ساكنة وذال معجمة وحكه الماوردي وجهاً للشافعية وأما استفادة الحصر من التقديم فيما لا ينبغي ان يقع خلاف في أنها من قبيل المفهوم للقطع بأنه لا ينطق بالنفي أصلاً فنظمه في سلك المنطوقات فقد أبدل لأنه انما يستفاد بحكم الذوق السليم والقوة الدراكية لتقايق تراكيب البلغاء ولطائف اعتباراتهم فيها فإن من منح ذلك اذا نظر في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم (٤) نسبة التخصيص (٥) والحصر، وأما من ليس له هذه القوة فربما انكره مع كمال قوته الإدراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض العلماء أنه كان اذا سئل عن فائدة تقديم في التثنية أجاب بأنه فاعل مختار يفعل ما يشاء، وأعلم أنه اذا وجد في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل (٦) وهو أنه انما يمكن تقدير الكلام بما والا من غير تغيير لأجزائه عن وضعها وإعرابها كقولك انما تمني انما كان القصر مستفاداً من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في ما تمحي الا أنا وذلك لتأخر التقديم وكونه أضعف في أفادة القصر وان لم يمكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان القصر مستفاداً من التقديم لأنه في معنى ما ضربت الا

(قوله) وانما، أي لفظ انما (قوله) والقوة الدراكية عطف تفسير الخ (قوله) كأبن الحاجب، أخذله ذلك من قوله في شرح الفصل ان تقديم الله احمد للاهتمام وما يقال انه للحصر لا دليل عليه (قوله) عن وضعها، أي الأجزاء من التقديم والتأخير (قوله) وإعرابها، يعني الإعراب الذي كانت عليه مع انما (قوله) لتأخر التقديم، يعني تأخره لفظاً عن انما (قوله) وان لم يمكن ذلك، أي تقدير الكلام من غير تغيير

(قوله) يعني تأخره لفظاً الخ، المراد تأخره في أفادة الحصر فتأمل اه احمد بن صالح إلى الرجال ح عن خط شيخه

(١) قرافة كسحابة مقبرة مصر فيها قبر الشافعي وكسحاب قرية بجزيرة بحر اليمن اه قاموس (٢) في شرح أبي زرعة على الجمع عند قوله الإلهام إيقاع شيء في الصدر ينتج له الصدر ما لفظه أي يطمئن وفيه لغتان ينتج بفتح اللام ينتج بضمها وتنج بكسرهما ينتج بفتحها اه وفي شمس العلوم في باب فعل بفتح العين يفعل بضمها ما لفظه وتلوج النفس اطمئنانها وفي باب فعل بكسر العين يفعل بفتحها يقال تلج الرجل بخير اتاه أي سربه اه (٣) نسبة إلى مرو الروذ وهي غير مرو الشاهجان والنسبة إلى الأخيرة مروزي اه (٤) منه وهو ثابت في شرح المفتاح اه (٥) كذا في النسخ نسبة التخصيص الخ وظن القاضي محمد بن ابراهيم السجولي عليه بالفظ بسببه اه (٦) هو المحقق الشريف ذكره في حاشية شرح المفتاح وظالقه السعد فيه اه

﴿ ٤٠٦ ﴾ صحة ، اذ يصير المعنى اذا قدرنا الناصب من جنس المذكور على ما

(قوله) لم يكن للكلام وجه ذكرنا لئلا لا ذكرناها وهذا كلام ساقط لاصحة له (قوله) انعكس المعنى ، وهو القصر من قصر الصفة على الموصوف الى قصر الموصوف على الصفة (قوله) قال ابن فارس كل شيء خلف شيئاً فقد نسخته ، ينظر في صدق هذا على نسخت النحل من خلية فان الخائف للخلية الاولى هي الخلية المنقول اليها وليست بنسخة للنحل (قوله) للقدر المشترك ، وهو كون الشيء خائفاً لغيره (قوله) لان في النقل ازالة ، فالازالة لازمة والنقل ملزوم وهذا بناء على ان ذكر اللازم واردة الملزوم مجاز خلاف ما ذكره السكاكي لكنه يحمل ملزوماً بنوع تكلف كاطلاق النبات على المطر ذكره في الحواشي (قوله) مستوحين ، في مختصر النهاية للسيوطي الرواح الذهب راح الى الجمعة اي ذهب وارتاح للشيء مال اليه واحبه

(قوله) عليها ذكرنا لئلا الخ ، لفظ على فيه نبوة اح وفي شرح المفتاح هنا لان ما بسد الا لا يعمل فيما قبلها فليس من باب ما اضمر عامله كما وهم المحشي اح عن خط شيخه (قوله) ينظر في صدق هذا الخ ، الظاهر انه وارد على نسخ المواريث والانس ايضا فتأمل اح عن خط شيخه (قوله) خلاف ما ذكره السكاكي ، قال السعد وأما ما ذكره السكاكي من أن ذكر اللازم واردة الملزوم

زيداً فيكون المقصور عليه زيداً وإنما مؤكداً لذلك القصر نظراً الى ان زيداً هو الجزء الاخير رتبة (١) اذ لا يمكن تقديره بما والا الا بتأخير زيد كما لا يخفى ومن البين في ذلك قوله اسامياً لم ترده معرفة * وإنما لئلا ذكرناها أي ما ذكرناها الا لئلا ولولم يؤخر لئلا وقدر الكلام بما والا صار الكلام مألدة الا ذكرناها فان نصبت لئلا لم يكن للكلام وجه صحة (٢) وان رفعت انعكس المعنى المقصود *

﴿ الباب السادس ﴾

﴿ من المقصد الرابع ﴾

(في) مباحث (الناسخ والمنسوخ) وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة لا غير ويشتمل على مقدمة ومسائل ، أما المقدمة فني بيان معنى النسخ فنقول (النسخ) في اللغة يستعمل بمعنى الازالة وبمعنى النقل قال ابن فارس (٣) كل شيء خلف شيئاً فقد نسخه يعني سواء أزاله أم لم يزله ومن الاول تناسخ الازمنة والقرون ونسخت الشمس الظل (٤) والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث (٥) والانس (٦) عند القائلين به ونسخت النحل (٧) من خلية الى خلية اخرى فيكون القدر المشترك (٨) وذهب القاضي أبو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى أنه مشترك (٩) بين الازالة والنقل متمسكين بأنه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وذهب أبو الحسين البصري وغيره الى أنه حقيقة في الازالة (١٠) مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم لان في النقل ازالة (١١) عن موضعه الاول مستوحين الى أنه غير مستعمل فيما

(١) جواب لما يقال ان انما تفيد القصر في الجزء الاخير وهنا القصر في الجزء الاول وهو زيد فكيف تصاح انما لأن تؤكداه من خط السيد حسين الاخفش (٢) لأن ما بعد الا لا يعمل فيما قبلها من حاشية الشريف على شرح المفتاح (٣) هو احمد بن فارس صاحب المجمل في اللغة اه (٤) لانها تخلقه شيئاً فشيئاً اه فصول بدائع (٥) وهو انتقال المال من وارث الى وارث اه جلال ومثله في العضد اه (٦) لأنه نقل من بدن الى بدن اه سعد (٧) المنقول النحل بالحاء المهملة قال السجستاني النسخ ان يحول ما في الخلية من النحل والعسل الى خلية اخرى ، خلية النحل معروفة والجمع خلايا وتكون من طين او خشب وقال الليث هي من الطين كوراق بالهمزة اه مصباح (٨) أي هو مشترك معنوي لأنه للحقيقة تشترك بين المعنيين اه والله اعلم (٩) أي لفظي اه (١٠) لانها الفرد الكامل بخلاف ازالة النقل اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (١١) قال الجلال في شرح المختصر بعد ذكر الاقوال في النسخ هل هو مجاز في الازالة حقيقة في النقل او انعكس ما لفظه والحق ان النقل هو الازالة فهو متواطى المعنى

(قوله) وليس حقيقة في نسخ الكتاب ، اي ليس النقل حقيقة في نسخ الكتاب (قوله) فيتمين كونه ، اي النسخ (قوله) تفاديا عن لزوم كثرة المجاز ، لأن النسخ اذا كان حقيقة في النقل كان النقل مجازاً في الازالة استعمالاً للملزم في اللزوم. ومجازاً في نسخ الكتاب اذ لا نقل لما في الكتاب الى الكافد الآخر كما ذكره الامام ﴿ ٤٠٧ ﴾ المهدي عليه السلام وانما شبهوه

بالمقول الحقيقي من انه حصل مثله في مكان آخر فحرق حصوله في مكان آخر مجرى انتقاله اليه وحينئذ يلزم كثرة المجاز بخلاف ما اذا كان النسخ حقيقة في الازالة فان النسخ يكون مجازاً في النقل فقط لاني نسخ الكتاب لعدم المشابهة بين نسخ الكتاب والازالة واستعمال النسخ بمعنى الازالة في نسخ الكتاب انما هو بواسطة استعمال نسخ الكتاب في النقل ثم استعماله بعد ذلك في الازالة لتحصل العلاقة ، وقد اجاب المؤلف عليه السلام بقوله وجوابه ان ذلك أي النقل وان كان مجازاً في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ الموارد الخ اذ يلزم كثرة المجاز فيما ذكر مع القول بان النسخ حقيقة في الازالة اذ لا الازالة فيها كما عرفت من قوله عليه السلام سابقاً ومن الثاني أن ما لم يزل تناسخ الموارد الخ (قوله) بيان الجمل ، فانه ليس بياناً لانتها الحكم بل بيان للمراد بالجمل (قوله) كالموت والنوم الخ ، اعترض العلامة بان الرفع بالنوم والغفلة أيضاً دليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة واجيب بان العقل حاكم فان شرط التكليف

سواهما (١) وليس حقيقة في نسخ الكتاب لان ما فيه لم ينقل حقيقة فيتمين كونه حقيقة في الازالة تفادياً عن لزوم كثرة المجاز (٢) وجوابه ان ذلك وان كان مجازاً في نسخ الكتاب فما الاعتذار عن تناسخ الموارد والارواح ونسخ النحل (٣) وذهب الفقهاء من الفقهاء الى انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة من باب استعمال الملزم في اللزوم محتجين بأنه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة في الازالة دفعة للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي ، هذا معناه اللغوي واما المعنى الاصطلاحي (٤) فهو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي (٥) مترسخ فقوله بيان ، جنس وذكر الانتهاء لاجراحي بيان الجمل والتقيد للحكم الشرعي لاجراحي الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان بيان انتهاءها بدليل شرعي ليس بنسخ (٦) باصطلاح أهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاجراحي الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون فان شيئاً من ذلك لا يسمى نسخاً بالاصطلاح والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولاً كانت أو فعلاً أو تركاً أو تقريراً ويتناول النسخ ببدل وبغير بدل وأما الاجماع فليس بنسخ وانما النسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس النسخ (٧) عند من ثبت النسخ به أصله لا عينه وقوله مترسخ (٨)

لامتدده اه (١) ولو استعمل حقيقة فيما سواها لكان الحكم بالمجاز في النقل تحكما اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) الحاصلة على تقدير كونه حقيقة في النقل لانه يستلزم أن لا يكون حقيقة في جميع معاني النقل اذ فيه ما لم ينقل حقيقة وهو نسخ الكتاب مع كونه مجازاً في الازالة فيكون مجازاً في معنيين بخلاف ما اذا كان حقيقة في الازالة فانه يكون مجازاً في معنى واحد وهو النقل مطلقاً اه (٣) يقال نسخ الموارد والارواح والنحل كله نقل فهي افراد لكلي كما أن نسخ الريح الاثر ونسخ الشيب الشباب كلاهما ازالة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٤) في نسخ وأما معناه اه (٥) لوقال بص شرعي ثلاثا ليرد الاجماع والقياس اه (٦) كتحرير الحر وبيع درهم بدينه فانه كان ثابتاً قبل ورود الشرع بالعقل لانه تصرف في الملك فكان مباحاً عقلاً فلا يكون بيان انتهاء نسخاً لانه ليس حكماً شرعياً اه من شرح جفاف (٧) مبتدأ خبره اصله يعني اصل القياس وهو الكتاب والسنة اه (٨) في شرح جفاف وقوله مترسخ عنه ، لتخرج الغاية نحو اتوا الصيام الى الليل فان قوله الى الليل يصدق عليه انه بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي لكن ليس مترسخاً عنه فلا بد أن يكون متأخراً

المتعقل ويستوى في امتناع التكليف الميت والنائم والغافل والنصوص الواردة ليست رافعة بل مبنية ان مثل النوم والنسيان

كناية لا مجاز فتكلف لا ثبت له بل التحقيق أن الانتقال لا يكون الا من الملزم لكنه قد يكون لازماً فيجعل ملزوماً بتوابع تكلف الخ اه سيلان (قوله) انما هو بواسطة استعمال الخ ، الظاهر ان يقول بواسطة تشبيه نسخ الكتاب بالنقل اه ح عن خط شيخه (قوله) وقد اجاب

هو الرفع ذكره السعد (قوله) وجميع طرق التخصيص، أي وتخرج جميع طرقه لأن المراد بالتراخي أن يمكن العمل فيكون المتأخر ناسخاً لا يقال قد تقدم أن العام إذا تأخر وتقدم الخاص فالخاص مخصص في الأصح وأن تراخي العام فلا تخرج هذه الصورة بقيد التراخي لأنه يقال بل تخرج لأن المخصص وهو الخاص متقدم فلا يصدق عليه أنه متأخر إذا التراخي هو العام لاهو لكن التعليل بقوله لأنها لا يدفع لا يشملها فتأمل (قوله) ومنهم من عرفه، هذا التعريف اعتمده ابن الحاجب (قوله) برفع الحكم الشرعي، يعني إلى آخر هذا الحد والمعنيان متقاربان والذي في شرح المختصر بعد أن ذكر قريباً بما ذكره المؤلف عليه السلام أن الخلاف مع هذا الحل لفظي كما ستعرف ذلك (قوله) لأنه، أي النسخ بيان لانتفاء الحكم (قوله) محض، أي لا رفع فيه (قوله) في علم الله تعالى، أي بالنظر إلى علمه المتعلق أي علمه تعالى بامد حكمه تعالى أي مدته (قوله) ورفع، أي ولأنه أي النسخ رفع للحكم وتبديل أي تحويل في علمنا أي بالنظر إلى علمنا لظهور إطلاقه أي الحكم في البقاء أي قماء الحكم في المستقبل فقد ارتفع استمراره في المستقبل بالنظر إلى ظننا وأما ﴿٤٠٨﴾ في نفس الأمر فلا رفع لعلم الله بانتفاء أمد الحكم وهذا قريب ١٠

لاخراج نحو صل عند كل زوال إلى آخر الشهر (١) وجميع طرق التخصيص لأنها لا دفع وهذا للرفع مع التنبيه على أن النسخ ممتنع قبل إمكان العمل بالنسخ كما يجبيء أن شاء الله تعالى ومنهم من عرفه برفع الحكم الشرعي (٢) والمعنيان متقاربان لأنه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد حكمه ورفع وتبديل في علمنا لظهور إطلاقه في البقاء فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى، ومنهم من حده بالدلالة (٣) على خلاف حكم شرعي يدل على تراخي وقال أن الدلالة أولى من الرفع والبيان لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين بقي الكلام في نسخ التلاوة فقط قليل لا يضر خروجها عن التعريف لأن المقصود

ذكره في شرح المختصر جواباً على من رجح هذا الحد الذي ذكره المؤلف عليه السلام وهو منسوب إلى الفقهاء كما ذكره ابن الحاجب وذلك أنهم عدلوا عن حد ابن الحاجب لعدم إمكان الرفع إذا الفعل الماضي والحاضر لا يتصور رفعهما وبالنظر إلى المستقبل لم يتعلق به الخطاب فلا رفع لاقتضائه سابقة الوجود فذهبوا لأجل ذلك إلى أن النسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع أنه لم يكن مستقراً في نفس الأمر فسماع الناسخ زال ذلك الظن فزال التعلق المظنون قطعاً، قال في شرح المختصر وهو مرادنا بالرفع ومرادهم أي الفقهاء بالانتفاء فصار لفظياً قال في الجواهر فتبين أن الرفع الحقيقي لا يتصور

عن إمكان العمل اه (١) وإن كان يمكن أن يقال أنه لم يرفع الحكم إذ لم يثبت بأول الكلام لأن الكلام بالتام فكيف يرفع لكن التصريح لدفع التوهم مما يقصد في الحدود فاندفع بهذا ما أورده العلامة والامام في البرهان من أنه لا يحتاج إلى التقييد بالتراخي أو بالتأخير لأن اللفظ الذي ينظم لقصد التوقيت ليس فيه رفع حكم بعد ثبوته في قصد الشارع اه منقولة (*) في العضد مثل هذا وعبارة المختصر صل إلى آخر الشهر، قال الجلال في شرحه وأراد به الغاية الاستثناء نحو صل الشهر إلا اليوم الآخر منه لكن الغاية والاستثناء من التخصيص وقد عرفت أنه يخالف النسخ بأن التخصيص دفع لالرفع والنسخ بالعكس فلم يكن محتاجاً إلى ذلك لكن ذكره للتذكير به اه والله اعلم (٢) بدليل شرعي متأخر اه عضد (٣) كما حده بعض الفقهاء اه فصول بدائع

والأولى الرجوع إلى اعتبار الفقهاء، فأت وقد أشار المؤلف عليه السلام بقوله فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى إلى ما عرفت من ترجيح حد الفقهاء بعدم إمكان الرفع وإلى ما ذكره في الجواهر من ترجيح حدهم أيضاً بأن الرفع الحقيقي لا يتصور (قوله) لأن صدق كل منهما باعتبار دون آخر، فيصدق بيان انتفاء الحكم في علم الله تعالى لافي علمنا ويصدق الرفع في علمنا لا في علم الله تعالى وأما الدلالة فتصدق بالاعتبارين إذ الدلالة على خلاف حكم شرعي صادق باعتبار ما في علم الله تعالى وما في علمنا

المؤلف الخ، يحقق هذا الكلام وكلام المؤلف فلم تظهر صحتها اه ح عن خط شيخه وقد شكل على هذا الاعتراض بخط اه (قوله) لكن التعليل الخ، الدفع حاصل تقدم الخاص أو تأخر اه ح عن خط شيخه وفي حاشية اما قبل ورود العام فلا شك في عدم الدفع ولا يضرنا وأما بعد ورود انتفاء الدفع ممنوع وقد سبق في التخصيص بالعقل ما يؤيد ما ذكرنا فتذكر اه محمد بن زيد رحمه الله ح (قوله) إذ الفعل الماضي الخ، عبارته لرفع الحكم الشرعي فليس الكلام في الفعل فتأمل اه ح عن خط شيخه

تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجة والمراد نسخ الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب ،

مسئلة (وهو جائز) عقلا عند جميع أهل الشرايع (ونفاه

بعض اليهود) وهم سوى الشيعونية (١) من اليهود (و) نفى (وقوعه) فقط (بعضهم) يعني بعض اليهود وهم العنانية (٢) فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعاً (وبعض المسلمين) وهم فرقة لاشهرة لهم ولا يعرف لهم اتباع وأما العيسوية من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعاً واعترفوا بنبوة محمد ﷺ لكنه لم ينسخ شريعة موسى عليه السلام بل بعث الى بني اسماعيل دون بني اسرائيل وقد جرى هذا الكتاب على نهج الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ وكان الانسب اغفاله لان الكلام في اصول الفقه فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقاً واما اختلافاً ، وأما خلاف الكفار فانناسب ذكره في علم الكلام ، (لنا) في الاحتجاج لمذهب الجمهور ، أما الجواز فدليلة أمران أحدهما (القطع بالجواز) عقلا فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح أم لا أما إذا لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشاء وأما إذا اعتبرت فلانا نقطع أن المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشراب دواء في وقت دون وقت فلا بعد أن تكون المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه ، وثانيهما أن الاحكام الشرعية قد ثبت أنه مراعى فيها المصالح اما وجوباً كالمعتزلة واما تفضلاً (٣) كغيرهم (واختلاف المصالح باختلاف الاوقات) معلوم كما قررناه آنفاً (و) اما الوقوع فله أدلة منها (الامر بتزويج بنات آدم من بنيه) (٤) فانه جاء في

(قوله) الاحكام اللفظية ،

اي المتعاقبة بنفس اللفظ

(قوله) وهم سوى الشيعونية ،

ظاهرة ان القائل بالجواز هم

الشيعونية وفي شرح المختصر

وخالف اليهود غير العيسوية في

جوازه

(١) في حاشية لعل لفظ سوى زيادة من الناسخ وفي حاشية اخرى الصواب حذف لفظ سوى اه ولفظ شرح ابى زرعة على الجمع عند قوله النسخ واقع عند كل المسلمين ، أشار بالمسلمين الى مخالفة غيرهم وهم فرقة من اليهود احواله عقلا وهم الشيعونية واخرى منهم وهم العنانية منعت وقوعه فقط وثلاثة منهم وهم العيسوية قالت بوقوعه كذا ذكر ابن برهان والامدي وغيرهما اه كلامه ، العيسوية منسوبون الى عيسى الاصفهاني (٢) عنان كسحاب ورياب وزناومعنى الواحدة عنانة وطائفة من اليهود تسمى العنانية بفتح العين ويقال انهم طائفة تخالف باقي اليهود في السبت والاعياد ويصدقون المسيح ويقولون انه لم يخالف التوراة وانما قررها ودعا الناس اليها ويقولون انهم منسوبون الى عنان بن داود رجل من اليهود وكان رأس الجالوت فاحدث رأياً وعدل عن التأويل واخذ بظواهر النصوص اه عضد والله اعلم (٣) ينظر في قوله واما تفضلاً ، كغيرهم يعني الاشاعة ، قال العلامة المقلبي هذا الاجماع مدخول ودعوى العضد انهم يقولون بالمصالح تفضلاً يرده تصريحهم في الاصول بان تعليل افعاله تعالى بالحكم محال لانه يكون مستكلاً بالغير وهو محال ومناقضة بعضهم في كلامه في الكلام والاصول عجيبة ، وقال السيد محمد بن ابراهيم اذا تكلموا بالفطرة اقرروا بالحكمة واذا ذكروا المذهب جحدوا اه (٤) اخرج

التوراة ان آدم عليه السلام امر بتزويج بناته من بينه بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع (١) (من غير تخصيص) بالبنات والبنين في زمانه (ولا تقييد) بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن دليل بل ينفيها ظاهر الدليل يجب نفيها (ثم) جاء (التحريم) لذلك (اتفاقاً) بيننا وبينهم وهو النسخ (و) منها وهو أول الأدلة الخاصة بترك النسخ من المسلمين (٢) (قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها) (٣) نأت بخير منها أو مثلها وهي ظاهرة في الوقوع، واعتراض بأنها جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى « قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين »، واجيب بأن سبب (٤) النزول يدل على الوقوع قال المفسرون ان المشركين قالوا ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينههم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ما هذا القرآن الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضاً فأمر الله تعالى هذه الآية وأنزل أيضاً « واذا بدلنا آية مكان آية » وهذه الآية سالمة عن هذا الاعتراض لان اذا لا تدخل الا على المحقق وقوعه (و) منها (الاجماع على أن شريعتنا ناسخة) لجميع الشرائع المتقدمة اما في جميع أحكامها واما في بعضها بل ذلك معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ، فان قيل المنكرون من المسلمين معترفون بمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام ولكنهم يقولون ان شرع من قبلنا كان مغيباً الى غاية وهي

(قوله) لكن على سبيل التوزيع، والتقسيم للبنات على البنين بان يكون لكل واحد واحدة من البنات

الطبري عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه حارية وكان يزوج توأمة هذا الاخر وتوأمة الآخر لهذا وقد حرم ذلك في شريعة من بعده من الانبياء اتفاقاً وهذا هو النسخ اه من شرح التحرير (١) التوزيع تزويج توأمة احد البطنين توأم البطن الآخر، قال السيد احمد في شرح الاساس وذلك ان الله تعالى اباح نكاح الاخت من اولاد آدم للاخ الذي لم يكن توأماً لها أي لم يولد معها في بطن واحد وروى أن حواء ولدت قابيل واخته في حمل واحد وهابيل واخته في حمل واحد وكانت توأمة قابيل احسن من توأمة هابيل فوحي الله الى آدم ان زوج هابيل توأمة قابيل وكان ذلك من اسباب حسد قابيل لهابيل معهما حكى الله تعالى من تقرب القرابان واما رواية من روى أن الله سبحانه اخرج لولدى آدم زوجتين من حور الجنة فقهر ميسج اه بلفظه (٢) لامن اليهود اذ لا يتم الاستدلال عليهم بالآية ونحوها اه (٣) في الكشف او ننسها وقرئ ننسها وتنسها بالتشديد الى أن قال ونسوها تأخيرها واذهابها لا الى بدل وانساؤها أن يذهب بحفظها عن القلوب اه ما اردت نقله وقال عبدالله بن الحميم بن القاسم في كتاب النسخ والنسخ أي ما يبدل من حكم آية بالنسخ له نأت بخير منها او ننسها أي نتركها بحالها لا نغير شيئاً مما حكمنا به فيها وفيها تقديم وتأخير وحذف والمعنى ما ننسخ من آية نأت بخير منها او مثلها وما ننسها أي نتركها ولا نغير حكماً فله صالحة وحكمة في إيقاظها على حالها ذكره السيد احمد الشرفي في شرح الاساس اه (٤) وهذا يظهر سقوط ما قيل أن المراد بالآية المعجزة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى فنسخها ازالها والله

ظهوره عليه الصلاة والسلام وعند ظهوره زال التعبد بشرع من قبله لانهاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شيء بل هو جاز مجرى قوله تعالى « ثم أتوا الصيام الى الليل » ، قلنا القول بذلك يرجع بالمخالف الى الخطأ في التسمية (١) لاجماع السلف الى زمان ظهور المخالف على تسمية ذلك نسخاً ويمكن أن يقرر هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود أيضاً بأن يقال قد ثبت بالدلائل القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد ﷺ وبصحة نبوته يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح يعلم منه أمد شرعهم على التعيين حتى يلزم أن يكون شرع نبينا اتمناه غاية لانسخاً وكذلك الآية يمكن تقريرها كذلك بأن يقال قد ثبت نبوة محمد ﷺ وتصديقه بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال « ما ننسخ من آية أو ننسها » الآية ، فإن قيل الخصم إنما (٢) يستدل عليه بما يسلم مقدماته ، قلنا لا يستدل على الخصم بما لا يعتقد فيما له فيه شبهة ، وأما ما لا شبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه (و) منها (نسخ) وجوب (التوجه) الى بيت المقدس فإنه كان ثابتاً بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى الكعبة (و) منها (الوصية للاقربين) فإنها كانت واجبة بقوله تعالى « كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت (٣) ان تترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين » ثم نسخت اجماعاً وغير ذلك كثير كمنسخ صوم يوم عاشوراء (٤) بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ ووجوب التربص حولاً كاملاً في حق التوفى عنها زوجها بأربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون » الآية بقوله تعالى « الآن خفف الله عنكم » الآية ، ولما فرغ من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف واجوبتها فقال مشيراً الى شبهه وجوابها (وتبعية المصلحة تنفي العبث واختلافها ينفي البدا) تقرير الشبهة ان يقال لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز العبث او البدا والتالي باطل فالقدم مثله اما الملازمة فلان نسخه لما شرعه اما بحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له من قبل اولا وعلى الاول يلزم البدا وعلى الثاني يلزم العبث لان ما لا يكون لحكمة يكون عبثاً

(قوله) الى الخطأ في التسمية ،
وفي السعد فيرجع النزاع لفظياً
(قوله) بما يسلم مقدماته ، اي
مقدمات الاستدلال عليه وهي هنا
ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وآله
وسلم وتصديقه بالمعجزات والنقل
عن الله تعالى

اعلم اه من خط قال فيه من خط الحسين بن حسن الاخفش (١) الذي يظهر أن الخلاف لفظي كما ذكره في القسطاس اه (٢) لعل ورود هذا السؤال على سبيل المساهلة وارتقاء العنان والا فبعد ثبوت النبوة بما ذكر صار انكار المقدمات انكاراً للضرورة والله اعلم اه مغربي (٣) أما آية المواريث، يوصيكم الله في اولادكم وأما بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها اودين وأما بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا وصية لوارث اه (٤) الاحسن وجوب صوم اه

واما بطلان التالى فلاستحالة العبث والبدا الذى هو الظهور بعد الخفاء على الحكيم الذى لا يخفى على علمه شيء في الارض ولا في السماء ، وتقرير الجواب ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوباً واما تفضلاً على اختلاف الرايين فلاعبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب دواء في وقت او حال ومضرته في غير ذلك (١) فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لانه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بدا فاللازمة ممنوعة (و) من الشبه (قولهم) الحكم (الاول) اما (مقيد) بغاية (او مؤيد فلا نسخ) على التقريرين بيان ذلك انه ان كان مقيد بغاية كان احكامه بخلافه بعد تلك الغاية مغايراً لمعنى النسخ وان كان مؤيد لم يقبل النسخ للتناقض اذ حاصله انه مؤيد ليس بمؤيد ولا دأته الى تعذر الاخبار بالتأييد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وهي تقبل النسخ فلا يبق طريق الى معرفته بتقدير ارادته وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتأييد وهو محال مع انا نعم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار به والى نفي الوثوق بتأييد حكم ما وقد ذكرتم احكاماً مؤيدة كالصلاة والصيام والى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ، وجوابها انه (ان اريد) ان الحكم الاول اما مقيد بغاية واما مؤيد (لفظاً) أي مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية او التأييد (فلا حصر) لجواز أن لا يكون مقيداً بغاية ولا مقروناً بتأييد (والا) يمكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك (فلا امتناع) للنسخ لما تقرر من انه مقيد في علم الله تعالى غير مقيد في علمنا (٢) (و) من الشبه (قولهم) رواية (عن موسى) عليه السلام انه قال في شريعته (هذه شريعة مؤيدة) وقال الزموا السبت ابداً وقال تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام ، اما الملازمة فلدلالة قوله على تأييد شريعته وهو يتناقض النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواتراً فلا يمكن بطلانه سنداً ولا معنى ، والجواب منع كونه قول موسى بل هو (مخترق) فلا يكون متواتراً قيل اختلقه ابن الراوندي

(١) قال في بعض الحواشي كالسكندرجيل فانه نافع للشيخ في الصيف لقمع العفراء ضار له في الشتاء وربما تورت مداومته له فيه الفالج اه بالمعنى (٢) وايضاً لو فرض انه وقع مؤيداً فما ذكره من لزوم التناقض مردود بان المؤيد اولا هو الفعل الذى هو محل الحكم وتأيد محل الحكم لا يستلزم تأييد الحكم نفسه والنسخ رفع للحكم لا للفعل ولا يلزم من تأييد احدهما تأييد الآخر فالنسخ لم يؤيد والمؤيد لم ينسخ كما لو قال صم رمضان ابداً فالؤيد هو الصوم والحكم هو وجوب الصوم ولا يلزم من تأييد الصوم تأييد وجوبه اما لو ابد الحكم نفسه ايضاً امتنع نسخه كان يقول الصوم واجب عليك ابداً فان مثل هذا لا يجوز نسخه اه من شرح جصاص على الغاية

(قوله) مغايراً لمعنى النسخ ، اي لا يكون نسخاً كمن يقول صم الى السيد ثم يقول في العيد لا تصم (قوله) الى معرفته ، أي التأييد (قوله) بتقدير ارادته ، اي النسخ (قوله) ولا مقروناً بتأييد ، لجواز قسم ثالث وهو ان يكون مرسل عن التقييد بهما (قوله) والا يمكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك ، قد تقدم ان الذي في نفس الامر هو الذي في علم الله تعالى فقط لا في علمنا فادخال قوله غير مقيد في علمنا في سياق ما في نفس الامر غير مناسب لا سيما مع تعليقه بقوله لظهور اطلاقه في البقاء اذ الذى في علم الله تعالى وفي نفس الامر مقيد بأمد معلوم فلا بقاء له ثم لا يخفى ان الاشارة بقوله كذلك لم تقع موقعها اذ يصير المعنى بل المراد انه في نفس الامر كذلك اي مقروناً بالتأييد لفظاً وليس هذا بمراد المؤلف عليه السلام فلو قال ان اريد لفظاً فلا حصر اذ قد يكون مطلقاً عن التقييد لفظاً فلا امتناع الخ لكان اظهر في تأدية المراد (قوله) فلا يمكن بطلانه سنداً ، لتواتره (قوله) ولا معنى ، لكونه قول رسول صادق

(قوله) ثم لا يخفى الخ ، عبارة المؤلف في جميع هذا قوية وقد شكل على كلام المحشي اه حسن بن يحيى عن خط العلامة المياغي

والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحاً عندهم لقصت العادة (١) بأن يقولوه
 لنبينا ﷺ ويحتجوا به عليه ولم يقع والاشتهر عادة (ونفي وقوعه في القرآن) (٢)
 خاصة (أبو مسلم) محمد بن بحر الاصفهاني المعتزلي وكان من أعوان الداعي محمد بن زيد
 صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد وذلك (لقوله تعالى لا يأتيه الباطل) من بين يديه
 ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان (قلنا) النسخ (ليس باطلاً) بل
 هو حق قطعاً والباطل ضد الحق وكذلك المنسوخ ليس باطلاً لوقوعه على وفق
 المصلحة وارتقاءه بارتقاءها ولأن بيان انتهاء حكم لا يقتضي بطلاله فإنه حتى في نفسه
 ومأموره في وقته وقد نقل عن أبي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقاً والراجع
 ما ذكرناه **مسئلة** اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ

بأن يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدّر له شرعاً ،
 ولا يكفي ما يسع جزءاً منه فكل من النسخ قبل دخول وقته أو بعده قبل مضي
 ذلك القدر محل النزاع فالجمهور من الاشعرية وبعض الفقهاء على جوازه ، والمختار

(*) وهذا تقرير ما تقدم من أن الخلاف لفظي اهـ (١) حين طلب منهم الدخول في شريعة لقضاء
 العادة بأن الخصم لا يدع حجة ضعيفة على خصمه فضلاً عن صحبة عنده على أنه لو سلم صحتها
 فهو اخبار بما يكون من عدم ايمان متبعيه لغیر شريعته لاحكام بعدم جواز رفعها كما هو المدعى
 فهو كقوله تعالى « لن يؤمن من قومك الا من قد آمن » اهـ شرح الجلال وما ذكره من
 قوله على أنه لو سلم الخ لا يقبله لبیب اهـ من خط السيد حسين الاخفش رحمه الله (٢) ورواه أبو
 مسلم الاصفهاني من المعتزلة تخصيصاً وإن كان في الواقع نسخاً لأنه قصر الحكم على بعض
 الازمان فهو تخصيص في الازمان كالتخصيص في الاشخاص حتى قل أن هذا منه خلاف في
 وقوع النسخ والخلاف في تفسير النسخ لفظي لأن تسميته له تخصيصاً يتضمن اعترافه به اذ لا
 يلحق به انكاره كيف وشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم مخالفة في كثير لشريعة من قبله
 فعنده ما كان معني في علم الله تعالى فهو كاللفظ في اللفظ ويسمى الكل تخصيصاً فسوى بين
 قوله تعالى وأتموا الصيام الى الليل وصوموا مطلقاً مع علمه تعالى انه سيتزل لانصوموا ليلاً
 وعند غيره يسمى الاول تخصيصاً ، والثاني نسخاً اهـ من غاية الوصول للقاضي زكريا (*) فان قيل
 كيف يتصور من احد من السامعين مثل الاصفهاني انكار تلك الضروريات من الدين قلنا لم
 ينكر عدم تلك الاحكام الزائلة وانما انكر تعلقها بما بعد النسخ فخلافة في التحقيق في حقيقة
 النسخ فانه يقول المنسوخ معني لامر فروع فان قيل كيف يمتنع في قوله تعالى ما ننسخ من آية
 احبب بان الراد بالآية المعجزة مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحوهما اهـ شرح مختصر
 لاجلال رحمه الله ، قال البرماوى في شرح منظومته ، فاما أبو مسلم فهو محمد بن بحر الاصفهاني
 قال ابن السمعاني وهو رجل معروف بالعلم وإن كان قد انتسب الى المعتزلة وعد منهم له كتاب
 في التفسير وله كتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه اهـ قال السبكي وقد وقعت
 على تفسيره وليس هو الجاحظ كما توهمه بعضهم ، قال والانصاف أن الخلاف بين ابي مسلم
 والجماعة لفظي وذلك أن ابا مسلم يجعل ما كان معني الخ الحاشية الاولى المقولة هنا اهـ الراد نقله

(قوله) والراجع ما ذكرناه ،
 وهو نفي وقوعه في القرآن
 فقط (قوله) بأن يمضي ، متعلق
 بالتمكن (قوله) من وقته ،
 متصل بزمان وصفاً له والضمير
 للفعل (قوله) المقدّر له شرعاً ،
 وهذا بناء على ان النزاع انما هو فيما
 قبل الوقت الذي قدره الشارع
 للفعل لاني وقت مباشرة الفعل كما
 ذكره السعد فلذا لم يتعرض المؤلف
 عليه السلام له إطلاق وقد بي
 المؤلف عليه السلام ايضاً على ما
 ذكره السعد فيما يأتي جواباً عن
 شبهة المخالف حيث قال وهذا غير
 النزاع لان النزاع في وقوعه قبل
 الوقت الذي قدره الشارع الى
 آخره وسيأتي ان شاء الله
 له مقام زيادة بيان

قوله (ولو سلم ، اي لو سلم ان التعبير عن العزم بالفعل ليس بالغاز لوجود القرينة على ان المراد

﴿ ٤١٤ ﴾

عند اعتنا عليهم السلام والمعتزلة أنه (يتمنع (١) النسخ قبل الامكان) وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو محكي عن اكثر الحنفية (٢) والحنابلة وذلك (للزوم البدا (٣) او العيب) يعني لو صح نسخ الشيء قبل إمكان فعله لكان نهياً عن نفس ما امر به او أمراً بنفس ما نهى عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من بعد ، القبح أو الحسن كان بدا وان كان لانه لم يظهر له شيء من ذلك كان عبثاً وتجيلاً والكل على الله محال ، لا يقال أن ذلك يشتمل على فائدة التكليف التي هي الابتلاء فيصير مطيعاً عاصياً بالعزم على الفعل والترك فيكون أسبق الخطابين موجهاً الى العزم والاخر الى الفعل فلم يتواردا على محل واحد فلا يؤدي الى ما ذكرتم ، لانا نقول وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا يطيع ولا يعصي به ، سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل الغاز وتعمية اذ لم يوضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لا اختلاف المتعلقين (٤) (وقولهم) في الاحتجاج على جواز النسخ قبل التمكن بأن (كل نسخ قبل) وقت (الفعل) (٥) وهو ثابت بالاتفاق فيلزم تجوز نه قبل الفعل ، بيان ذلك أن التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه إن فعل أطاع وإن ترك عصي فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وهذا (غير النزاع) لان النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع (٦) للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل فإين أحدهما عن الآخر (٧) وقوله (والقياس (٨) على الموت ممنوع حكم الاصل والجامع) إشارة

العزم فقول المؤلف عليه السلام لا اختلاف المتعلقين وهما العزم والفعل غير مناسب لما ذكر من التسليم اعني تسليم ان التعبير عن العزم بالفعل لأن مقتضاه اتحاد المتعلق (قوله) وهذا غير النزاع الخ ، قد عرفت ان المؤلف عليه السلام بنى هذا الجواب على ان النزاع في وقت الفعل المقدر له شرطا لا وقت المباشرة فلا يدخل الفعل المطلق في محل النزاع وقد يقال لو جعل المؤلف عليه السلام فيما تقدم وقت الفعل ما هو اعم من الوقت المقدر للفعل شرطا او وقت المباشرة لدخل المطلق في محل النزاع ولكن لا يجاب عن شبهة المخالف بما ذكره المؤلف عليه السلام بل يجاب بما ذكره بعض اهل حواشي شرح المختصر تحقيقاً لجواب الشارح المحقق عن هذه الشبهة ، وحاصله ان يقال ان اريد بالوقت هو الوقت المقدر

(١) فلا يصح ولا يجوز أن يقول صلوا ركعتين ثم يقول لا تصلوا ركعتين قبل مضي وقت يسعهما لأنه لو صح ذلك وجاز لكان نهياً عن نفس ما امر به او أمراً بنفس ما نهى عنه الى آخر ما هنا اه شرح طبري على السكافل والله اعلم (٢) عبارة منية اللبيب فمنع منه اصحابنا وجاهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة وجوزوه الحنابلة واكثر الشافعية اه (٣) انما قولهم ينفي البدا لا النسخ قبل الفعل فجائز ، لا يرد ما ذكره على الحنفية اذ المراد باكثر الحنفية الماتريدية وهم ممن يقول بالتحصين والتقييد العقلين اه والله اعلم (٤) يد ويقصر اه اسنوى (٥) بيانه انه اذا قال صل واراد به اعزم على فعل الصلاة ثم قال لا تصل أي اترك فعل الصلاة فالأمر به العزم والمنهي عنه الفعل وهما مختلفان اه والله اعلم (٥) يريد قبل وقت فعل قد باشر مثله قبله مثل صوم عاشوراء فانه نسخ قبل وقت صوم عاشوراء في عام النسخ بعد مباشرة صومه في العام الاول اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٦) الذي يمكن فيه الفعل فعل فيه أم لا قبل مباشرة الفعل فإين أحدهما من الآخر اه شرح ابن جعاف (٧) هكذا أجاب السعد عن هذه الشبهة وما ذكره المؤلف في تقريرها هو المذكور في شرح المختصر وبه اوضحنا الكلام في الحاشية فيخذه منها اه من خط سيلان (٨) في شرح ابن جعاف ما لفظه قالوا ثانياً كما يجوز بالموت رفع التكليف بالفعل قبل الامكان كما اذا قال له افعل كذا ثم

(قوله) غير مناسب لما ذكر من التسليم ، لا يخفى أنه مختلف بالحقيقة وأن أتحد صورة لانه مرة يراد به العزم مجازاً ومرة يراد به حقيقته فكلام الشارح صحيح فتأمل اه اسمعيل بن محمد بن اسحق (قوله) فلا يدخل الفعل المطلق ، فلا يدخل الوقت الخ كذا ظن بخط اه (قوله) وقد يقال لو جعل المؤلف الخ ، قف فتأمل في هذا البحث اه ح عن خط شيخه (قوله) بما ذكره بعض اهل حواشي شرح المختصر ،

اما مطيع او عاص لكن لا نسلم

ان نسخه مع الوقت المقدوله شرعا
ممتنع اذ لا يلزم من امتناع نسخه
مع الفعل امتناع نسخه مع وقت
الفعل فلا يلزم ثبوت المطلوب
وهو ان كل نسخ قبل وقت الفعل
وان اراد بوقت الفعل وقت
المباشرة سلمنا ان نسخه بعد
تحقق المباشرة ممتنع لأنه فصل
واطاع لكن لا نسلم ما ذكر من
الترديد بأن المكلف بعد وقت
المباشرة اما مطيع او عاص بل هو
مطيع ولكن لا يجديكم تقدير
وقت المباشرة لأن الكلام فيمن
لم يفعل شيئا من افراد الفعل ولم
يأشهره اصلا (قوله) انه قد ثبت
فما تقدم ان التكليف بالفعل لا
ينقطع حال حدوثه الخ، بيان
الجامع بين ما نحن فيه وبين ارتفاع
التكليف بالموت بما ذكر غير مفيد
للقصود وانما اومئ ذلك عبارة
السعد وكلام شارح المختصر
مستقيم ونقطة لنا ان ثبت بالدليل
فما تقدم ان التكليف ثابت قبل
وقت الفعل فوجب جواز رفعه
بالنسخ كما يرتفع بالموت لأنهما
سواء، قلت واذا كان التكليف
قبل وقت الفعل فالمكلف عندهم غير
متمكن من الفعل بناء على ان

هو في حاشية الابهرى اه (قوله)
فالمكلف عندهم غير متمكن الخ،
الظاهر انهم بنوا قولهم انه غير
متمكن من الفعل على ما تبى عليه
المعتزلة من ان إيجاد الوقت ليس
في قدرة المكلف اه حسن بن
يحيى الكبيسي عن خط العلامة
السياني رحمه الله

الى شبهة اخرى وجوابها، تقرير الشبهة أنه قد ثبت فيما تقدم ان التكليف بالفعل
لا ينقطع حال حدوثه بل يتعلق به في أول زمان حدوثه وأنه يصح التكليف بما علم
الامر انتفاء شرط وقوعه فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت (١) لأنهما سواء
وتقرير الجواب أننا لا نسلم حكم الاصل فلا رفع للتكليف بالموت لأنه (٢) مقيد بالموت
عقلا (٣) ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا ينقطع حال حدوث الفعل وأنه يصح
التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم وقوله (ودعوى الوقوع باطله)
اشارة الى شبهة ثالثة وجوابها، تقريرها أنه قد وقع النسخ قبل التمكن والوقوع فرع
الجواز فن ذلك قصة ابراهيم عليه السلام (٤) فانه امر بذبح ولده بدليل قوله تعالى
« افعل ما تؤمر » (٥) ولأنه أقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مأمورا به

يمتعه عقيب القول قبل التمكن كذا يجوز أن ينسخ عنه قبل التمكن والجامع أن كلامنا النسخ
والموت رفع للتكليف فاذا جاز الرفع في احدهما قبل التمكن جاز في الآخر ووقوعه بالموت معلوم
فكذا النسخ، قلنا ممنوع حكم الاصل والجامع، أما حكم الاصل فلأنه لا يجوز عليه تعالى أن
يكلف احدا بفعل يعلم أنه يمته قبل التمكن من فعله لأن التكليف به يصير عبثا او تقريراً
وتلبيساً بأن المراد الفعل والمراد العزم وحده فلا تناول للمكلفين خطاب عام علم أن الذي يموت
قبل التمكن لم يتناول خطاب التكليف وكان العام مخصصاً بدليل العقل لأن شرط التكليف
التمكن من الفعل والا لم يجوز وأما الجامع فلأن الموت لم يكن رفعا إنما هو دال على أن الفعل
الذي سبق الموت التمكن من فعله غير مكلف به فلا رفع وكذلك النسخ أيضا لا رفع فيه إنما
هو بيان انتهاء الحكم لاتهاء تعلق المصلحة اه (١) وان لم يدخل وقت الفعل والجامع اشترا كهما
في قطع تعلق التكليف عن المكلف ولا يكون مثل هذا التكليف عبثا لأنه يطبع ويعصى بالعزم اه
رفوا (٢) أي عدم التكليف اه (٣) عبارة العنيد وقد يجاب عنه بان التكليف مقيد بعدم الموت
عقلا فلا رفع اه ولما ذكر المصنف وجه اه من خط قال فيه من خط الوالد عبد الله بن علي
لوزير رحمه الله تعالى (٤) « فائدة »، قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في مسألة
من نذر بذبح نفسه او ولده ذبح كبشا ما لفظه فان قيل كيف يصح لكم الاستدلال بهذا واتم
تقولون ان ابراهيم عليه السلام كان امر بتقديم الذبح ولم يكن امر بالذبح لا ممتنع نسخ الشيء
قبل وقت فعله عندكم على أنه ان صح أنه عليه السلام امر بالذبح أو مقدماته فشيء من ذلك
لم يثبت الآن لأنه لا خلاف أن من قال لله علي أن اذبح ابني لا يلزمه مقدمات الذبح ولا الذبح
فكيف يستمر هذا، قيل له لسنا نعلم من أثبتنا تفاصيل مسائل عنه من تكليف ابراهيم عليه
السلام وان كان الاصح عندنا وعند شيوخنا المتكلمين ما ذكرته في سؤالك من أنه عليه السلام
كان مأمورا بتقديم الذبح اه منه ما يلايم المقام اه (*) قد مر في اوائل بحث الامر كلام
في قصة ابراهيم فراجع اه (٥) جزم المرتضى في كتابه النوازل ان ابراهيم عليه السلام امتثل
ما أمر به في اسمعيل عليه السلام من الذبح واقلبت السكين مرتين وهو مراد الله منه والعرب
تقول ذبح الشاة فاقلبت السكين وكان يظن أن الذي أراد الله تعالى منه فري الاوداج وانما
أراد الله تعالى منه إمضاء السكين اه من خط قال فيه من خط المولى عز الاسلام محمد بن اسحق
وقال نقل من خط القاضي علي الطبري وقال نقل من خط المفتي رحمه الله اه

القدرة حال الفعل كما هو مقتضى مذهبهم فيظهر حينئذ الاستدلال لهم بأن النسخ قبل التمكن من الفعل ، فان قيل ان ائمتنا والمعتزلة قد دفعوا ما ذكره المخالف بعدم تسليم ان القدرة حال الفعل لان المختار ان القدرة قبل الفعل فالمكاف متمكن قبل الفعل عندهم وبينوا ذلك بما لا يحتمله المقام فما الوجه في ردول المؤلف عليه السلام عن جوابهم الى ما اجاب به ، قلنا وجه العدول انه عليه السلام اجاب بما يلتزمه المخالف فان الجواب الذي ذكره عليه السلام هو الذي اجاب به المحقق في شرح المختصر عن استدلال ابن الحاجب المذكور ، واما جواب ائمتنا فالمخالف لا يلتزمه والله اعلم ، فان قيل كيف يصح استدلال ابن الحاجب وشراح كلامه بما ذكر مع قوله بان تكليف ما لا يطاق غير واقع وان كان جائزاً كما سبق ذلك في مبادئ الاحكام ، قلنا قد اجاب عن ذلك السعد على اصلهم بان معنى ما لا يطاق هو الذي يمنع تعلق القدرة بالحادث به فكون القدرة مع الفعل لا ينافي كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به مطاباً ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الايمان به مطلوباً من المكلف حتى يعصي بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والا لم يعص احد ﴿ ٤١٦ ﴾ (قوله) فلجواز ان يكون الوقت موسعاً الخ ، قد ذكر المؤلف عليه

السلام في اوائل بحث الامر ثلاثة أجوبة عن قصة ابراهيم عليه السلام الاول ان المراد بفعل ما تؤمر في المستقبل ولم يكن قد امر ، الثاني أنه امر بالمقدمات من الاضجاع وتحديد المدة ، والثالث ما ذكره هنا ولما كان الجوابان الاولان مردودين كما ذكره اعتمد المؤلف عليه السلام الجواب الثالث (قوله) ولا يعصي به ، اي بعدم فعله في الوقت المقتضي لانه موسع (قوله) ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ ، هذا اشارة الى جواب اعتراض ذكره في شرح المختصر وحواشيه ، حاصل الاعتراض انه وان كان موسعاً فالتوسع لا يمنع

لكان ذلك متمتعاً شرعاً وعادة ، ونسخ عنه قبل التمكن (١) من الفعل لانه لم (٢) يفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصياً ومنه حديث المعراج فانه يدل على نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل ، وتقرير الجواب منع الوقوع فلا نسلم أن شيئاً مما ذكره من ذلك (٣) ، أما قصة ابراهيم (٤) فلجواز ان يكون الوقت موسعاً وقد انقضى منه ما يسمعه ولا يعصي به ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان موسعاً لاخر الاقدام والترويع رجاء ان ينسخ او يموت (٥)

(١) لعدم حصول الوقت الذي امر بالدخ فيه وهو يوم النحر اذ لو كان الامر بالدخ للفور لكان قد عصى بالتأخير ومنه « لا يعصي عداً اهل جلال » أي ابراهيم عليه السلام (٢) فدل على أنه نسخ قبل حضور الوقت المضروب بالدخ اذ لو كان عدم الدخ بعد حضوره لكان عاصياً بالتأخير اه (٣) أي من النسخ قبل التمكن اه (٤) في شرح الطبري أما قصة ابراهيم عليه السلام فلجواز أن يكون المراد بفعل ما تؤمر في المستقبل بدليل افعل ما تؤمر لا ما أمرت سلنا انه قد امر فلا نسلم أنه أمر بالدخ بل امر بالمقدمات من الاضجاع وتحديد المدة والانتظار لما يترتب عليهما من دح وغيره ومثل هذا الانتظار بلاء يحسن منه القدا ، سلنا أنه امر بالدخ نفسه لكن الوقت موسع وقد تقضى منه ما يسمعه الخ ما هنالك وهو معنى ما سبق للمؤلف رحمه الله في باب الامر اه (٥) أي ابراهيم عليه السلام ولتكرره فيقول عنه التكليف اه من غاية الوصول للحلي

تعلق الوجوب بالمستقبل لأن الامر بابق عليه قطعاً فاذا نسخ فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل وتعلق الوجوب بالمستقبل هو المانع عند المعتزلة كما هو مقتضى قولهم في الاستدلال أنه ان لم يكن مأموراً به لم يتحقق النسخ ، وحاصل ما اجاب به الامام المهدي عليه السلام عدم تسليم ان ذلك هو المانع بل المانع هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ حتى ينسخ لانه مع عدم التمكن منه غير مكلف به فلا نسخ لكن لا يخفى ان الاعتراض بتقرير شرح المختصر وحواشيه لا يندفع بهذا الجواب ، قلت ولعل الاولى في الجواب ان يقال تعليق الوجوب بالمستقبل بعد دخول وقت الموسع لا يمنع النسخ بعد مضي وقت منه يسع الفعل اذ الفعل قد انقضى بالوجوب فيه وقد تعلق أيضاً بالافات المستقبلية فان كل وقت من اوقات الموسع يتصف الفعل بالوجوب فيه والمانع انما هو تعاقب الوجوب بوقت مستقبل لم يكن قد دخل كبعد الزوال مثلاً ثم ينسخ قبله فيكون المراد بقول المؤلف عليه السلام ومثل هذا التعليق بالمستقبل الخ ما ذكرنا من التعليق بعد دخول وقت الموسع لكن في دلالة عبارة المؤلف خفاء اذ لم يتقدم ما يصلح للاشارة اليه بلفظ هذا والله اعلم

(قوله) وتعليق الوجوب بالمستقبل ، أي تأخر وقت وجوب المنسوخ اه منه ح

(قوله) فأحادي ، هكذا في المنهاج واعترض بأن قصة فريضة ﴿ ٤١٧ ﴾ الصلاة وتقعها ثابتة في كل روايات

حديث المعراج ولذا قيل الاولى في الجواب ان التكليف في ذلك الوقت انما هو للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بالتبليغ اليه ورد بان ذلك ايضا نسخ قبل التمكن اذ لم يبلغ ذلك الا الى موسى عليه السلام وهو ليس من المأمور بالتبليغ اليه اذ ليس من الامة (قوله) مع انه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين ، اي قبل علمهم بانهم مكفون بالحسين ومن شرط التكليف علم المكلف بما كلف به والنسخ فرع ثبوت التكليف وقوله وعقد قلوبهم على الامتنال فلا تحصل فائدة التكليف التي ادناها المخالف وهي العزم على فعل ما كلف به (قوله) ولا قائل به ، اي لا قائل بجواز النسخ قبل بلوغ المكلفين ولذا قال في العواصم في حديث المعراج مشكل على كلا المنهين (قوله) بان المراد من فرض الحسين ان المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الحسين ، فيكون المراد بانه تعالى فرض على الامة خمسين انه جعل ثواب الحسين للخمس وهذا اللفظ مجمل في تأدية هذا المراد لكن قد بين بالاختصار على الخمس في قوله هي خمس وهن خمسون وهذا البيان قبل وقت الامكان اي قبل بلوغ فرض الخمس على المكلفين وهو جائز انما الممتنع النسخ قبل وقت الامكان لا البيان قبله وحينئذ فلم يفرض قدر الحسين حتى يلزم النسخ قبل الامكان بل انما فرض الخمس فقط لكن يقال هذا التأويل لا يناسبه قول موسى

فثله من عظام الامور يؤخر عادة ممنوع الملازمة فان الانبياء صلوات الله عليهم انما يستبعد منهم عدم المسارعة الى الامتنال فكثير من مثله التراخي الى ان مضى من الوقت ما يسمع الفعل ولو سلم فلان لم يسمع عدم التأخر لجواز ان يكون الاقدام والترويع في آخر اوقات الامكان والتقديم غير معلوم (١) ، واما حديث المعراج فأحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعقد قلوبهم على الامتنال ولا قائل به (٢) فيجب تأويله بان المراد من فرض الحسين ان المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الحسين و بين ذلك بالاختصار على الخمس قبل وقت الامكان ويتأبد هذا التأويل (٣) بان حديث المعراج متأخر عن شرع الصلاة فان المشهور (٤) ان رسول الله ﷺ واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك بمدة مديدة ،

(١) أي تقديم هذا الفعل على آخر اوقات الامكان اهـ (٢) هذا وهم ، لان القائل به من سبق ذكره من أجاز النسخ قبل إمكان الفعل اهـ عن خط العلامة الجنداري (*) ويحاج عنه بانه نسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لانه قد بلغه وليس نسخاً في حق الامة كذا أجاب به في فتح الباري ولعله يقال هو نسخ في حق الجميع لانه قد تقرر أنه لا يشترط في النسخ أن يكون الحكم قد بلغ جميع المكلفين بل يصح النسخ وان كان قد بلغ البعض منهم والنبي صلى الله عليه وآله وسلم هو بعض المكلفين فيكفي بلوغه اليه والا امتنع ذلك في أكثر الاحكام المنسوخة وقد علم أن التكليف عام ، لاسيما على قول من يقول أن خطاب الفقهاء لا يختص بالموجودين بل يشمل الموجود والمعدوم فالنسخ لازم على ذلك وهو أن يكون المنسوخ انما بلغ بعض المكلفين وهو نسخ في حق الجميع اهـ قال في الام وهذا نظر لكاتبه والله الوفاق ، وبهذا اندفع الاشكال على اصل الاشارة القائلين بجواز النسخ قبل إمكان الفعل ولا يصح على اصل المعتزلة القائلين بانه لا بد من إمكان الفعل ولعله يقال أيضاً قد أمكن الفعل من بعض المكلفين وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس في الحديث ما يدل على توقيتها وانما هو صريح في مطلق إيجاب الحسين ومدة المراجعة هي مناسبة لذلك لاسيما مع التأييد القدسي فلا إشكال فلا حاجة الى الرد بان كان الحديث مع وجود الحمل الصحيح والله اعلم اهـ من خط العلامة الحسين المغربي رحمه الله (٣) ولو قيل أنه عز وجل أمر بها امراً مشروطاً بقبوله وعدم مراجعته فلم ينههم الامر حينئذ نحو جوابه في السؤال عن فريضة الحج اتركوني ما تركتم او كما قال لم يبعد (*) قال السبيلي في حديث المعراج انما نسخ التبليغ به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الواجب عليه وأما الامة فلم ينسخ عنهم فيه حكم وقيل انما ذلك خبر لا نسخ فيه ولا تعبد وأخبر الله نبيه أن على أمته خمسين صلاة في اللوح المحفوظ وهي خمس لكن الخمسة بعشرة امثالها قراً ولها صلى الله عليه وآله وسلم أنها خمسون بالفعل لان ثوابها ثواب خمسين وهي خمس ولم يزل يرجع به حتى بين له انها خمسون لا بالعمل اهـ (٤) ذهب جماعة الى أنه لم يكن قبل الاسراء صلاة مفروضة الا ما كان وقع به الامر من صلاة الليل من غير تحديد وذهب الحزبي الى أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالغداة وركعتين بالعتي وذكر الشافعي عن بعض اهل العلم أن الصلاة كانت مفروضة ثم نسخت بقوله فاقروا ما تيسر منه فصار الفرض قيام بعض الليل ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس وانكر محمد بن نصر المروزي وقال الآية تدل على أن قوله تعالى فاقروا

مسئلة

الناسخ اذا ورد (١) الى النبي ﷺ فقبل تبليغه الى المكلفين هل

يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل الاول على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ فذهب بعض الشافعية الى الاثبات (و) المختار عند أصحابنا والخزعية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية أن (الناسخ لا يثبت حكمه قبل تبليغه عليه السلام) وذلك لوجوه منها أنه (كغيره) من الاحكام المبتدأة فانهم لا يقولون بثبوت حكمها في حق من لم يبلغ اليه وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه بالاتفاق (و) منها قوله (لاستلزامه تكليف الغافل) (٢) وهو ممتنع كما سبق (و) منها أنه يستلزم (اجتماع الضدين) في محل واحد وهو محال، بيانه ان العمل بالاول حرام لمكان الناسخ وواجب للقطع بتأثير (٣) تاركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخاً وحرام لاستلزامه ترك واجب وهو العمل بالاول، قالوا حكم متجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما بعد بلوغه الى مكلف واحد فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقاً (٤) قلنا الفارق بينهما وهو التمكن من العلم معتبر قطعاً والا كان تكليف الغافل وهو من ليس له صلاحية الفهم لامن ليس عالماً بالتقصير واللام يمكن (٥) الكفار

ما تيسر منه انما نزلت بالمدينة لقوله تعالى فيها وآخرون يقاتلون في سبيل الله والقتال انما وقع بالمدينة والاسراء كان بمكة وما ذكره غير ظاهر في الاستقبال وكأنه امتن عليهم بتعجيل التخفيف قبل وجود المصلحة التي علم انها ستقع اه فتح الباري (١) قال صاحب جمع الجوامع والمختار أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وآله عليه وسلم لا يثبت في حقهم وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتنال اه قال الشارح اوزعرة لا يثبت الحكم الشرعي قبل بلوغه الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاذا بلغه ثبت في حقه وحق من بلغه اولم يبلغه لكن يمكن من العلم به فان لم يبلغه ولا يمكن من العلم به فهو محل الخلاف، قال الجمهور لا يثبت لا بمعنى الامتنال ولا بمعنى الثبوت في الذمة وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثاني كالتأثير وذكر القاضي ابو بكر أن الخلاف لفظي وقال ابن دقيق العيد لاشك أنه لا يثبت في حق التأثير وهل يثبت في حق القضاء اذ هو من الاحكام الوضعية هذا فيه تردد لانه يمكن بخلاف الاول لانه يلزم منه تكليف مالا يطاق، قلت وهو بمعنى كلام المصنف والذي عبر عنه المصنف بالاستقرار في الذمة هو الذي عبر عنه بالقضاء والذي عبر عنه المصنف بالامتنال هو الذي عبر عنه بالتأثير والله اعلم (٢) وهو غير العالم بالحكم اه (٣) لا يخفى أن التأثير مصادرة لانه فرع بقاء حكم للنسوخ والحكم مانع لبقائه لاسيما اذا كان ممن يعتبر بالانتهاء اه جلال (*) ان قيل التأثير باعتبار الظاهر فقط كن في جهة نازحة لم يبلغه الناسخ مع كونه قد بلغ غيره وكخالف الحق في اجتهاده عند الخطئة فانه لو ترك ما اداه اليه اجتهاده يأنم وان كان الحق تركه لأن المراد منه خلافه والله اعلم (٤) قد يقال الاتفاق انما هو بشرط بلوغه اليه او تمكنه من معرفته لامطلقاً فالمستثنان متفقتان في الحكم وهو أنه لا يثبت في حق الغافل اه والله اعلم (*) وههنا قد علمه بعض المكلفين وهو النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله وسلم اه جلال معنى (٥) أي ولو لم يكن الغافل من ليس له صلاحية الفهم بل من ليس

بناء على ما فهم من ظاهر اللفظ قبل البيان بأن المراد ثواب المحسن وجاز ذلك لكون موسى عليه السلام ليس ممن أمر بالتبليغ اليه، لا يقال في معنى نقصها خمساً خمساً فان الظاهر انه نقص للقدر لانه يقال معناه نقص ثوابها على حسب تفاوت حال المكلفين في التحفظ في الصلاة عن الخواطر القلبية وفي التوجه فيها الى الله تعالى كما ورد في الحديث يكتب له نصفها ربعها خمسها حتى ينتهي الى عشرها وهي خمس صلوات، قلت ولا يخفى ما في هذه التأويلات من التكلف والا قرب ما ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج حيث قال قلت وينبغي حمل الخبر على انه تعالى لم يكن قد فرض ما زاد على الخمس ولا امر بها على سبيل الحتم والحزم بل امر نبيه ان يعرض على امته التكليف بالخمس فلما اخبر موسى عليه السلام فهم انها تنقل عليهم فاشار به اشار حتى وقفت على الخمس فحتمها وامضاها قال وهذا محل حسن (قوله) الفارق بينهما، اي بين ما بلغ الى واحد وما بلغ الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط (قوله) وهو التمكن من العلم، يعني وهو فيما نحن فيه لم يتمكن المكلف من العلم بخلاف ما قد بلغ الى واحد من المكلفين وقد قرر بعض شراح الفصول لهم الاستدلال بغير ما ذكره المؤلف عليه السلام وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مكلف كسائر المكلفين وقد ثبت ان الحكم

الشرعي اذا بلغ الى واحد من المكلفين ثبت حكمه على جميعهم ، واجاب بان المكلف فيما انفصل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 متمكن من العلم به فتعلق به التكليف دون مالم ينفصل عنه ﴿ ٤١٩ ﴾ قال وهو تهافت لانا اذا لم نجعل

العلم بالحكم شرطاً في الوجوب
 وواجبنا السؤال عن الحكم فلا
 فرق بين سؤال الرسول صلى
 الله عليه وآله وسلم وبين سؤال
 من بعده وان جعلناه شرطاً في
 الوجوب فتحصيل شرط الواجب
 لا يجب لا يجب (قوله) او ظنه ،
 اي ظن تأخره (قوله)
 بالتضمن او الالتزام ، ما اورده
 المؤلف عليه السلام مثال للالتزام
 (قوله) متواتر السند ، القطعي
 متواتر السند قطعي الدلالة
 فينظر لم يقتصر على السند والمعنى
 ان القطعي المعارض للنسوخ
 القطعي قد اسقط القطع ببقاء
 حكم المنسوخ القطعي فقله
 معارضة القطعي فاعل اسقط
 والقطعي مذمومه وقوله للقطع بان
 احد المتواترين من المتعارضين
 ناسخ علة لكون معارضة
 القطعي مسقطاً للقطعي وذلك انا
 نقطع بان احد المتواترين
 المتعارضين ناسخ اذ لا يجوز
 تعارض القطعين في نفس الامر مع
 بقاء حكمهما جميعاً (قوله) المعلوم
 اجمالاً ، اي من غير تعيين ان الناسخ
 هذا القطعي اوداك بل يعلم ان
 احدهما ناسخ لما عرفت من عدم
 صحة التعارض بينهما مع بقاء
 حكمهما (قوله) في حديث طلق ،
 هو طلق بسكون اللام ابن علي بن

مكلفين (ويعرف) الناسخ ويتميز من المنسوخ اما (بعلم تأخره) عن المنسوخ
 (او ظنه) وذلك بضبط التاريخ مثل ان يعلم او يظن أن هذه الآية نزلت في غزوة
 كذا وتلك في غزوة كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها مع تعذر الجمع
 بينهما وكحديث جابر كان آخر الامر من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست
 النار ، واعلم أن خبر الاحاد في ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ وان
 كان المنسوخ قطعياً كالكتاب والسنة المتواترة لكون الناسخ قطعياً (١) والظن انما
 هو في كونه متصفاً بالنسخ على ان استفادة النسخ من خبر الواحد انما هو بالتضمن
 او الالتزام ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيما اذا كان أصيلاً كما يقبل الشاهدان
 في الاحصان وان ترتب عليه الرجم (٢) وشهادة القابلة في الولادة وان ترتب عليها
 النسب ، (٣) وذهب الامام المهدي (٤) احمد بن يحيى عليه السلام الى أنه لا يعمل به
 الا في الظني لثلاث يثري الى ترك القطعي بالظني (٥) ، وفيه أن متواتر السند قد اسقط
 القطع ببقاء حكمه معارضة القطعي (٦) للقطع بأن أحد المتواترين المتعارضين ناسخ
 والاخر منسوخ ، فبيان الاحاد معين للناسخ المعلوم اجمالاً (٧) والقطع رافعه قطع
 مثله ونحوه ان تقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ ظناً كما ذكره أصحابنا في حديث
 الوضوء من مس الذكر أنه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه في حديث
 طلق فلولاً أنه كان بلغهم حديث الوضوء منه لما سألوا عنه لنزول سؤالهم من دونه
 منزلة السؤال عن سائر الاعضاء هل في مسها أو مس شيء منها وضوء وذلك مما
 لا معنى له ، (٨) وحديث طلق رواه احمد وأصحاب السنن والدارقطني وصححه جميع
 عالم لتفسير يلزم أن لا يكون الكفار مكلفين والحق خلافه اهـ (٩) وهو المعارض لهذا القطعي
 الذي عينه خبر الاحاد للنسخ اذ الفرض أنه تعارض متواتران فعين خبر الاحاد احدهما للنسخ
 وعبرة المختصر وشرحه للجلال هكذا ، وأما اذا تعارض متواتران وعين الصحابي الناسخ
 منهما كان في تعيين احد المتواترين نظر أي احتمالان لانا ان نظرنا الى أن العمل انما يفرع عن
 تعيينه كان ذلك نسخاً بقوله وان نظرنا الى أن قوله ليس الا قرينة والناسخ هو المتواتر الآخر
 لم يكن العمل بمجرد قوله وقد يكون للمجموع حكم غير حكم اجزائه اهـ (٢) ولا يقبل ذلك
 في الرجم اهـ قسطاس لأنه لا يترتب الا على شهادة اربعة على الزنا اهـ منتخب (٣) ولا يقبل ذلك
 في النسب اهـ قسطاس اذ النسب لا يثبت الا بشهادة رجلين اهـ منتخب (٤) وتبعه صاحب
 الكاف اهـ (٥) لأنه اذا قيل خبر الواحد في كون هذا متقدماً وهذا متأخراً وعملنا بالتأخر
 كان الناسخ في الحقيقة هو خبر الواحد اذ لولاه لما وقع نسخ اهـ قسطاس والله اعلم (٦) في نسخ
 معارضة القطعي ، بالضمير اهـ (٧) وبيان المجمل يقبل فيه الاحاد اهـ (٨) ذكره في التاج اهـ

(قوله) قال وهو تهافت الخ ،
 يقال الفرق اوضح ، اراد النبي
 ذكره ان الامام ويؤيده ماسياً في الشارح في باب الاجتهاد في مسألة الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم حيث قالوا للتمكن من

طالق الحنفي من أبي حنيفة وهو وابوه صحابيان قال قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فجاءه رجل كأنه بدوي فقال يا رسول الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ﴿٢٣٠﴾ ما يتوضأ فقال وهل هو الا بضعة منك او قال مضعة (قوله) وما يشيد كون

من الحفاظ ، ومما يشيد كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ مارواه البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر آ الوضوء مما مست النار قال لا واختلف الصحابة في مسح النبي ﷺ على الخفين أ كان قبل المائدة أم بعدها (أو قوله عليه الصلاة والسلام) بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحاً واما بأن يذكر ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها (١) ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم (٢) ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء (٣) فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكراً رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي (أو اجماع) كالا اجماع على ترك قتل شارب الخمر في المرة الرابعة والا اجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً كما يجيء لكنه يدل على وجود ناسخ (لا بقول (٤) صحابي) بأن هذا ناسخ وهذا منسوخ (٥) لجواز أن يكون عن اجتهاد سواء صرح بعلمه (٦) أم لا وسواء كان الاول معلوماً أو مظنوناً لحصول التجوز المذكور بأن الانسان كثيراً ما يعبر عما

مثل هذا السؤال قرينة الخ مارواه البخاري ينظر في تشييده لكون السؤال قرينة (قوله) واختلف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الخفين الخ ، هذا عطف على قوله كما ذكره اصحابنا الخ ، يعني ان هذا من القرآن التي تبين الناسخ فان الحكم بالنسخ لرواية من روى انها بعد المائدة من ذلك (قوله) فزوروها الاذن بالزيارة يختص بالرجال لما روي انه صلى الله عليه وآله وسلم لعن زوارات القبور وقيل ان هذا الحديث قبل الترخيص فلما رخص عمت الرخصة لها (قوله) ونهيتكم عن لحوم الاضاحي الخ ، أي عن ان تأكلوا ما بقي من لحومها بعد ثلاثة أيام وامسكتم بالتصدق بها ، فامسكوا ذكره في شرح المشرق (قوله) عن النبيذ الا في سقاء الخ ، أي عن القاء التمر ونحوه في ماء الظرف (قوله) الا في سقاء ، أي الا في قربة انما استثنائها لأن السقاء يبرد الماء فلا يشتد ما يقع فيه اشتداده في الظروف ذكره في شرح المشرق وهذا التأويل بناء على انه اراد بقوله في الاسقية ما يسم الظروف (قوله) كثيراً ما يعبر ، كثيراً مصدر منتصب العلم من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فاجاب بالمنع لان اخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غير مقدور لهم الخ فمن تأمله عرف ان الفرق صحيح لا غبار عليه فتأمل والله اعلم اه من خط السيد احمد بن محمد بن اسحق ح

(١) رواه مسلم من حديث بريدة اه (٢) ما معنى المدة وفاعل بدا عائد الى مصدر فامسكوا اه شرح مشارق (٣) عن أبي هريرة عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لو قد عبد القيس لا تشربوا في قير ولا دبا ولا حتم ولا مزفت ، قلت القير اصل الخلة تقير ويتخذ منه ظرف والدبا القرع والختم الجر الأخضر وانما نهى عن هذه الاوعية لان لها حرارة يشتد فيها النبيذ ولا يشعر بذلك صاحبها فيكون على غرر في شربها اه من كتاب الخازمي مع حذف ، وفي مختار الصحاح والتقير ايضاً اصل خشبة تقير فيشتد بذيذه وهو الذي ورد النهي عنه وفيه الختم الحجرة الخضراء اه قال الازهرى ان زفت القير وجرة مزفتة أي مطلية بالزفت اه (٤) يقال ما لم يكن قول ذلك الصحابي المعلوم صدوره عنه حجة واجبة الاتباع كعملي عليه السلام فانه ينسخ به لا لانه ناسخ بنفسه بل لانه قد علم الناسخ من مراده الله ومن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله وقد ذكر اصحابنا من ذلك اقوالاً كثيرة من ذلك قول القاضي زبيد في الشرح حيث استدلل بمذهب القاسم عليه السلام في شرعية رفع اليد عند تكبيرة الافتتاح دون تكبيرة الركوع والسجود عليها صح عن علي عليه السلام أنه كان يفعل فاستدل بذلك على نسخ الرفع في حال الركوع والسجود ، قال لانا قد بينا أنه لا يختار فعلاً من الاعمال الشرعية الا وهو يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فارق الدنيا عليه ، وقد ذكر مثل ذلك الهادي عليه السلام في كثير من مواضع الاحكام والمؤيد بالله في مواضع من شرح التجريد وغيرهم من علمائنا وفي كتاب علوم آل محمد قال محمد بن ابا الطاهر العلوي يذكرون قال اذا سمعت حديثين وثبتا عندى حديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحديث عن علي اذنت بالحديث عن علي لانه كان اعلم الناس بما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه (٥) كقول ابن مسعود في التحيات الراكيات كان هذا مرة ثم نسخ اه شرح فصول ، أقول المختار انه ان كان للاجتهاد فيه مخرج لم يقبل والا قبل في المظنون فقط اه سماع عن بعض العلماء والله اعلم (٦) كأننا اعلم بان هذا

يذهب وهو خبر ان (قوله) واختاره صاحب الفصول ، إنما يختاره ﴿ ٤٢١ ﴾ إذا لم يصح بالناسخ (قوله) من يرى

قوي عنده بالمذموم ذكر ذلك القاضي عبد الله الدواري رحمه الله تعالى وقيل أنه مقبول منع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي يكون قول الصحابي حجة إذا أطلق ذلك إطلاقاً فقال هذا منسوخ لأنه لو لا ظهور النسخ لما أطلقه بخلاف ما إذا قال نسخ بهذا ، واعترض بأنه يجوز أن يكون أطلقه لقوة ظنه ، وفي المسئلة قول آخر أنه يكون ناسخاً مطلقاً لأنه لا يقوله إلا عن نقل غالباً وهذا رأي من يرى التمسك بالآثر (أو حدثه أو تأخر إسلامه) فلا يعرف الناسخ بشيء من هذين الأمرين لأن منقول متأخر الصحة لحدثه السن أو لتأخر الإسلام قد يكون متقدماً ومنقول متقدم الصحة قد يكون متأخراً فلا دلالة في ذلك على النسخ اللهم إلا أن تنقطع صحة الأول قبل صحة (١) الثاني فيرجع إلى ما علم تقدم تأريخه وهكذا قوله (أو ترتب (٢) في المصحف أو موافقة الأصل أو اخفية حكمه) أما الأول فلأن الآيات لم ترتب في المصحف ترتيب النزول وأما الثاني فقد قيل أنه يحكم بتأخر موافق الأصل (٣) من حيث أنه لو حكم بتقدمه لم يقدح ما علم بالأصل فيعزى عن الفائدة الجديدة وإذا حكم بتأخره أفاد الآخر (٤) رفع حكم الأصل وهذا رفع حكم الأول وذكر القاضي عبد الجبار أنه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف ويكون المخالف ناسخاً والموافق منسوخاً والكل غير معمول به لأنه لا يمتنع أن يكون ابتداء الشريعة جاءت بخلاف ما في الأصل أو بما يوافق (٥) مع أن العلم يكون ما علم بالأصل مقررراً عند الشرع فائدة جديدة (٦) وإن تأخر الموافق يستلزم تغييرين والأصل قلة التغيير ،

منسوخ اه فصول (١) قات لكن بشرط أن يقول متأخر الصحة معتمده من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأجاز أن يكون معاً من غيره لثبوت رواية بعض الصحابة عن بعض اه جلال (٢) ليس في القرآن ناسخ إلا والنسخ قبله في الترتيب إلا في آية العدة في البقرة وقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وزاد بعضهم ثالثة وهي آية الحشر في النفي على رأي من قال هي منسوخة بآية الانفال «واعلموا أننا غنم من شيء» وزاد بعضهم رابعة «خذ العفو» يعني الفضل من أموالهم على رأي من قال هي منسوخة بآية الزكاة اه اتفاق (٣) البراءة الأصلية اه (*) لكن مخالفة البراءة الأصلية ليست بنسخ بل ابتداء لحكم ولهذا قيل يحكم بتأخر موافقها ليكون مفيداً والا كان تحصيلاً للحاصل ، قلت ولا يطرد إلا حيث لا يكون ممتنعاً قبل الشرع يعرف أو غيره أما إذا كان قبل الشرع حكم عرفي فانه كاف في تحصيل فائدة شرعية المخالف له وإن وافق البراءة حكم الشرع اه جلال (٤) أي المخالف لحكم البراءة الأصلية اه شرح الشرع (٥) فيكون المخالف ناسخاً اه (*) هذا يصلح رداً على عبد الجبار ومن خالفه وقوله مع أن الخ رد على مخالف عبد الجبار فقط اه (٦) في التحرير مع شرحه

جاءت بخلاف ما في الأصل فيكون الموافق ناسخاً وقوله أو بما يوافق أي ما في الأصل فيكون المخالف ناسخاً (قوله) يستلزم تغييرين ، أحدهما تغيير حكم

(قوله) إذا لم يصح بالناسخ بان يقول هذا ناسخ اه وحيث يذكيكون مختاره مثل قول الكرخي المذكور هنا اه يعني في شرح الغاية اه ج

وأما الثالث فقد قيل بأنه يقتضي بتقدم السابق لما يجبي (١) وليس بشيء لأن الأحكام مراعى فيها المصالح فيجوز أن تكون المصلحة في تأخر الاشتق كما في تأخر الاخف كما في الصيام فإنه نسخ الاخف فيه وهو وجوب صوم يوم عاشوراء بالاشتق وهو وجوب صوم شهر رمضان، والاشتق فيه بالاخف لأنه كان في صدر الاسلام لا يحل للصائم الاكل والشرب والجماع من بعد الغروب الا ربما يصلي العشاء الاخرة أو ينام فاذا صلاها أو نام حرم عليه الطعام والشراب والنساء الى القابلة، وقيل بالعكس (٢) لما يجبي من أن الشريعة مبناها على التخفيف وفيه ما عرفت فان عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به (والا فالترجيح) بين المتعارضين هو الواجب ان أمكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح بأحد طرفيه الاتية في باب إن شاء الله تعالى (ثم) ان تعذر الترجيح لاستوائهما في جميع الوجوه الظاهرة فإنه يجب (الوقف) عن العمل بأيهما ويرجع في حكم الحادثة الى غيرهما من شرع أو عقل وهذا قول أصحابنا والاكثرين وأشار الى قول البعض بقوله (أو التخخير) بينهما وهو باطل لأن فيه دفعا لحكمهما (٣) والظن قاض بحقية أحدهما والقول بالتخخير مذهب من يجيز تعارض الامارات (٤) من دون مرجح في نفس الامر والمذهب الصحيح أن ذلك غير مقصور الوقوع من الشارع،

مسئلة اختلف في جواز النسخ فيما قيد بالتأييد (٥) فذهب بعض

(وما قيل مع أن العلم يكون ما علم بالاصل نائبا عند الشرع حكما من احكامه فائدة جديدة) وهذا مقول القول وخبر ما قيل (متوقف على تسمية الشارع رفعه) أي رفع حكم الاصل (نسخا وهو) أي كون رفعه يسمى شرعا (متنفل للثابت) شرعا (حيث أن) أي حين رفع المخالف للبراءة حكم الموافق لها (رفع) أي رفع حكم الاصل ولا يستلزم رفعه ذلك أي كونه نسخا (كرفع الاباحة الاصلية) فإنه لا يسمى نسخا وان كان رفعه هذا والذي يظهر أن الحكم الموافق للبراءة الاصلية المستند من نص الشارع لاشك في كونه حكما شرعيا عند الجمهور لكونه بمنزلة الاباحة الاصلية واذا ثبت كونه حكما شرعيا لاشبهته في كون رفعه نسخا اذ لم يعتبر في مفهوم النسخ الارتفاع الحكم الشرعي والله اعلم اه (١) في مسئلة النسخ بالاشتق اه (٢) في نسخة بعد هذا لتأخر التشديدات اه (٣) يتأمل في قوله دفعا لحكمهما اذ الظاهر أن يقال دفع حكم احدهما وفيه تأمل اه او نقول أن المراد الاحد الدائر لأن التخخير بين الدليلين واذا عمل باحدهما بطل الآخر واذا عمل بالآخر بطل الآخر اه (٤) وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلاني والجبلي وابى هاشم كما يأتي اه (٥) أي فيما اشتمل ذكره على ما يفيد تأييد الواجب او الوجوب كذا في حاشية سعد الدين اه (*) صور التقيد بالتأييد أربع لانه أما فيه لفعل ولحكم وعلى كل فهو اما ظاهر او نص وانما يتمتع النسخ إتفاقا في صورة تأييد الحكم نصا اذا عرفت ذلك فقول الشارع، أراد به العضد، واذا جاز ذلك مع قوة النصومية لا يحسن في جميع صور التراجع، واعلم ان من منع النسخ قبل التمكن يلزمه « ان يمنع النسخ مع تأييد الفعل نصا كان يقول الشارع

الاصل بالحكم المخالف له والثاني تفسير الحكم المخالف بنسخه بالموافق لحكم الاصل (قوله) بأنه يقتضي بتقديم الاشتق لما يجبي وليس بشيء الخ، وهذه النسخة المصدرة بدل نسخة اخرى اولها بأنه يقتضي بتقدم الاخف وتأخر التشديدات وليس بشيء الخ وهذه النسخة المصدرة وان كانت وفق بعبارة المتن لأن قوله او موافق الاصل او اخفية حكمه المراد به ان الموافق والاخف هما النسخان ففيهما اشكال لقول المؤلف عليه السلام في آخرها وقيل بالعكس، أي يقتضي بتقديم الاخف فنسخ بالاشتق لما يجبي من ان الشريعة مبناها على التخفيف فان الذي يجبي في مسئلة النسخ بالاشتق هو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر فيريد حينئذ ان ذلك حجة لمن قال بتقدم الاشتق لا بتقدم الاخف الذي هو المراد بالعكس واما النسخة الاخرى فلا اشكال فيها لان قوله لتأخر التشديدات يعنى به ان الشريعة في ابتدائها مبنية على التخفيف وبعد قوة الاسلام جاءت التشديدات فتكون متأخرة فتكون ناسخة والله اعلم (قوله) وفيه ما عرفت، من أن الأحكام مراعى فيها المصالح (قوله) فيما قيد بالتأييد، أي فيما اشتمل ذكره على ما يفيد تأييد الواجب او الوجوب

(قوله) قيداً للفعل ، بان لا يصرح الا بالفعل لا بالوجوب فيكون ﴿٤٢٣﴾ المعنى الصوم المؤبد واجب في الجملة (قوله) مستفاد من الهيئته ،

أي هيئته صيغة الامر (قوله) فالتأيد قيد فيما به العمل ، أي في الذي يسببه العمل وهو المادة اعنى الصوم لان عمل العامل في معموله بسبب تعلق المشتق منه وهو الحدث بذلك المعمول فالتأيد قيد للفعل الذي هو الصوم لا لايجابه (قوله) او كان ظاهراً ، عطف على قوله قيداً للفعل فيكون المعنى او كان التأيد ظاهراً ويكون مقتضى العطف ان الظهور والاحتمال في التأيد لا في كون التأيد قيداً للفعل او للوجوب كما يصرح به المؤلف عليه السلام ومعنى احتمال التأيد ان يكون بصيغة عموم وهذا هو الموافق لما قسره السعد كلام شرح المختصر حيث قال اي وان لم يكن التأيد نصاً بل ظاهراً مثل الصوم واجب في الابل والارمان قبل النسخ الذي هو خلاف التأيد وحمل ظاهر التأيد على المجاز كالتخصيص اه ويؤيد هذا قول المؤلف عليه السلام فيما أتى ، فاذا كان التقييد للحكم بانظر التأيد انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور الخ ولما قوله عليه السلام نحو صوم رمضان يجب ابدأ فقد جعله مثالا لما احتمل كونه قيداً للفعل او للوجوب ولا يظهر فرق بينه وبين ما جعله مثالا لما هو نص في كونه قيداً للحكم كما أتى وهو الصوم واجب مستمر ابدأ (قوله) اولانه كثيراً (قوله) عطف على قوله قيد للفعل ، بل عطف على فعل الشرط تأمل اه ح عن خط شيخه وفي حاشية لا تخلو هذه القولة جميعاً عن تأمل اه عن خط ح (قوله) ويؤيد هذا

المتكلمين والجصاص (١) والمباردي والدبوسي (٢) وغيرهم من الحنفية الى منع نسخه مطلقاً والجمهور على أنه يجوز ان كان التأيد قيداً للفعل (٣) نحو صوموا (٤) ابدأ لان الفعل يعمل بمادته والوجوب مستفاد من الهيئته فالتأيد قيد في ما به العمل لا غير او كان ظاهراً محتملاً نحو صوم رمضان يجب ابدأ (٥) فان الظاهر كونه ظرفاً للوجوب ويحتمل أن يكون ظرفاً للصوم (٦) فكان ظاهراً في كونه قيداً للحكم بحتملة الاختلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك اولانه كثيراً ما يتجاوز بالابد عن النكث الطويل (٧) بخلاف ما اذا كان قيداً للحكم نصاً فيه نحو الصوم واجب مستمر ابدأ فانه لا يجوز نسخه

للمكلف الصوم الى ان تموت عليك واجب لانه نسخ قبل التمكن لان وقت التمكن مدة الحياة فلا نسخ قبل إقضاءها لانه قبل التمكن ولا بعده وهو ظاهر وبعبارة أخرى وهو انه قد وجب على المكلف حينئذ صوم آخر يوم من عمره فلا نسخ قبل إقضائه لانه قبل التمكن وهذا مع وضوحه خفي على صاحب الغاية وغيره اه قال في الام عن خط السيد حسين الاخفش رحمه الله تعالى ، قوله الصوم الى ان تموت الخ يقال هذا غاية وليس بنسخ اه « لقائل ان يقول هذا الازام غير لازم مع تسليم ان تأييد محل الحكم لا يستلزم تأييده كما هو ظاهر عبارة المعترض لان النسخ انما تطرق الى الحكم الشرعي وهو الوجوب في مثاله ولا تأيد فيه بل هو مطلق والتأيد انما هو في محل الحكم اعنى الصوم من حيث هو ولا يتطرق اليه نسخ من حيث أنه ليس حكماً شرعياً فليتأمل والله اعلم اه من إفادة احمد بن اسحق رحمه الله (١) وعلم الهدى والقاضى ابو زيد والشيخان ومن تبعهما اه فصول بدائع (٢) مخفف الموحدة اه (٣) المحكوم فيه لا للحكم وقيل لا يجوز لأن الحكم اذا كان متعلقاً ومؤيداً كان مؤيداً ضرورة عدم انفكاك المتعلق عن متعلقه واذا تأيد الحكم بتأيد متعلقه فهو كنسخ الحكم المراد سواء فلا يتم قوله أنه بخلاف الصوم واجب مستمر ابدأ مما كان التأيد قيداً للحكم نفسه لظهور انه مثله فلا فرق حتى قال نعم اذا كان لا بد غير نص في الاستغراق كما هو الحق لأن الابد هو الزمان الطويل فكأنه قيل صم زمناً طويلاً او الصوم واجب زمناً طويلاً كان مطلقاً وصح نسخ الامرين لأن المطلق ظاهر في آحاد لانص كشد فاذا ورد نسخ المطلق كشف عن عدم ارادة استغراق آحاده وان المراد ليس الا مصدق عليه اعم من كل الآحاد او بعضها حتى قال وان قلنا ان ابدأ مطلق لانص في الاستغراق فلا شك في جواز نسخ ما قيد به فعلاً كان المقيد او حكماً اه من شرح المختصر للجلال مع حذف يسير بما يختص بتملقه بالمختصر لا بهذا الشرح اه (٤) فان ابدأ ظرف للصوم لا لايجابه عليهم لأن الفعل يعمل بمادته لا بهيئته ودلالة الامر على الوجوب بالهيئة لا بالمادة وفيه ما فيه اه شرح تحرير والله اعلم (٥) فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني اه فصول بدائع (٦) ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابد اه فصول بدائع (٧) اما هذا الوجه فيقتضى جواز النسخ في الصور الثلاث وهو أقوى الوجوه وايضا اللهم الا أن يقال خص الصورة الثالثة الاتفاق على منع النسخ فيها اه (*) هذا يناقض قاعدة الاصحاب لأنهم استدلو على خلود العصاة بقوله تعالى خالدين فيها ابدأ والرجية حمولة على الزمان الطويل ولعله يقال المؤلف انما حملة على الزمان الطويل مجازاً فلا

ما يتجاوز بالابد الخ ، هذا رجوع الى ﴿ ٤٢٤ ﴾ جعل الظهور والاحتمال في اللفظ الدال على التأييد كما ذكره السعد الا ان

المؤلف عليه السلام جعل الاحتمال في لفظ التأييد والسعد وشارح المختصر لم يجعلاه فيه بل جعله السعد في لفظ آخر نحو الصوم واجب في الايام والازمان كما عرفت وهذا هو الاولى فانما ذكره المؤلف عليه السلام يخالف استدلال الاصحاب بقوله تعالى «خاندن فيها ابدأ» على خلود الفساق ويوافق جواب المرجية عن ذلك بحمله على الزمان الطويل ولانه اوردته فيما كان نصاً في كونه قيداً في الحكم ونصوصه في ذلك لا يمنع النسخ بالنظر الى احتماله المكث الطويل فالمقام لا يتناول عن اشكال ، وحاصل ما في شرح المختصر وحواشيه ان هاهنا ثلاث صور الاولى ما كان التأييد قيداً للفعل نحو صوموا ابدأ الثانية ما كان اللفظ ظاهراً في التأييد وان كان نصاً في تقييد الحكم نحو الصوم واجب في الايام ففي هاتين الصورتين يصح النسخ ، الثالثة ما كان التأييد قيداً للحكم نصاً فيه نحو الصوم واجب مستمر ابدأ فهذه الصورة لا يصح النسخ فيها (قوله) في الصورتين : وهما تأييد محل الحكم وتأييده على جهة

قول الخ ، التأييد غير ظاهر بل ظاهر في خلاف ما اراده المحشي فتأمل في لفظ المؤلف فيما يأتي اه ح عن خط شيخه (قوله) يخالف استدلال الاصحاب الخ ، لعلة يسأل انه وان خالف استدلالهم ووافق جواب المرجية كما ذكر لكن لا يمنع ذلك الجمل

بالاتفاق وقد اشار المتن الى ذلك كله بقوله (تأييد (١) محل الحكم لا يمنع النسخ) كما في صوموا ابدأ (بخلاف تأييده نصاً) كما في الصوم (٢) واجب مستمر ابدأ فانه لا يجوز بالاتفاق ومفهوم قوله نصاً أن تأييده على جهة الظهور دون النص غير مانع (٣) كما في نحو صوم رمضان يجب ابدأ وانما جوزه الجمهور في الصورتين (لان ابدية الفعل) المكف به (وعدم ابدية التكليف) به (لا يتنافيان) (٤) لان ابدية الفعل انما ينافيها ويتناقضه عدم

تقوم بذلك حجة المخالف اه سيلان (١) الجمهور على أن تأييد الفعل الذي هو محل الحكم كأن يقول صم ابدأ او اوجبت عليك الصوم ابدأ أو تأييد الحكم نفسه بحسب الظهور لا بالنصوصية كأن يقول الصوم واجب في الايام والازمان ونحو ذلك لا يمنع النسخ خلافا لبعض المتكلمين بخلاف تأييده نصاً كأن يقول اوجبت عليك الصوم إيجاباً مستمراً ابدأ فان هذا لا يجوز نسخه لنا أن التأكييد بكل لا يمنع اختصاص لعدم إفادته النصوصية كما لو قال جاءني القوم كلهم الا زيدا لم يمنع كذا لو قيل اوجبت عليك الصوم ابدأ أو صم ابدأ لأن النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص تخصيص في الاعيان واذا تناولها بالظهور جاز التخصيص كذا في الازمان اذا تناولها التأييد بالظهور جاز النسخ بخلاف ما اذا كان تناول بالنصوصية في التخصيص والنسخ معاً لم يحز شيء منهما كما اذا قيل جاء زيد وعمرو وبكر لم يحز الا بكرأ والصوم واجب مستمر ابدأ لم يحز النسخ لبعض الازمان لاجل التخصيص والا جاز وكان التخصيص والنسخ قرينة دالة على أن المراد بالظاهر خلاف ظاهره ويكون مجازاً ولنا ايضاً أن التمكن من الفعل وبقاء المصلحة فيه ونحوها شرط في التكليف بالحكم المؤبد ولا شك في عدم دوامهما وانقطاعهما وعدم دوام الشرط ينفي دوام الشروط اذ لا يتحقق الشرط بدون شرطه فينتفي دوامه ويكون المراد به خلاف ظاهره وحينئذ فيكون كالمطلق المتناول للزمان بالظهور فلا مانع من نسخه اه من شرح جفاف (٢) في المختصر بخلاف الصوم واجب مستمر ابدأ قال عليه في نجاح الطالب ما لفظه ، يقال التعميم لا يجري من نفس الذات انما هو من العوارض فهو هنا بالنظر الى عارض الظرفية الزمانية ومعناه اوجبت الصوم في كل وقت فهو مثل غيره من العمومات يقبل التخصيص والنسخ وكذلك اذا اخبر بأن الوجوب ثابت في كل وقت صح أن يقال الا عشرة اوقات من اوله او من آخره او من وسطه فيصح أن يدخله النسخ لانه في التحقيق تخصيص في الاوقات وقال بعضهم فرق المصنف بين الامرين لأن الذي منه خبر فيمتنع نسخه والذي أجازته انشاء ، والجواب أنه انما يمتنع في الخبر حيث يكون خبر الجملة الخبرية نصاً ومعنى محدوداً بحيث يلزم التناقض اما اذا كان عموماً فلا تناقض فتبين لك أن الفرق مبني على وهم وهو خرق متمسك اذا يجري على منع نسخ كلا هو خبر بأي عبارة وقد غلط في مثله ناس كثيرون ولذا جازت على الشارح وشارحه وتبعهم الحسين بن القاسم في الغاية وشرحها كمادته لانهم محققون فكيف يجوز مخالفتهم اه نجاح الطالب (٣) من النسخ خلافاً لبعض المتكلمين اه (٤) قال في التلويح لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف به وتحقيقه أن قوله صم ابدأ يدل على أن صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد اه ، أقول ومع هذا التحقيق البالغ ما اقتطع مادة الاشكال بالكلية لأن قوله صم حقيقته طلب الصوم ، الطالب مدلول الهيئة والصوم

الظهور (قوله) لا ابدية ، اي الشيء (قوله) فيستلزم ، اي ﴿ ٢٥ ﴾ تقييد الفعل يستلزم ابدية التكليف فاذا

انتفى اللزوم وهو ابدية التكليف
به انتفى اللزوم وهو ابدية الفعل
فيرد حينئذ منع المقدمة القائلة
بان تأييد محل الحكم وهو الفعل
لا يمنع النسخ (قوله) اجيب بالمنع
الحج ، أي منع كون تقييد الفعل
من حيث انه كلف به اذ يصح ان
يتصف الفعل بالتأيد لامن هذه
الحيثية نحو صمت ابدأ ونحو
خالد في ابدأ (قوله) فثابته
الظهور ، أي كونه ظاهراً في انه
من هذه الحيثية (قوله) ولان
الظاهر ، عطف على قوله لان ابدية
الفعل ، واعلم ان المؤلف عليه
السلام فسر الظاهر هنا بما هو
ظاهر في الايدى لاني كونه ظاهراً
في كونه قيداً للحكم وقد عرفت
ما في ذلك (قوله) لما بيناه ، من
ان تأييد محل الحكم لا يمنع النسخ
(قوله) وجوب الصيام المؤبد ،
لفظ المؤبد صفة للصيام لا للحكم
(قوله) بجعله ، أي بجعل الصيام
(قوله) فيكون مبطلاً لنصوصية
تأييد الفعل ، لاحتمال صحة ورود
النسخ عليه مع انه قد يكون
تأييده منصوصاً (قوله) اجتماع
الحسن والقبح ، لان ثبوت الحكم
يقضي حسنه ونسخه يقتضي
قبحه (قوله) ولو في بعض ازمنة
الابد ، يعني فانه يكفي اجتماع

عليه واثبات الخلود للفاسق بدليل
آخر واما اراده له فيما كان نصاً
في كونه قيداً في الحكم فلانه قد
وصف الحكم بالاستمرار صريحاً
واردته باللفظ ابدأ كما قد ذكر في

ابديته لا عدم ابدية (١) التكليف به وعدم ابدية التكليف بالشيء ، إما يناقضه ابدية التكليف
بذلك الشيء ، لا ابدية ، فان قيل تقييد الفعل بالابدية لامن حيث هو بل من حيث
كلف به فيستلزم ابدية التكليف به فاذا انتفت ابدية التكليف به بالنسخ انتفت
ابديته ، اجيب بالمنع وان سلم فثابته الظهور (٢) (و) لان (الظاهر جائز المخالفة
لدليل) بل واجب (بالاتفاق) فاذا كان التقييد للحكم بلفظ التأيد إنما يقيد الدلالة على
ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع أن يكون المخاطب
مريداً لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص
واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود النسخ العرف لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم
منه محال فيكون جائزاً وقوله (فلا تنافض) فيه اشارة الى شبه المخالفين ،
وجواباتها ، قالوا التأيد معناه الدوام والنسخ يناقض الدوام ويقطعه فكان مناقضاً (٣) فلا
يجوز على الله تعالى ، والجواب منع لزوم التنافض في موضع اختلاف لما بيناه وانما
يلزم فيما نص فيه على تأييد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه ، قالوا نسخ
وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيكون مبطلاً
لنصوصية تأييد الفعل كتأييد الحكم ، قلنا نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع
الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض ازمنة الابد بخلاف نسخ الفعل المؤبد

مدلول المادة والظرف المتعلق بالفعل ظرفيته بالنظر الى النسبة للملاحظة في ذلك الفعل
والنسبة هاهنا طلبة والظرف ليس مظهروه حدوث ذلك الطلب وصدوره عن الطالب بالضرورة
انما مظهره النسبة الايقاعية التي قصد الطالب صدورها عن المطلوب منه عند الامتثال فقد
طلب منه على سبيل الايجاب صوماً مستمراً فما معنى عدم تقييد الايجاب بالتأيد ، نعم يصح
ان يقال طلب الاستمرار ثم رجع عن ذلك الطلب ولا يلزم منه التنافض غير ان مانع جواز
النسخ يقول لا يليق بمناب الحق سبحانه ان يطالب الاستمرار ثم يرجع وله ان يقول طلبه
الاستمرار يدل على انه مقتضى الحكمة والنسخ يدل انه ليس مقتضى الحكمة وهذا تنافض
ولا حاجة الى الترام كون التأيد قيد الحكم الاول اه شرح تحرير من مسئلة جواز النسخ
(١) كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غداً فأت قبله ولذا جاز نسخه
اليوم كما عرف ذلك لجواز اختلاف زمانيهما واذا جاز ذلك في صم غداً مع قوة النصوصية
فيما تناوله فهذا مع التجويز اولى اه فصول (٢) فيندفع الظهور بظهور النسخ اه (٣) لان
ايجاب الحكم في جميع الازمان يناقضه سلبه في بعضها والتناقض محال لا يجوز عليه تعالى ، قلنا
عدم اتحاد الموضوع ينفي التنافض لان ايجاب فعل مؤبد انما يناقضه سلب ايجاب ذلك الفعل
المؤبد لاسباب ابدية يجنبه لاختلاف الموضوع في القضيتين كما أنك لو قلت اوجبت عليك
صوماً مؤبداً ايجاباً غير مؤبد لم يتناقض اذ التأيد قيد في الصوم وعدم التأيد قيد في ايجابه
فصار كقولنا زيد قائم وعمرو ليس بقائم والحاصل أن التأيد لا يخلو أما ان يكون للفعل دون
الحكم او للحكم بحسب الظهور اول الحكم نصاً ، الثالث لا يجوز نسخه والا لوان يجوز نسخهما
لاختلاف مورد الايجاب والسلب في الاول ، والثاني ظاهر والظاهر جائز المخالفة بالدليل الدال

في ذلك البعض ولا يشترط اجتماعهما في جميع الأزمان (قوله) زمان الواجب غير زمان الفعل ، وذلك لأن زمان الفعل المؤبد وإن كان كل أوقات الابد لكن يحتمل أن يكون ﴿ ٤٣٦ ﴾ زمان الوجوب المتعلق بالفعل غير زمان الفعل الذي لم يتعلق به الوجوب لأن

لا احتمال أن يكون زمان الواجب غير زمان الفعل على أن الفعل المؤبد إذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه فكيف يستلزم نسخ وجوبه (١) نسخه ، قالوا عدم جواز النسخ في نحو الصوم واجب مستمر أبداً إن كان لكونه خبراً مؤدياً إلى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في شهر رمضان واجب وإن كذب باعتبار كونه حكماً وإيجاباً فالإيجاب المؤبد للصوم والإيجاب للصوم المؤبد سواء في ذلك فيكون نسخهما جميعاً بذا والفرق تحمك ، قلنا لا نسلم الاستواء في الطرفين فإن الفرق بين الإيجاب المؤبد وإيجاب المؤبد واضح لا يخفى ،

(مسئلة) وكون المحل خبراً لا يمنع النسخ الا بالنقيض فيما لا يتغير مدلوله (يعني أن محل التكليف إذا كان خبراً نحو أن يكف الشارح أحداً بأن يحبر بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري واحراق النار وإيمان زيد فإن خبريته لا تنافي النسخ التكليف بالاخبار به فيجوز نسخه برفع التكليف به بالاتفاق (٢) كنسخ التعبد بتلاوة بعض الايات ، وأما نسخه بان يكافه بالاخبار بنقيضه فإن كان بما لا يتغير مدلوله (٣) لم يحز عند أئمتنا والمعتزلة لأن أحدهما كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعرة بناء على أصلهم من نفي القبح العقلي ويرد عليهم أن التكليف به صفة نقص وهم لا يجوزونها (٤) على الله تعالى ، واختار العلامة الفخري في

على انتهاء المصاحفة اذ لا نصوبة باستغراقه لجميع الأزمان فلا مناقضة اذ النسخ تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الاعيان اه من شرح جفاف ، وفي القواصل شرح منظومة الكافل بعد احتجاجه بما ذكره ابن الامام من الفرق بين ابدية الفعل وابدية الحكم ما نطقه والجواب أن هذا تدقيق مبني على أن لفظ الابد نص في الدوام والاستمرار وأنه اذا قيد الفعل بالابد لم يحصل التناقض للفرق بين ابدية الفعل وبين عدم ابدية التكليف به فإن اردتم ابدية الفعل من دون تكليف فسلم وهو غير محل النزاع وإن اردتم ابدية في ضمن إيجاب التكليف به فلا نسلم عدم المناقضة فإن المحكوم فيه متعلق الوجوب فاذا قيد إيجاب الفعل بالابد استلزم الإيجاب المؤبد وكيف يتصور انفكاك زمن الفعل المؤبد عن الإيجاب بعد متعلق الوجوب به الخ كلامه رحمه الله (١) منه انكم قلتم رفع حكم الفعل المؤبد مبطل لتأييد الفعل فيقال النسخ للفعل من حيث تضمنه الحكم الشرعي فاذا لم يكن معه حكم شرعي لم يتصور نسخه اه (٢) لأنه من قبيل الانقضاء اه من شرح الفية البرماوى (*) ان قيل لو أنهم بنى الصانع وعدم وجوده وجوب عليه الاخبار لكن التعيين عليه رفع الوم وإن كان باقظ غير لفظ موجود ونحوه فلا يمتزج الاطلاق اه (٣) كصفاته تعالى بمعنى أنه كان تعالى اخبر عن نفسه بأنه قادر او عدل او خوذك ثم اخبر بخلاف ذلك الخبر امتنع عند أئمتنا نظام فصول (٤) في شرح المحلى على الجمع ما نطقه ، قلنا قد يدعى الى

الوجوب مطلق عن التأييد فاذا ثبت الوجوب المتعلق بزمان من ازمان الفعل المؤبد فهو حسن في ذلك الزمان واذا نسخ الفعل المتعلق بسائر ازمان الابد التي لم يثبت الوجوب فيها كان الفعل قبيحاً في تلك الأزمان فلم يجتمع الحسن والقبح لكن يرد أن نسخ مجرد الفعل لا يتصور ما لم يتعلق به الحكم فلذا قال المؤلف على أن الفعل المؤبد الخ اشارة الى ما هو الحق في الجواب فقوله فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه اي الفعل المؤبد دفع لقولهم نسخ وجوب الصيام المؤبد بحمله اي الصيام غير مؤبد اي يجعل تأييد الفعل وهو الصوم منسوخاً فنسخ تأييده لازم لنسخ وجوبه لكن وجوبه مطلق عن التأييد فلم يتعلق الوجوب بالفعل في جميع ازمان ابدية الفعل فلا يتصور نسخه في تلك الأزمان التي لم يتعلق الوجوب به فيها فظهر معنى قوله فكيف يستلزم نسخ وجوبه اي المطلق نسخه اي الفعل المؤبد (قوله) الاستواء في الطرفين ، وهما التأدي الى الكذب والتأدي الى البدا (قوله) الإيجاب المؤبد ، هذا حيث يجعل التأييد قيداً للوجوب فانه يؤدي الى البدا اذ هو نسخ للوجوب في الاوقات المستقلة قبل الامكن فيكون بدا او اخباراً بكذب وقوله وإيجاب المؤبد هذا حيث يجعل التأييد قيداً للفعل فلا يلزم البدا اذ الوجوب المتعلق به مطلق عن التأييد فصح نسخه بعد مضي وقت يمكن فيه العمل بقتضاه ولا يلزم الكذب ايضاً وهو ظاهر (قوله) بالاخبار

فصول البدائع أنه لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه في حق الرسول لأنه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكاذب (١) كما جاز الكذب في بعض المواضع ، وإن كان مما يتغير مدلوله (٢) جاز بالاتفاق (٣) كمنسخ التعبد بتلاوة شيء والامر بتلاوة ضده (و) المختار أنه (لا ينسخ مدلوله) أي مدلول الخبر سواء كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره (٤) أولاً كحدوث العالم وفقاً للشافعي وأبي علي وأبي هاشم والقاضي أبي بكر الباقلاني والصيرفي وأبي اسحق المروزي وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة المتأخرين من الفريقين (٥) (وقيل ينسخ) من الخبر (ما يتغير) مدلوله (٦) وهو اختيار السيد العلامة إبراهيم بن محمد (٧) ورواه في الفصول عن أئمة الزيدية (٨) وأبي عبد الله وأبي الحسين وبعض الأشعرية (والاستدلال) من أهل هذا القول (بحسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبحه حال إيمانه) (٩) وبنحو قوله تعالى (ولله على الناس) حج

متعلق بالتكليف لا بالنسخ

الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقصاً وقد ذكر الفقهاء أما كن يجب فيها الكذب منها إذا طالبه ظالم بالودعة أو مظلوم خبأه وجب عليه إنكار ذلك وجاز له الحلف عليه وإذا أكره على الكذب وجب (١) أي بالخبر الكاذب اهـ (٢) كمنسخ الاخبار بقيام زيد بأنه لم يقم (٣) لأنه قد يكون في وقت أو حال قائماً غير قائم في غيره اهـ برماوى ، هكذا في شرح العلامة اهـ وإن كان ظاهر عبارة المختصر أن المعتزلة لا يجوزونه أصلاً وليس بسديد لأنه لا يتحقق النقيض إلا بعد اتحاد الزمان سواء كان مما يتغير مدلوله أو لا يتغير فبالضرورة يكون أحد النقيضين كذباً والاخبار به قبيحاً اهـ حاشية سعد الدين والله اعلم (*) قال البرماوى إن كان ذلك الحكم مما لا يتغير فلا يجوز فيه النسخ بالإجماع كما حكاه أبو اسحق المروزي وابن برهان وذلك كصفات الباري سبحانه واخبار الانبياء عليهم السلام واخبار الامم الساتفة والاخبار عن الساعة واماراتها ونحو ذلك وإن كان مما يتغير كإيمان زيد وكفره فلا يجوز أيضاً على الأصح اهـ والله اعلم (٤) لأنه يوم الكذب أي وقوعه في اليوم أي الدهن حيث يخبر بالشيء ثم ينقضه وذلك محال على الله اهـ شرح جمع للبحر والله اعلم (٥) المعتزلة والاشاعرة اهـ (٦) بنى القاضي في التقريب الخلاف في المسئلة على الخلاف في أن النسخ رفع أو بيان فإن قلنا رفع امتنع لزوم الكذب في الاول او في الثاني وهو محال وإن قلنا بيان فلا يمتنع إبانة أن ذلك الحكم الذي في الخبر في بعض الأزمنة دون بعض اهـ شرح الفقيه البرماوى (٧) هو صاحب الفصول وإنما أطلق اهـ عن خطأ العلامة أحمد بن عبد الله الجندارى رحمه الله وغيره (٨) أبى طالب والنصور بالله والامام يحيى وخلاصة ما ذكره أثبتنا ومن وافقهم أنه ليس في ذلك شيء من الكذب الذي لا يجوز على الله وإنما مرجعه إلى الخبر عن الشيء بما هو عليه قبل تغيره وبعده اهـ حاشية فصول (٩) وتحقيق البحث فيها ، أي في مسئلة جواز نسخ الاخبار ، أن الخبر إما أن يكون مما يتغير مدلوله كالاخبار بإيمان زيد وكفره أو لا يتغير كالعالم حادث والبارى موجود والنار محرقة والنسخ هنا يقع على وجهين الاول أن يأمر الشارع بالاخبار بحدوث العالم وبإيمان زيد ثم ينهى عن الاخبار بنقيض ما ذكره ، منعه مثبوتوا التحسين والتقيس لأنه امر بالكذب وجوزته ثقاته ، الثاني أن يكون النسخ لمدلول الخبر فإن كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الباري فلا يجوز اتفاقاً وإن كان مما يتغير فالمختار وعليه الجمهور أنه لا يجوز أيضاً وجوزته أبو الحسين وأبو عبد الله البصريان واختاره

البيت وقوله تعالى « لا يمسه الا المطهرون » (يرفع الخلاف) لان آية الحج مرادها الامر والايجاب ولكنها اوترت صيغة الخبر الدالة على التحقيق وبرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار على وجه يفيد أنه حق واجب لله سبحانه في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن إدائه تأكيذاً لشأن الحج واعتناء بأمره وهكذا قوله تعالى « لا يمسه الا المطهرون » يفيد تحريم مس غير المطهر إياه وهذه أحكام يجوز نسخها بالاتفاق، وأما حسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقيح الاخبار به حال إيمانه، فليس ذلك من النسخ في شيء لما عرفت من أن النسخ بيان انتهاء حكم شرعي أو رفع حكم شرعي وهذا ليس حكماً شرعياً بل هو حكم عقلي (١) ولهذا قال الفقيه يحيى بن حسن القرشي ان كان الخبر مما تتغير فائدته فان كانت فائدته حكماً جاز النسخ نحو آية الحج وان لم تكن حكماً جاز ولا يسمى نسخاً (٢)، قالوا قوله تعالى ان لك أن لا تجمع فيها ولا تعرى (٣) منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما سوءاتهما وآيات الوعيد بالخلود في النار منسوخة بقوله تعالى « ويفر مادون ذلك لمن يشاء » قلنا أما الاولى فمن باب تقييد المطلق أي ان لك ذلك مع الطاعة

صاحب الفصول ولكن اذا حقق محل النزاع عاد الخلاف الى الوفاق فان الماتعين ارادوا أن مدلول الخبر لا يزول الا بسبب خارجي لا بالاخبار بتقيضه مع بقاء المدلول فان وقع الاخبار بتقيضه بعد زواله فارتفعه ليس بالخبر وان وقع مع بقاءه كان الاخبار بما لا يتغير فلا يجوز، والمجوزون قالوا لامانع من تغيره فتسخ مدلوله غير ممتنع ومناطق الجواز وعدمه هو تحقق الصدق وعدمه فعرفت بهذا عدم تحقق الخلاف، ان قلت أي فرق بين هذا الوجه وبين نسخ الخبر الى الاخبار بتقيضه فان الاخبار بتقيضه هو نسخ المدلول، قلت قال في حواشي الفصول ان الاول في نسخ اللفظ، والثاني في نسخ مدلوله فالاول ليس بنسخ في نفسه انما هو كذب هكذا قرره وفيه تأمل فان القرض في الاول وفي هذا بقاء المدلول وعدم تغيره فالكذب واقع فيهما جميعاً، وقيل الفرق بينهما ان الاول باعتبار وقوع الخبر بتقيضه من المكلف اذ القرض انه كاف بالاخبار بالتقيض، والثاني باعتبار وقوعه من الشارع ولذا اجازة لقاة التحسين والتقييس في الاول دون الثاني قالوا لانه مرتفع الوثوق بصدق الرسول فيما يخبر عن الله تعالى للعالم بان احد الخبرين كذب بخلاف الاول فالكذب يتصف به المكلف لانه كاف بالاخبار بذلك لان الشارع اخبر بذلك وبهذا يدفع ما قيل أن التكليف بذلك صفة نقص وهم لا يجوزونها فانهم انما يمتنعون ذلك اذا تعلقت بفعل الشارع لا بفعل المكلف اه من شرح منظومة السكاقل (١) ان قيل الاباحة احد الاحكام الخمسة الشرعية وقد تغيرت اذ يقال له كافر وقت كفره ثم يحرم بعد ايمانه فقد نسخ جواز الاخبار اه عن خط السيد العلامة احمد بن علي الشاهي رحمه الله اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد وغيره (٢) بل فيه معنى النسخ اه شرح فصول (٣) آيات الوعد عند الاصحاب خاصة بن لم يرتكب كبيرة وآيات الوعيد عامة شاملة للكفار والفساق وعند الاشاعرة آيات الوعد عامة في المؤمن وغيره من ارتكب كبيرة سوى الشرك وآيات الوعيد خاصة بالكفار، المذهب الثالث الوقف وهو منسوب الى ابي حنيفة

(قوله) بل هو حكم عقلي، اذ حسن الاخبار بكفره حال كفره يدركه العقل لصدقه ولما فيه من الوصف بما يستحقه عقلاً والاخبار بكفره حال ايمانه قبيح عقلاً لكذبه ولما فيه من الضرر بوصفه بما لا يستحقه وجواب المؤلف عليه السلام المذكور مبني على ان الكلام في حسنه وقبحه وليس ذلك مدلول الخبر انما مدلوله كونه مؤمناً وكونه كافراً وهو ليس حكماً لاشريعياً ولا عقلياً وقد استدلل به الامام المهدي عليه السلام وصاحب الفصول لمن اجاز نسخ المدلول فيما يتغير، وقد اجيب عن استدلال المانع بانه يوم الكذب في الخبر بالمعارضة بنسخ الامر فانه يوم البداقل امتنع في الامر للايهام لامتنع هذا

(قوله) قلوا امتنع في الامر للايهام لامتنع هذا، الظاهر العكس اه حسن بن يحيى

(قوله) فأصحابنا يخصون من يشاء بالتائب ، يعني أصحابنا ﴿٤٢٩﴾ من أهل هذه المقالة وكذا غير أهل

هذه المقالة من أصحابنا يخصونه بالتائب بقوله وغيرهم يخصون بذلك أي بقوله تعالى من يشاء آيات الوعيد لعله عليه السلام أراد بالغير ممن سوى أصحابنا والله أعلم (قوله) وخالف فيه قوم من أهل الظاهر وهو مذهب الامام المنصور بالله القاسم بن محمد والله المؤلف عادت بركاتهما (قوله) والاباحة أصلية ، أي إباحة تقديم الصدقة بعد نسخ الوجوب تثبت بالاباحة الأصلية وهي حكم عقلي فلم ينسخ إلى بدل ولعله بنى هنا على خلاف كلام الجمهور المتقدم في بحث الأحكام من أن الإباحة حكم شرعي على الأصح (قوله) والمراد في الآية ، أي في قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » ولم يذكرها بخصوصها لشهرة الاستدلال بها (قوله) أو بشرعي مخصص ، المراد أن الآية وهي « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » عام مخصص كما بينه المؤلف عليه السلام في التمرح

(قوله) ممن سوى أصحابنا بل كثير من أصحابنا من يخص آيات الوعيد بالمشية وهم قدماء آل وبعض متأخريهم اه عن العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (قوله) من أن الإباحة حكم شرعي الخ ، يقال لكن المؤلف عليه السلام ذكر فيما سبق في قوله على الأصح أن الحق أن الإباحة لا تكون دائماً تقريراً للنفي الأصلي

وعنم العصيان (١) ، وأما الثانية فأصحابنا يخصون من يشاء بالتائب وغيرهم يخصون بذلك آيات الوعيد بناء على أن مجهول التأريخ مقارن أو في حكم المقارن ،

مسئلة اختلف في جواز النسخ من غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم آخر بأن يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر شرعي (وهو جائز) عند الجمهور (بلا بدل) وخالف فيه قوم من أهل الظاهر ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب البرماوي وابن السبكي إلى أنه جائز غير واقع (٢) وحملوا كلام الشافعي حيث قال وليس ينسخ فرض أبداً إلا إذا ثبت مكانه فرض على نفي الوقوع دون الجواز ، ووجه ما ذهب إليه الجمهور قوله (لجواز المصلحة) في انقضاء التعبد بذلك الحكم من دون تبديل له بحكم آخر والعقل يقضي بأنه لا استحالة في ذلك قضاء قطعياً ، وأما من لم يقل بمراعاة المصالح فوجه الجواز عنده أظهر (ولو وقوع) وذلك (كصدقة التجوى) في قوله تعالى « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » فانه أوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نسخ بقوله « فاذلم تفعلوا » وهو نسخ بلا بدل والاباحة (٣) أصلية ، وأما الإباحة (٤) بعد نسخ وجوب الامساك عن المباشرة بعد النوم أو صلاة العشاء وبعد تحريم إدخال لحوم الاضاحي فشرعية لان قوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » صريح في ذلك وكذا قوله ﴿فادخروها﴾ وقوله (والمراء) في الآية (بلفظ أو بحكم يعم الشرعي والأصلي أو بشرعي (٥) مخصص) إشارة إلى حجة المخالف وجوابها ، وتقريرها أن الله تعالى أخبر بقوله « ما ننسخ من

رضي الله عنه اه (١) على أن الكلام في الخبر أن كان فائدته حكماً شرعياً وليس الامر في الآية الكريمة كذلك اه قال في الام من خط السيد العلامة محمد بن زيد رحمه الله (٢) قال المحلى في شرح الجمع ولا نسلم انه لا بدل للوجوب في آية التجوى بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب اه (٣) قد مر له عليه السلام في المتن في بحث الأحكام ما لفظه والاباحة حكم شرعي غير مكلف به على الأصح وفي الشرح ما لفظه وما ورد به الشرع مقرر للنفي الأصلي فقيه ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف وهنا ما ترى من الحكم بكونه من النسخ لا إلى بدل اه والله أعلم (٤) حاصله انها ان ذكرت الإباحة في النسخ كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الآية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فادخروها فهي شرعية لدلالة الدليل الشرعي عليها ، وان لم يذكر في النسخ الارتفاع الحكم الاول فقط كما في قوله تعالى فاذلم تفعلوا فهي أصلية لعدم دلالة عليها ولعله يمكن أن يقال ان أريد عدم دلالة مطابقة أو تضاماً فسلم لكن دلالة الأدلة الشرعية غير منحصرة فيها وان أريد عدم دلالة التزاماً فممنوع إذ رفع الوجوب أو الحرمة يدل على ضدهما التزاماً فتأمل والله أعلم (٥) الصواب أن يقول أو شرعي وهي مخصصة فعبارة المؤلف غير ظاهرة في المقصود عند ادنى تأمل اه من انظار السيد حسين الاخفش

وكما في شرح المختصر ومقتضى عبارة **٤٣٠** المتن ان المختص هو الحكم الشرعي المأني به لان قوله او

مختص عطف على يعم الشرعي فيكون المعنى او يحكم شرعي مختص وليس المراد من الجواب ذلك (قوله) ففعل الخير في حكم الله عدم الحكم وهو حكم اصلي لكن يقال لفظ نأت لا يناسب ما ذكره فان اسناد الاتيان الى

كالتدريج والركوب على الحيوان الخ ما ذكره هناك من انه شرعي اتفاقا وما ورد به الشرع مقرر للنفي الاصلي ففيه ماسبت الاشارة اليه من الخلاف وهو الذي لا يكون مع زيادة شرط لا يقضى به العقل فعند الشيخ انه عقلي وعند ابى الحسين انه شرعي وما نحن فيه من هذا القبيل الاخير فيكون عقليا عند الشيخ لا عند ابى الحسين اهـ ن ح (قوله) ومقتضى عبارة المتن الخ ، قيل هذا مبني على وم ان قوله مختص صفة لشرعي وليس كذلك بل هو خبر مبتدأ محذوف اي او شرعي وهو مختص ويدل عليه تقرير الشرح دلالة واضحة والله اعلم اهـ السيد اسمعيل بن اسحق ح (قوله) وليس المراد من الجواب ذلك، لان المراد من الجواب ان الآية وهي ما ننسخ عام مختص بآية النجوى التي فيها النسخ لا الى بدل وهذا هو المقصود ومفهوم المتن ان المراد في الآية وهي (ما ننسخ من آية) نأت بحكم شرعي مختص او بلفظ او حكم يعم الشرعي والاصلي وهو غير مراد والله اعلم هذا الذي فهمته من كلام المحشي فينظر فعلى هذا تحرير المراد نأت

آية او ننسخا نأت بخير منها او مثلها» انه لا ينسخ الا يسدل لانه لا يتصور كونه خيراً او متلاً الا فيه، والخلف في خبر الصادق محال ، وتقرير الجواب (١) أن المراد بالآية اللفظ فيدلها كذلك فالمراد نأت بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع في الثاني ولادلالة (٢) عليه في الآية سلمنا أن المراد بحكم خير منها فلا نسلم أن المراد بالحكم الشرعي بل المراد أعم منه (٣) ومن الاصلي ففعل الخير في حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو حكم اصلي ، سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون مختصاً بما نسخ لا الى بدل كآية النجوى (و) اختلف أيضاً في جواز النسخ للحكم (بأثقل) منه بعد إتفاقهم على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة كل طائفة من المسلمين لعشرة امثالهم بوجوب مصابرتهم للضعف للضعف والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية وبعض أهل الظاهر الى أنه

(١) واجيب بأن المراد بالآية المعجزة الدالة على النبوة لا انه القرآن اهـ مختصر وشرح الجلال عليه ولوسلم دليل الحكم فاما يدل على أنه لم يقع قرن ان له دلالة على أنه لم يجز وهو محل النزاع اهـ مختصر وشرحه له (٢) يقال معرفة الناسخ في الاحكام متوقعة على تنافي الحكيم ووقوع العلم والظن بالتأخر لاحدهما فيلزم هنا أن يعرف أن الآية الاخرى قائمة مقام الاولى نازلة بعدها بطريق شرعي ويمكن أن يقال لاجابة الى ذلك هناك للفرق بان في نسخ الحكم لما تعلق التكليف بسكل من الحكيم في وقته فلا بد من ذلك وأما هنا فالمراد أن الله تعالى يرفع تلاوة آية ويزيلها بالمرة ويحصل آية مثلها او خيراً منها في ثواب تلاوتها والآيتان متميزتان في علمه تعالى ولا يضر جهل المكلف بالناسخ والنسخ منهما لعدم تعلق التكليف به ، قوله سلمنا أن المراد بحكم الى قوله فلا نسلم أن المراد بالحكم الشرعي الخ لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون مختصاً بنسخ لا الى بدل كآية النجوى ، قد عرفت أن اللفظ العام لا يخصه الا دليل وهو هنا العقل وتقريره أن يقال قد دأت الآية على أنه لا ينسخ حكم الا مع شرع حكم آخر بدلا عنه وقد وجدت احكام منسوخة لا بدل لها فيلزم وقوع الخلف في خبره تعالى وقد دل العقل على انتفاء الخلف في اخباره وكان العقل مختصاً هنا كما كان مختصاً في قوله خالف كل شيء فعينشد الاحكام المنسوخة بلا بدل منهية على التخصيص ودالة عليه لا انها هي المختصة والله اعلم (٣) في شرح ابن جفاف بعد هذا ولا يخفى أن قوله تعالى نأت ينافي أن يكون المراد بالحكم ما هو أعم من الشرعي لأن المأني به لا يكون الا شرعياً ونزول الآية رداً لما طعن به الكفكار في النسخ بأن تخصيصها لانهم قالوا هذا كلام يرفع بعضه بعضاً لاتعلق به مصلحة اذ لو كانت مرفعة فلا يصدر من حكيم قترات الآية رداً لهذا القديح بأن كل مرفعة من مصلحة فهو لا بدالة بمصلحة خير منها او مثلها فالمصلحة لم تخل منه ولو ثبت أن بعضه رفع لا لمصلحة ثبت مدعاهم والحاصل أن الآية لما كان سبب نزولها هذا الاعتراض الوارد على جميع اجزاء النسخ كانت نصاً على أن جميع اجزائه غير خالية من المصلحة والمصلحة لا تكون الا في بدل فكانت نصاً في كل فرد فرد منه والعام اذا ورد على سبب لم يجز أن يخرج من ذلك السبب شيء اذ هو نص

لا يجوز قهرهم من منعه (١) عقلاً وشرعاً ومنهم من منع منه شرعاً فقط وهو أبو بكر
 ابن داود الظاهري ومنهم من قال أنه جائز ولكن غير واقع والجمهور على جوازه
 ووقوعه (لمأمر) من حديث المصلحة والوقوع كمنسوخ التخيير بين الصوم والفدية
 بتعيين الصوم وصوم عاشوراء وهو يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس في
 البيوت (٢) والاذاء بالجلد (٣) اوبه وبالرجم والصفح عن الكفرة بقتال مقاتلتهم (٤)
 ثم يقتلهم كافة وقوله (وابتداء التكليف ينفي بعد المصلحة) (٥) إشارة الى شبهة
 للمانعين وجوابها، تقريرها أن النقل من الاخف الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه
 اضراً في حق المكافين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وإن تركوا استضروا
 بالعقوبة وهو غير لائق بحكمة الشارع، وتقرير الجواب أن ذلك لازم لهم في ابتداء
 التكليف لنقل المكاف من الاباحة الأصلية والاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم
 جوابنا وأيضاً لانسلم الابعدية لجواز إن يعلم الشارع أن الاصلح للمكاف هو النقل
 الى الاثقل كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف، واحتجوا ثانياً
 بقول الله تعالى (يريد الله أن يخفف عنكم) ويقول تعالى (يريد الله بكم اليسر) ولا
 يريد بكم العسر (٦) والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريد، قلنا التخفيف واليسر

الشارع يقضي بأنه شرعي

بلفظ خير او بحكم شرعي او اصلي
 خير او ان الآية افادتها للعموم
 ظاهراً وهو مخصوص بمخصص
 شرعي كآية النجوى اهـ ح

فيه وظاهر في غيره وهذا منه فصار تخصيص هذه الآية لخراج السبب «فليتأمل والله اعلم
 فاذا منع دلالة الآية على أن النسخ لا يكون الا الى حكم هو بدل من حكمها فانها ليست تدل
 على ذلك بالظهور ولا بالنصوصية إنما دلالتها على أن النسخ لا يكون الا الى حكم تتعلق به
 مصلحة خير من مصلحة الحكم الأول او مثلاً بدلاً كان او غير بدل وهي على عمرها لم تخصص،
 مثلاً الآية النجوى نسخت الى حكم ليس بدلاً من حكمها هو الدوام والمحافظة على إقامة الصلاة
 وإيتاء الزكاة تتعلق به مصلحة خير من مصلحتها وصوم عاشوراء نسخ الى حكم هو بدل منه
 وهو صوم رمضان تتعلق به مصلحة خير من مصلحتها ودلالة الآية على القسمين على السواء
 من غير هزينة لاحدهما على الآخر فيستقيم الرد على هذا ويكون نصاً فيها معاً فلا يصح اخراج
 شيء منها وأما تأويلها بأن المراد بلفظ خير من لفظها فعل نظر على هذا (١) والله اعلم اهـ
 المراد نقله من شرح ابن جفاف «قوله لخراج السبب يعني وهو لا يجوز كما قرر اهـ
 (٢) اي هذا التقرير لماضي المشار اليه بقوله ولا يخفى الى آخر الحاصل اهـ (١) ينظر في منع
 بعض الشافعية له عقلاً اذ لاحكم عندهم للعقل الاهم الا ان يكون هذا البعض معتزلي الاصول
 وسيجي له مثل هذا في نسخ القرآن بالمتواتر اذ قد نسب هناك الى الحاسبي منعه وهو أشعري
 الاصول قطعاً فتتحقق الموضعين والله اعلم اهـ (٢) وكان الحبس في البيوت هو الواجب على
 الزاني ثم نسخ بالجلد والرجم ولا شك أنه أثقل من الحبس ونحو ذلك كثير ومنع قوم قالوا
 لان نقلهم من الاخف الى الاثقل ابعد من المصلحة لان تخفيف التكليف عن المكاف
 ادخل واقرّب الى تحصيل المصلحة فلا يجوز نقله الى الاثقل لبعده عنها اهـ من شرح جفاف
 (٣) اما الجلد فلا يقوم حجة لأن انقطاعه بسرعة ملحق له بالاخف وحبس البيوت بالاشد اطوله اهـ
 والله اعلم (٤) في نسخ مقاتلتهم اهـ (٥) والا لزم ان لا تبقى مع التكليف مصلحة لانه نقل من
 البراءة الأصلية الى ما هو شاق ثقيل واللازم معلوم البطان اهـ من شرح جفاف (٦) وقوله

والعسر في الاتيين مطلق لاجام واللام للجنس لا للاستغراق ، ولو سلم فالمراد في الآخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم (١) فجاز باعتبار ما يؤل إليه لان عاقبة التكليف هذان ولو سلم كونه دنيوياً وحقيقة (٢) فهو (مخصوص بما ذكرناه) من النسخ بالانقل (كالقبلة) (٣) أي كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة (وأشكال الابتلاء) في الابدان والاموال (٤) اتفاقاً ، احتجوا ثانياً بقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » واخير هو الاخف والمثل هو المساوي والاشق ليس شيئاً منهما ، قلنا الاشق خيراً باعتبار الثواب بدليل قوله تعالى « لا يصيبهم ظمأ » الآية (٥) ويقول الطبيب المريض الجوع خير لك ،

مسئلة (وبجوز) وقوع النسخ (في القرآن حكماً وتلاوة) (٦) معاً ولا

يخالف فيه (٧) الا من يمنع من وقوع النسخ في القرآن وهو ابو مسلم كما تقدم ، فأما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجزة نبينا ﷺ المستمرة على التأييد وذلك كحديث عائشة كاذفيا انزل عشر رضعات معلومات يحرم من فنسخن بخمس معلومات (٨) فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي فيما يقرأ (٩) من القرآن رواه مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن لافي الاستدلال ولا في غيره واما قول عائشة فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على ان من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه وهو معذور وانما أول بذلك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها من المصحف وقوله (او اخذها) يريد انه يجوز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم أما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير كآية التجوى قال عبد الرزاق اخبرنا معمر (١٠) عن أيوب عن مجاهد قال علي عليه السلام ما عمل بها غيري حتى نسخت واحسبه قال وما كان الا ساعة من نهار وآية الاعتداد بالحول (١١) وآية الوصية

(قوله) واللام للجنس لا للاستغراق ،
صرح في الجواهر بان هذا مبنى على
ان اللام حقيقة في الجنس فلا يحمل
على الاستغراق الا بقرينة لكن
قد عرفت انها حقيقة في الاستغراق
كما سبق تحقيقه في باب العموم
فينظر اللهم الان يقال قد يجاب على
المخالف بما لا يختماره المحجب كما سبقت
الاشارة الى مثل ذلك

تعالى ، ما جعل عليكم في الدين من حرج اهـ (١) كون الاستغراق دنيوياً اهـ (٢) وعاماً اهـ
(٣) كبالقبلة نسخة (٤) من الانتقام والامراض والآذات التي يبتلي بها الله سبحانه عباده
ليتسبب بها الصابرون الى نيل ثوابه الجزيل اهـ من شرح جفاف (٥) وقال عليه السلام اجر ك
بقدر نصبك اهـ عضد (٦) سيأتي قريباً ان ما نسخ تلاوته لا يسنى قرآناً بل سنة اهـ (٧) فيه
نظر فان قدماء أئمة أهل البيت عليهم السلام على عدم نسخ التلاوة كما نص عليه الامام احمد بن
سليمان عليه السلام في الحقائق والامام النصور بالله عليه السلام والدالمؤلف وعبدالله بن الحسين
عليه السلام وقال لا اعلم احداً من اهلنا عليهم السلام يقول بخلافه او كما قال اهـ من خط الملامه
احمد بن عبدالله الجندارى (٨) من السنة اهـ (٩) قال في معالم السنن ارادت بقولها فيما يقرأ
من القرآن قرب عهد النسخ من وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى صار بعض من لم
يلغنه النسخ على الاسم الاول اهـ (١٠) ابن راشد اهـ وايوب هو السخنياني اهـ (١١) في قوله

لوالدين والاقرين وآتي الحبس والاذاء للزانيين والآيات المنسوخة بآيات السيف وهي كثيرة وأما نسخ التلاوة (١) دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر قال إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أو يقول قائل لا نجد حديثاً في كتاب الله عز وجل فلقصد رجم رسول الله ﷺ والذي نفسي بيده لو لا أن يقول الناس (٢) زاد عمر في كتاب الله لا ثبتها (٣) الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناهما، وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن عباس عن عمر قريلاً من هذا وروى النسائي عن أبي امامة أسعد بن سهل بن حنيف عن خالته رضي الله عنها قالت لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من لثمتها، ورواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث أبي ذر رضي الله عنه وفي روايتهما انها كانت في سورة الاحزاب والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع (٤) (ومنع) النسخ (في الاخيرين) وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط فقد روي عن بعض الاصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوة وعن

نعماني متاعاً الى الحول غير إخراج اه (١) قال البرماوى في شرح الفقيه ما لفظه ، تثبت ما نسخ تلاوته وبقي حكمه بالشيخ والشيخة اذا زنيا استشكل من حيث يلزم من ذلك ان يثبت قرآن بالأحاد وان ذلك القرآن نسخ حتى لو انكره شخص كفر ومن انكر مثل هذا لا يكفر واذا لم تثبت قرآنيته لم يثبت نسخ قرآن ويحرم هذا الاعتراض في مثال ما نسخ حكمه وبقي تلاوته ونسخهما معاً وذلك لأن نسخ المتواتر بالأحاد لا يجوز وأجاب الهندي عن أصل السؤال بأن المتواتر انما هو شرط في القرآن المثبت بين الدفتين وأما المنسوخ فلا ، سامنا لكن الشيء قد ثبت ضمناً بما لا يثبت أصله كالنسب بشهادة القوابل على الولادة وقبول الواحد في أن احد المتواترين من بعد الآخر ونحو ذلك ، قلت وجواب آخر وهو أن السطر الاول يجوز أن يقع فيه التواتر ثم ينقطع فيصير آحاداً فما روى لنا بالأحاد انما هو حكاية عما كان موجوداً بشروطه فتأمل اه منه والله اعلم (٢) وفي شرح البرماوى أيضاً على منظومته ما لفظه ، وقع اشكال في قوله عمر لو لا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها فانه ان كان جائز الكتابة كما هو ظاهر اتفق فهو قرآن متلو ولكن لو كان متلوّاً لوجب على عمر المبادرة بكتابتها لأن مقال الناس لا يصح ما نعتاً من فعل الواجب ، قال السبكي ولعل الله أن يصير علينا حل هذا الاشكال فان عمر انما نطق بالصواب ولكننا تهم فهمنا ، قات يمكن تأويله بأن مراده لكتبتها تنبيهاً على انها نسخت تلاوتها ليكون في كتبها في محلها آمن نسيانها بالكلية لكن قد تكتب من غير تنبيه فيقول الناس زاد عمر فتركت كتابتها بالكلية وذلك من دفع اعظم التفتتين بأخفهما اه (٣) لكن هذا وهم على مذهب المصنف في أن ما نقل آحاداً فليس بقرآن ومثله حديث عائشة وزيادة انه لم ينسخ منظومة وانما رفع المفهوم وكان إباحة اصلية لاحكاماً شرعياً اه من شرح الجلال والله اعلم (٤) وهل يثبت المنسوخ التلاوة حكم القرآن ام لا الاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه أى تلاوته لأنه لم يبق قرآن اتفاقاً بخلاف ما لم ينسخ تلاوته اه من شرح

بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وبه جزم السرخسي (١) وعن بعضهم المنع من القسمين معاً (لنا) في الاحتجاج لمذهب الجمهور أن (القطع بالجواز) لنسخ كل من التلاوة والحكم دون الآخر حاصل فإن جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما وإذا ثبت ذلك جاز نسخ أحدهما دون الآخر كسائر الأحكام المتباينة (و) لنا أيضاً (الوقوع) لنسخ كل منهما دون الآخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز (قيل) في الاحتجاج للمانع وهو لمن يمنع من نسخ كل منهما دون الآخر (ها) أي التلاوة (٢) والحكم في التلازم بينهما ودلالتهما عليه (كالعلم مع العالمية (٣) والمنطوق مع المفهوم (٤) فكما أن العلم والعالمية لا ينفك أحدهما عن الآخر وكذلك المنطوق (٥) والمفهوم فالتلاوة والحكم يجب أن يكونا كذلك (قلنا) لا نسلم ثبوت (العالمية) فإن ثبوتها (فرع ثبوت الأحوال (٦) والحال هو واسطة بين الوجود والمعدوم (وهو) عند الجماهير من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم (باطل) لما علم ضرورة من أن الوجود ماله تحقق والمعلوم مالم يس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ولذا قال (٧) بعض أئمة أهل البيت عليهم السلام في وصف إعتقادات آياته الصحيحة من قصيدة طويلة *

(قوله) فرع ثبوت الأحوال ، هي الصفات عند المعتزلة والحال هو كونها واسطة لأنهم يقولون هي أزلية ثابتة في الأزل لا قديمة أي موجودة في الأزل فقوله لم يثبتوا صفة أي حالاً (قوله) بعض أئمة هو الوائى المطهر بن محمد عليه السلام

الجلال والمختصر (١) المرخسي بفتح السين والراء المهملين وسكون الحاء ثمجمة وبعدها سين مهملة هذه النسبة إلى سرخس وهي من بلاد خراسان اه من تاريخ ابن خلصان (٢) قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية أي أن التلاوة موحية للحكم كما يوجب العلم صفة العالمية لمن حصل له العلم وفي العبارة قاب وحققا أن يقال الحكم مع التلاوة كالعالمية مع العلم لأن المعلول هو الذي مع العلة لا العكس اه مختصر وشرح الجلال عليه (٣) هي صفة العالم وهي كونه عالماً اه (٤) واجب بمنع كون العالمية مع العلم والمفهوم مع المنطوق مثل الحكم مع التلاوة على زعمكم إذ لا جامع فإن العالمية هي نفس العلم وليس الحكم نفس التلاوة والمفهوم غير متحقق مع المنطوق عند بعض اه منتهى السؤال والله اعلم (٥) تحريم التأليف والمفهوم تحريم الضرب اه منتهى السؤال (٦) الزائدة على قياس العلم بالعالم اه من شرح الجلال (*) والتأليف رحمه الله يثبت الأحوال الاعتبارية فلا يتوهم أنه يتفها على الإطلاق مأخوذة عن وقت المذاكرة اه من خط العلامة أحمد بن عبد الله الجنداري رحمه الله (٧) يقال إن أريد قد ماء أهل البيت كزيد بن علي والباقر ونحوهم فلم يسمع عنهم من ذلك نفى ولا إثبات بل يقولون بالصفات على ظاهرها قرآن وإن أريد من بعد الثلاث مائة فمنهم من أثبت الحال ونفى الصفات كقول الشيخين أبي علي وأبي هاشم ومنهم من أثبت أحوالاً اعتبارية كقول أبي الحسين ومنهم من نفى الكل وقال الصفة هي الذات ولذا روى الحقينى والفقيه حميد عن أهل البيت اتفاقهم على إثبات الأحوال ، وقال السيد أحمد بن علي الوزير

(قوله) لأنهم يقولون الخ ، قف وخذ الخوض من مظانه لأن كلام المحشي لا ينبغي ما فيه اه ح عن خط شيخه

هذا الذي قالت به البهائمية وهو الذي عليه إنشاء فاطمة القاسم الجبر ابن ابراهيم وهو الذي قال به قديماً لعل حي منهم وميت وانه مذهب أهل البيت

لم يثبتوا صفة الذات زائدة * ولا قضاوا باقتضا جال لاحوال

(والمفهوم غير لازم) (١) للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق (٢) تحقيقه (سائلاً) عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم والعلة والمعلول يجب تلازمهما ابتداء ودواماً بخلاف التلاوة والحكم (فتلازمهما (٣) ابتداء لادواماً) لان التلاوة اشارة (٤) الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فلا تدل الا على ثبوته ابتداء ولا يبدل دوامها على دوامه ولذلك ثبت الحكم بها مرة واحدة مع تكررها ابداً فاذا نسخت التلاوة وحدها كان نسخاً لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير الدلول (فلا يلزم) (انفكاك) الدليل عن الدلول (٥) (قيل) في الاحتجاج للمانعين لنسخ احدهما دون الآخر ثانياً (بقاء احدهما) من دون الآخر (يوقع في الجهل) لايهامه (٦) اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقائها (ويرفع الفائدة) (٧) عن القرآن لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد (٨) أصلاً أو قصد (٩) ولكن من غير ذلك اللفظ فقد بطلت فائدته فيكون عيباً والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى (ورد بالمنع) للاسرين أما الايقاع في الجهل فلانه متفق

وكل ذلك دعوى اه من خط العلامة حمد بن عبد الله الحنداري (١) واما منعه المفهوم فان اراد الحكم انه لا ينفك فهمه عن فهم المنطوق فسلم ولا يجديده وان اراد انه لا يرتفع بمعارض فظاهر المنع مسنداً بما تقدم من بطلان كثير من المفاهيم ، نعم اذا اريد بالمفهوم خصوص مفهوم الاولى فسياق الكلام في نسخ مفهوم الفهم دون الاصل والعكس اه مختصر وشرحه (*) وذلك اذ نسخ المنطوق دون المفهوم ويلزم من هذا جواز بقاء الحكم بدون التلاوة وهو خلاف مطلوبكم اه منتهى السؤال (٢) ان قيل المراد انه لا يتصور مفهوم من دون منطوق وأما العكس فيمكن فيكون حجة لمن يمنع نسخ التلاوة دون الحكم اه (٣) فاذا اتفق دوام الامارة لم يلزم انتفاء مدلولها اذ لا يلزم من انتفاء العلامة انتفاء الحكم وبالعكس أي لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الامارة اه شرح البدايع للاصفهاني والله اعلم (*) وحاصل ذلك ان دلالة الامارة على مدلولها ظني ويجوز تخلف الحكم الظنون عن دليله اذ لا ربط بين الظن وبين متعلقه وان كان بينه وبينه شبه ربط فالفرق بين الاسرين واضح كما قدمنا في صدر البادى فاذا نسخ اللفظ الدال على الحكم لم يتلف المدلول لان اللفظ سبب والمدلول مسبب وانتفاء السبب الخاص لا يستلزم انتفاء السبب لجواز تعدد الاسباب كما علمت وكذلك لقول في العكس أي نسخ الحكم دون التلاوة انه لا ربط بينه وبينها وان كان بينها وبين ظن الحكم ربطاً فان الظن يذهب مع بقاء سببه كما عرفت اه مختصر وشرحه للجلال رحمه الله (٤) ضرورة ان تفهيم مدلول الخطاب موقوف عليها أما بعد التفهيم فلا نسلم انها لازمة اه منتهى السؤال (٥) الذي هو الثبوت ابتداء لان الرفوع هو التكرار وهو غير الدليل اه (*) بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان ثبتا لتلازمهما ابتداء ودواماً اه شرح سبكي على المختصر (٦) صوابه لاقتضاء اه (٧) هذا في نسخ الحكم مع بقاء التلاوة اه (٨) بان ينسخ الحكم وتبقى التلاوة اه (٩) بان نسخت التلاوة

(قوله) والمفهوم غير لازم أي غير لازم باعتبار الذات لا الفهم من المنطوق فقوله لتخلفه عنه الخ لا يفيد المقصود اذ المراد تخلف حكم المفهوم لافهمه من المنطوق وعبارة البعض ونحن لسنا ممن يقول بالمفهوم ولا تخلو عن قصور اذ المراد ليس ممن يقول بحكم المفهوم وان اراد غير لازم حكمه للمنطوق استقام الاستدلال بقوله لتخلفه فيه أي لتخلف حكم المفهوم في كثير من الصور نحو ما خرج مخرج الاغلب او كان جواباً لسؤال او غير ذلك مما تقدم لكنه لا ينتقض لذلك الجواب والله اعلم (قوله) في افادة مدلوله ، وهو الحكم وقوله فاذا لم يقصد أي الحكم (قوله) كونه قرأنا خبرنا

(مع الدليل) الدال على بقاء التلاوة أو الحكم دون الاخر اذا المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه وأما رفع الفائدة فكذلك لانها مع بقاء التلاوة كونه قرآناً يتلى للثواب (وكونه معجزاً) (١) بفصاحة لفظه ومع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد يقرر هذا الاحتجاج على وجه يكون حجة للمانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط وللعاكسين ويؤخذ مما سبق تقريراً وجواباً،

(مسئلة)

فيه الا من يمنع النسخ مطلقاً أو من يمنعه في القرآن فيجوز نسخ القرآن بالقرآن كآتي العدين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله عز (٢) وقدم مثله القرشي بنسخ المتعة (٣) ونسخ الكلام في الصلاة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي نحو حديث الصحيحين كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها لافادة كنت نهيتكم أن النهي كان من السنة وكنسخ (٤) نكاح المتعة ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج وهو كثير (و) يجوز نسخ (الاضعف بالاقوى) فيجوز نسخ الاحادي بالتواتر إتفاقاً ويجوز نسخ السنة متواترة كانت أو آحاداً بالقرآن عند الجمهور كنسخ تحريم مباشرة الصائم

وقوله ومع بقاء الحكم يعني فقط وهو عطف على مع بقاء التلاوة (قوله) وللعاكسين ، اي فقط وهم المانعون من نسخ الحكم دون التلاوة (قوله) ويؤخذ مما سبق، بان يقال نسخ التلاوة دون الحكم يقع في الجبل ويرفع الفائدة ونسخ الحكم دون التلاوة كذلك والجواب بالمنع

وبقي الحكم فانه يستفاد حينئذ من غير اللفظ للنسخ اه (١) لكن لا يخفى بعد القصد الى هاتين الفائدتين والحق انه انما يصح نسخ التلاوة دون الحكم لا انعكس واما الاعتداد بالحوال فلم تكن النساء مأمورات به وانما الرجال هم الذين امروا بالايصاء لهم بذلك والوصية للوارث لا اجماع على منعها وان منعها البعض وثبات الواحد للعشرة لم يكن بصيغة الامر وانما هو بصيغة الخبر ونحو ذلك في غير ما ذكر اه شرح جلال (٢) قال البرماوى في شرح الفقيه ان نسخ القرآن بالسنة المتواترة وعكسه والسنة المتواترة بمثلها ونسخ الاحاد بالسنة المتواترة ممنوع وذلك لأن السنة لا يتحقق فيها متواتر لفظي في هذه الازمان بل كلها آحاد في اولها وأما في آخرها وأما في اول اسانيدنا الى الآخر وما ذكره كثير من احاديث متواترة قد بينا خلاف ما ادعاه ، نعم في الزمن القريب من النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان للتواتر موجوداً في كثير ولكن صار بعد ذلك آحاداً وانما يتكلم بحسب ماصار الآن وكذلك لا كلام في التواتر معنى اه وقد تكلم في هذا بكلام طويل في تواتر السنة من بحث التواتر والله اعلم (٣) فان قلت حديث النسخ وان كان صريحاً صحيحاً فهو ظني وثبوت المتعة في الجملة قطعي للتواتر المعنوي والتي يعرفه الباحث ، قلت لا يضرنا ذلك لجواز نسخ القطعي بالظني كما بيناه والقائلون بانه لا ينسخ القطعي بالظني وهم الجمهور لم يجدوا جواباً في هذه المسئلة فعملوا على التحريم مع الانقطاع عند المناظرة اه منار (٤) هذا يدل على أن المتعة ثبتت بالسنة لا بالقرآن فينظر وهو مقتضى كلام المؤيد بالله واي جعفر في نسخ نكاح المتعة ، وفي حاشية ما لفظه ، فبر كثير من السلف قوله تعالى «فما استمتعتم به منهن» بنكاح المتعة وقرأه ابن مسعود فيها الى اجل اه عن خط بعض العلماء رحمه الله (*) خلاف ما سبق للقرشي حيث جمعه من نسخ التواتر بالتواتر اه

أهله ليلاً بعد النوم أو صلاة العشاء بقوله تعالى « احل لكم ليلة الصيام » الآية وكالتوجه الى بيت المقدس فإنه كان بالسنة (١) ثم نسخ بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » (لأنه) أي الاضعف (ان كان الاحاد فظاهر) جواز نسخه بالكتاب والسنة المعلومة لأن جواز نسخه بالتواتر متفق عليه والكتاب أقوى منه ولذا قدمه معاذ (٢) ولما قدمناه (٣) من صور الوقوع قيل يجوز أن يكون نسخها بالسنة ويوافقها القرآن أو ثبت بشرائع من قبلنا أو بقرآن نسخ تلاوته ، قلنا لو قدح ذلك لما صح إجماع العلماء (٤) على صحة الحكم بنسخية نص علم تأخره عما يخالفه وحجية شرائع من قبلنا معتبرة بما قص فيه (٥) ولم يقص في الكتاب وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنًا بل سنة لأنه وحى غير متلو ولذا لا تجوز به الصلاة ومن ذلك مصالحة الرسول ﷺ أهل مكة في الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات الآية (أو) كان الاضعف هو (التواتر) والا أقوى الكتاب (فلا أقل من الجواز) لنسخه بالكتاب للقطع بإمكانه في نفسه وعدم لزوم الحال منه كعكسه والمضى انما هو الجواز لا الوقوع (وقيل يمنع نسخ السنة) معلومة كانت او مظنونة (بالقرآن) وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار ومن أصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله لكنه لما رأى المسئلة تضعف على النظر جملة قول آخر حسب ما يفعله كثير منهم انتهى كلامه وجهور المتأخرين من الشافعية يتأولون كلامه بأنه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى ومن أئمة الزيدية من ذهب الى ذلك وذلك للدليل السمعي اعني (لقوله تعالى) وانزلنا اليك الذكر (لتبين للناس) فيجب ان يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القرآن مبدئاً لارافقاً (والنسخ رفع) لا بيان (قلنا البيان) معناه (التبليغ) (٦) لأنه اظهر (سامنا فالنسخ بيان) لانتهاء مدة الحكم كما سبق في مقدمة الباب (سامنا) (٧) فأين نفيه (٨) أي النسخ لانها

(قوله) لأن جواز نسخه ، اي الاضعف بالتواتر اي بالسنة المتواترة (قوله) قيل يجوز ، اي قيل في الاستدلال يجوز ان يكون نسخها اي الاحاد بالسنة لا بالقرآن (قوله) ويوافقها القرآن ، والحكم الموافق لنص لا يجب ان يكون منه (قوله) او ثبت أي المنسوخ بشرائع من قبلنا ، لا بالسنة يعنى ونسخ بالقرآن (قوله) او بقرآن نسخ تلاوته ، فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لا بالسنة (قوله) لو قدح ذلك ، اي التجوز (قوله) عما يخالفه ، لجواز ان يكون النسخ غيره (قوله) لا يسمى قرآنًا ، فلا يكون من نسخ القرآن بالقرآن حتى يتم جواب المخالف (قوله) هو المتواتر ، ووجه ضعفه من حيث انه سنة (قوله) كعكسه ، نسخ الكتاب بالتواتر من السنة

(قوله) فيكون من نسخ القرآن بالقرآن لا بالسنة ، هذا مدفوع بقول ابن الامام وما نسخ تلاوته لا يسمى قرآنًا بل سنة لأنه وحى غير متلو اه ح

(١) وقيل يمكن أن يقال فيه أنه ثبت بشرع من قبلنا الا أنه يراد أن السنة قررته ، وقد أشار اليه الشارح رحمه الله تعالى قريباً اه (٢) إشارة الى الخبر الآتي في اوائل القياس في مسئلة التبعية اه (٣) هذا معطوف على مقدر يدل عليه السياق والتقدير ثبت الاتفاق على جواز نسخ الاحاد بالتواتر فيكون نسخها بالكتاب جائزاً ايضاً لأنه أقوى ولما قدمناه الخ والله اعلم (٤) يعنى أنه لو كان تجوز كون النسخ بغير القرآن والقرآن انما وافق ذلك الغير قادحاً لما صح إجماع العلماء على صحة الحكم بأن كل نص علم كونه متأخراً عن دلائل مخالف له بأن ذلك النص ناسخ لذلك المخالف ولكن عليهم أن لا يحكموا بذلك لهذا التجوز اه والله اعلم (٥) أي في كتابنا اه (٦) ومعنى لتبين أي تبليغ ويسمى التبليغ بياناً لأنه اظهر ولو سلمنا أن التبليغ ليس بياناً فلا نسلم أن النسخ ليس بياناً لأنه بيان لما بينا أنه بيان انتهاء تعلق المصلحة بالحكم اه من شرح جفاف على الغاية (٧) ان النسخ رفع لا بيان اه (٨) اذ ليس في الآية ما ينفى

أما تدل على كونه مبيناً في الجملة ولا يتنافي كونه ناسخاً في الجملة، سلمنا التعميم (١) فلم لا يكون مبيناً باعتبار ما ثبت به من الأحكام ناسخاً باعتبار ما ارتفع به منها وقد يقرر الاحتجاج بهذه الآية على وجه آخر، وحاصله أن الآية تدل على أن السنة تبين القرآن لأنه عليه الصلاة والسلام إنما يكون مبيناً بها فلو نسخ الكتاب السنة لكان مخالفاً لقوله لتبين للناس ما نزل إليهم إذ النسخ تبين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم تقيض ما نطق به القرآن وهو محال، وحاصل الجواب منع اختصاص تبينه بها لجواز أن يكون مبيناً بما ورد على لسانه من الكتاب والسنة جميعاً (٢) (والجمهور) من أئمة الزيدية (٣) وغيرهم (على جواز نسخ القرآن بالتواتر) من السنة ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طائفة وهو مروى عن بعض أئمة الزيدية (٤)، واختلف السانعون فمنهم من منعه عقلاً كالحارث المحاسبي (٥) وعبد الله بن سعيد والقلاسي وهو رواية عن أحمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعاً كالشيخ أبي حامد الأسفراييني وهو مقتضى كلام السانعين من أئمة الزيدية وتؤول به مذهب الشافعي، احتج الجمهور بقوله (لأنه معلوم متأخر) فرضاً (فوجب) على المكلفين (التباعد) ولا مانع من معرفة كون حكم مصلحة بالقرآن ومعرفة كون بدله مصلحة بالسنة (قيل) في الاحتجاج للسانين سمعاً قال الله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها » (نات بخير منها) أو مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القرآن بالسنة من وجهين أحدهما أن ما ينسخ به القرآن يجب أن يكون خيراً أو متلاً والسنة ليست كذلك، ثانيهما أنه قال نات واضعير لله فيجب أن لا ينسخ إلا بما يأتي به الله وهو القرآن (قلنا المراد

أنما قال لتبين للناس ما نزل إليهم ولا دلالة فيه على أنه لا ينسخ شيئاً من الأحكام لعدم التنافي بين البيان والنسخ فلو قال لتبين للناس ما نزل إليهم ولنسخ ما ينسخ من الأحكام لم يتناقض اه من شرح جفاف أيضاً (١) أي كون القرآن مبيناً لكل شيء اه (٢) ولا يخفى ما في قوله الذكر فقيه إشارة إلى أن التبيين به لا يغيره اه يحقق أن شاء الله تعالى (٣) القاسم وأبوه محمد والناصر وكذا الهادي في رواية، قال الفقيه عبد الله بن زيد روى عن الهادي عليه السلام أنه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، قال في الجوهرة وهي مغمورة عن الهادي، قال الإمام محمد بن الطهر الرواية عن الهادي شاذة لأنه أعظم من أن ينسب إليه مثل ذلك وإن صحت فإرادته منع نسخ القرآن بالأحاد لأن مسائله تقضي بجواز نسخ الكتاب بالسنة المأثورة اه من حواشي الفصول والله اعلم (*) وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام، قال في حواشي الفصول ذكره الإمام يحيى في شرح قوله عليه السلام، ومنه مثبت في الكتاب فرضه ومعلوم في السنة نسخه اه (٤) وقد يؤول ما روى عنهم أن صح بأن مرادهم منع النسخ بالأحاد لأن مسائلهم تدل على جواز النسخ بالتواتر ولا نص لهم بما روى عنهم وقد ذكر هذا القدر في الرواية عنهم والتأويل على تقدير الصحة عنهم الإمام محمد بن الطاهر عليه السلام اه (٥) ضبط

من قوله نأت بخير منها أو مثليها (الحكم وهو خير) أو مثل في حق المكلف (١) حكمة
أو ثواباً (٢) (سلمنا (٣) فغير الناسخ) إذ لا يمتنع أن يكون المراد بالآية على موجب
ظاهرها أن الله تعالى متى نسخ آية أنزل آية أخرى مثليها أو خيراً منها وإن لم تكن
هي النسخة للأولى بل يكون الناسخ لها أمراً آخر (سلمنا (٤) ففي التلاوة) يعني لم
لا يكون المراد في الآية نسخ التلاوة فإذا نسخ تعالى تلاوة آية بدلها بآية تلاوتها خير
منها في الثواب أو مثل وقوله الضمير لله (٥) في نأت لا يمنع النسخ بالسنة لأن الكتاب
والسنة جميعاً من عند الله قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وبه
يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى «قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي»
أن لم يكن المراد لا اضع لفظاً لم ينزل مكان ما أنزل، وأما المانعون عقلاً فاحتجوا
بأن تجوز (٦) يؤدي إلى التنفير عن الانبياء وعن ما جأؤا به من حيث تجوز أن
يأتوا من عند أنفسهم بما يرفع حكم ما جاء من عند الله وقد نيه الله تعالى على نفي هذا
المعنى بقوله تعالى «قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي»، قلنا قيام (٧) الدلالة على
بعثهم للتبليغ عن الله تعالى وتعريف الأمة مصالحها الشرعية وعلى أن كل ما جاء به
من عند الله وعلى أنه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يزيل التنفير (و)
الجمهور أيضاً (على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالاحاد) التي لا تفيد القطع بالقرآن
لأن القاطع لا يعارضه (٨) المظنون وذهب متأخروا الحنفية إلى جواز نسخ الكتاب
والسنة المتواترة بالخبر المشهور (٩) قالوا لأن النسخ بيان من وجهه وتبديل من آخر
فن حيث بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجلد والتخصيص ومن حيث تبديله يشترط
التواتر فجاز التوسط بينهما (١٠) عملاً بالجهتين وفيه أنه لا واسطة بين العلم والظن وقد

(قوله) فغير الناسخ، أي فيكون
الخبر أو المثل غير الناسخ (قوله)
لا اضع لفظاً لم ينزل الخ، فيكون
ظاهراً في الوحي وعدم تبديل لفظه
فلا يدل على منع تبديل الحكم
(قوله) بالقرآن، زاده المؤلف
عليه السلام ليدخل فيه ما افاد
القطع بالقرآن فانه يجوز النسخ
به كما يأتي إن شاء الله تعالى في خبر
اهل قبا

في نسخة بعض العلماء بضم الميم، قال وضبط في نسخة بفتح الميم اه (١) لافي حق القرآن فحقه
أي خيره اعظم من السنة اه (٢) هذا جواب عن الوجه الاول «دون الثاني فينظر وجواب الثاني
يأتي قريباً اه» وهو قوله في الشرح احدهما ان ما ينسخ به القرآن الخ اه (٣) انه ليس المراد
بالخبر أو المثل الحكم اه (٤) ان المراد بالخبر أو المثل هو الناسخ اه (٥) هذا جواب الوجه الثاني
أعني قوله ثانيهما الخ (٦) أي نسخ القرآن بالسنة المتواترة اه (٧) مبتدأ خبره يزيل اه
(٨) يمكن أن يقال القطعي في أصل الحكم لافي دوامه، والنسخ يرد على الثاني لا الاول فلا
يلزم رفع القطعي بالظني اه شرح منهاج البيضاوي باختصار (٩) لكونه في قوة القطعي
عندهم اه (*) قال ابن حجر وهو اول أقسام الاحاد وهو ماله طرق محصورة بأكثر من اثنين
ولم تبلغ الطرق حد التواتر وهو المشهور عند المحدثين سمي بذلك لوضوحه وهو المستفيض
على رأى جماعة من أئمة الفقهاء سمي بذلك لانتشاره من فاض الماء يفيض فيضاً ثم المشهور
يطلق على ما حرر هنا وعلى ما اشتهر على الالة فيشمل ماله اسناد واحد ويطلق على ما لا يوجد
له اسناد أصلاً اه من نخبة الفكر (١٠) بأن يكون مشهور اه

صرحوا بان المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع ان نسخ القرآن بالاحاد جائز غير واقع (١) وذهب القاضي ابوبكر الباقلاني والغزالي وابو عبد الله البصري الى جوازه في عصره (٢) عليه الصلاة والسلام لابعده ووافقهم الامام يحيى بن حمزة من أئمة الزيدية عليهم السلام على ذلك لما يجي من حديث أهل قبا وبعث الاحاد الى الافاق وغيرها وللإجماع على المنع فيما بعده الى ظهور المخالف (٣) وذهب جمع من الظاهرية الى جوازه (٤) ووقوعه لانه اذا جاز تخصيص القاطع بالاحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص في الاعيان وهذا تخصيص في الازمان، اجيب بالفرق بأن التخصيص بيان وجمع بين الدليلين والنسخ إبطال ورفع لاحدهما، قالوا قد وقع والوقوع فرع الجواز بيان ذلك أن التوجه الى بيت المقدس كان متواتراً فاستداروا في قبا بخبر الواحد (٥) ولم يذكره عليه السلام وأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الاحاد لتبليغ مطلق الاحكام حتى ما ينسخ متواتراً لو كان، ونسخ الوصية للوالدين والاقرين بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لواث ونسخ قوله تعالى « لا يحل لك النساء من بعد » بقول عائشة رضي الله تعالى عنها ماتوني رسول الله ﷺ حتى أحل له أن يتزوج من النساء ما يشاء، ونسخ قل لا تجد فيما اوحى الي محرماً الاية بنهيته عن اكل ذي ناب، واجيب عن الاول بان خبر الواحد افاد القطع بالقران فان نداء مناديه عليه الصلاة والسلام بالقرب منه في مثلها (٦) قرينة صدقه عادة وعن الثاني بمنع بعثته للاحاد بما ينسخ قاطعاً لظهور استواء النسخ والمنسوخ في حق الثنتين عنه ﷺ في كونهما تبليغ الاحاد ولو سلم فلحصول العلم به بقرينة الحال، وعن الثالث بان الخبر معلوم لتلقي الامة اياه بالقبول روى ابو عبيد عن الحسن قال كانت الوصية للوالدين والاقرين فنسخ ذلك وصارت الوصية للاقرين الذين لا يرون ثم قال ابو عبيد والى هذا صارت السنة القائمة عن رسول الله ﷺ واليه انتهى قول العلماء

(قوله) ونسخ الوصية ونسخ قوله تعالى قل لا تجد الخ معطوفات على التوجه في قوله ان التوجه

(١) عبارة جمع الجوامع وقيل يمنع بالاحاد والحق انه لم يقع الا بالمتواتر فالظاهر أنه اختيار لصاحب الجمع لأنه ينسب الى الحنفية اه (٢) يريد وقوعه اه (٣) الظاهرية اه (٤) هذا مثل قول متأخرى الحنفية اه يقال لم يذكر المؤلف عنهم فيما سبق الا الجواز فقط اه (٥) في نسخة بخبر الاحاد اه (*) وقيل انه صلى الله عليه وآله وسلم كان اشعرهم بالنسخ وامرهم بالامتناع عند سماع الخبر بذلك فصار النسخ بالمعلوم لا المظنون اه من تعليق ابن ابى الخير (٦) عبارة العضد في مثل هذه القصة اه (*) قال الامام الحسن بن عز الدين وقد يمنع إفادة الخبر الاحادى مع انضمام القران اليه لاهل فان المسئلة خلافية وان سلم فذلك احتمال بعيد اذ لم ينص قبل فعلهم وقت يمكنهم فيه فهم من إنكار على المنادى وعدمه فانه لا يحصل ما ذكرتم الا بعد علم عدم الانكار وايضاً فقد عرفت أن الاحتمال البعيد لا يدفع الظهور وانه لو اعتد بمنزلة هذا الاحتمال لانسحب على كثير من الاحكام اذبال الاختلال ولا يلزم أنه ترك القاطع بالمظنون فان التروك هو الاستمرار وليس بقطعي اه

واجماعهم في قديم الدهر وحديثه، ولو سلم (١) فالنسخ (٢) بآية المواريث كما روي عن كثير من الصحابة وغيرهم والحديث إنما دل على أن آية الميراث متأخرة وأنه لا يجتمع في المال حقان (٣) لتصدیره بأن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه، والوجه أن في قوله تعالى «يوصيكم الله» إشعاراً بأنه تعالى تولى بيان حق كل ذي حق من الأقارب بعد أن فوضه إلينا لعجزنا عن معرفة مقاديرهم كما قال تعالى «لاتدرون أيهم أقرب لكم نفعا» وأوضح ذلك الإشعار بالحديث، وتحريره أن تقدير انصباء الأقارب كان مفوضاً إلينا لأنه الفهم من قوله بالمعروف ثم أوجبها الشارع مقدرة في الآية، والمقدرة تنافي المفوضة فنسخها، وعن الرابع بأن قوله تعالى «من بعد» قيد في الحكم بحكم في التأييد والحديث غير صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله تعالى «إنا أحللتنا لك أزواجك» الآية وقولها أحل ظاهر في أنه بالكتاب، وعن الخامس (٤) بأن المعنى لا جداولاً والتحرير في المستقبل لا يتأقبه ولو سلم فالحديث مخصص لا ناسخ،

مسئلة الجمهور على أن (الاجماع) (٥) لا ينسخ أي لا يكون منسوخاً وحكي القرشي في عقده الاتفاق على ذلك وحكي السيد إبراهيم في فصوله الخلاف فيه عن أبي الحسين الطاهري وأبي عبد الله البصري (٦) وفي حكايته عن أبي عبد الله البصري نظراً، إحتج الجمهور بقوله (لأن ناسخه) المقدر (أما قطع فيكون الاجماع) (٧) خطأ لا انعقاده على خلاف الدليل القاطع لأنه إن كان نصاً فهو متقدم على الاجماع لكونه لا ينعقد في حياته ﷺ والاجماع لا ينعقد على خلاف النص القاطع وإن كان اجماعاً قاطعاً فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف الاجماع والالزام أن يكون أحد

(قوله) فالنسخ ثابت بآية المواريث، في النسخ بها كلام يؤخذ أن شاء الله تعالى من موضعه من الكشف (قوله) بعد أن فوضه إلينا، يعني في آية الوصية (قوله) من بعد، أي من بعد ما اخترن الله ورسوله شكرألهن على ذلك الاختيار فانزل لايحل لك النساء من بعد (قوله) محكم، أي غير منسوخ (قوله) وحكي القرشي، ومثله في المنهاج والسكافل (قوله) نظر، لما سيأتي قريباً أن شاء الله تعالى

(قوله) لما سيأتي، من حكاية المنع اه ح

من شرح السيد صلاح على الفصول (١) أنه أحادي اه (٢) في نسخة، بعده ثابت بآية الخ اه (٣) وصية وميراث اه (٤) واجيب عن الخامس، أما بمنعه أي يمنع ككون الآية منسوخة وهذا مذهب مالك اه مختصر وشرحه للجلال (٥) أي الاجماع القطعي وأما الظني فلا يسمى لما خلفه ناسخاً لعدم تحقق ثبوت الظني ونسخ الشيء فرع عن تحقق ثبوت اه جلال، هذا لا يناسب قول ابن الامام سلام الله عليه هذا أن كان الخ اه (٦) واختاره الرازي اه شرح جلال (٧) هذه المسئلة فرضية فقط والافان لا يقع لأنه يؤدي إلى الحال كما أشار إليه المصنف رحمه الله (*) لنا أن النسخ إنما يصح من الشارع والاجماع إنما يكون حجة بعده فكيف ينسخ المتقدم المتأخر وهذا خلف، وأما استدلاله بأنه لو نسخ بنص قاطع أو باجماع قاطع كان الاول وهو الاجماع المنسوخ خطأ لأنه انكشف وقوعه على خلاف القاطع فكأن الامة قد اجمعت على الخطأ والالزام باطل فظاهر المنع مستند بامرين أحدهما أنه مبني على عصمة المعصوم من الخطأ وذلك ممنوع «» وثانيهما أن القواطع ليست بقواطع في الدوام بل دلالتها على الدوام ظنية والا امتنع نسخ القاطع بالقاطع لازوم تعارض القواطع فامتنع النسخ مطلقاً والالزام باطل اه مختصر وشرحه للجلال «» تقدم كلام في هذا عن التقييح للسيد محمد بن إبراهيم عند قوله

الاجماعين باطلا بالضرورة سواء كان سنده ظنياً أو قطعياً، ولما امتنع بطلان الاجماع القاطع (١) كان الاجماع الاخر المفروض ناسخاً باطلا لا انعقاده على الخطأ وأنه محال (وأمّا ظني) والظني (لا يقابله) أي لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على تقديم القاطع على المظنون (٢) هذا ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعياً وأما اذا كان ظنياً (٣) فالحجة الشاملة له وللقطعي قوله (ولا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي) بموته ﷺ والاجماع لا يعتد الا بعده عليه الصلاة والسلام لان قولهم في زمانه من دونه لاغ (٤) ومع قوله او تقريره الحجة في قوله او تقريره لا في قولهم فاذا انعقد الاجماع بعده لم يمكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمها بعد وفاته ولا باجماع لانه ان كان لا عن دليل نطقاً او عن دليل فيلزم تقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخاً والناسخ لا يتقدم المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفة الاجماع مع ان التعبد به مقارن للتعبد بأصله فيلزم تقدمه وهو باطل، (قيل) في الاحتجاج للقائلين بالنسخ (الاجماع) من الامة في مسألة (على قولين) يقول بأحدها طائفة وبالاخر الباقون (إجماع) من السكك (على أنها اجتهادية) (٥) على المجتهد المصير الى مادي اليه اجتهاده منها والمقلد الاخذ بأيهما شاء، ثم انه يجوز الاجماع على احد القولين كما سر (فالاجماع) حينئذ (على احدهما نسخ) للاجماع الاول لا بطلاله الجواز الذي اقتضاه، (قلنا) لانسلم الاجماع الاول لان كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الاخر ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من القول بامتناعه ولو سلم الاجماع فان الاجماع (الاول) من الاولين على جواز الاجتهاد فيما اختلفوا فيه (مشروط) بأن لا يوجد قاطع (٦) يمنع الاجتهاد

(قوله) لاغ، اسم فاعل كقضاء
أي لاغ قولهم (قوله) فيلزم تقدمه
على الاجماع، فكيف يكون ناسخاً
للاجماع (قوله) على المجتهد، متعلق
بالمصير (قوله) الجواز، أي جواز
الاجتهاد

(قوله) متعلق بالمصير، الظاهر ان
المصير مبتدأ خبره على المجتهد اهـ ح
عن خط شيخه

ومنه التلحق بالقبول من مباحث الاخبار اهـ (١) أي الاول المفروض منسوخاً اهـ (٢) لكن عرفت أن دلالة القواطع على الدوام ظنية فلا قطع بالدوام اهـ جلال (٣) بما ذكره المؤلف يندفع اعتراض الشارح العلامة من أن الدليل المتقدم إنما يتم اذا كان الاجماع الذي فرض نسخه قطعياً اهـ (٤) في نسخة سيلان هكذا لاغ وكان في نسخه عوضه لا اجماع ثم صححه الى ما حرر هنا اهـ (٥) وانه سايغ لكل منهم مخالفة الاخر فاذا اجمع أهل العصر الثاني على احدهما كان هذا الاجماع ناسخاً للاجماع الاول اذ نصير المسئلة قطعية لا تنسخ المخالفة فيها لاحد فيكون رفعاً للحكم الاول، وهذا هو النسخ فيثبت نسخه والنسخ به اهـ شرح الجفاف (٦) لكن لا يخفى ان للخضم ان يقول كل منسوخ كذلك أي مشروط دوامه بأن لا يحدث بعده قاطع على خلافه فان أجيب بان مسألة اتفاق الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به يمنع ذلك فع أن اتفاق الجمهور ليس بحجة دليل هذه المسئلة لا يتنهض اهـ شرح مختصر للجلال وأخذ به هذا يبين عدم انتهاض ادلتها بكلام طويل كما تراه منقولاً عنه هنا على كل دليل اهـ (*) لانهم انما اجمعوا على أن المسئلة اجتهادية اذا لم يظهر عليها دليل قاطع لا مطلقاً أي مادامت لا قاطع فيها وهذا قاطع ظهر وارتفاع الشروط لا ارتفاع شرطه ليس بنسخ فلا الاجماع الاول

(قوله) فالاول اما قاطع ، اي الاجماع الاول المنسوخ (قوله) الاول ، اي المنسوخ من الاجماع وغيره (قوله) كان الاجماع ، اي الآخر المقروض ناسخاً (قوله) على خلاف القاطع ، وهو المقروض منسوخاً (قوله) وان كان ، اي الاول المنسوخ (قوله) لأن شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع ، فلا يثبت به اي بالاول الظني حكم فيكون انتفاء حكمه لا انتفاء شرطه لالكونه منسوخاً فلذا قال المؤلف عليه السلام فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع لكن يرد هاهنا مثل ما يأتي وهو ان هذا منقوض بالآحاد لأن شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح والذي يأتي هو قول المؤلف عليه السلام في جواب شبهة المانعين عن نسخ القياس ، قلنا منقوض بالآحاد لأن شرط العمل بها عدم ظهور معارض الخ وقد اشار المؤلف عليه السلام هنا الى ما يظن به اندفاع هذا الأيراد بقوله قلنا انقضاء الاجماع على خلافه اي الظن يدل على بطلان الظن من اصله الخ وحاصله الفرق بين نسخ الظن من الكتاب والسنة يعني بغير الاجماع وبين نسخه بالاجماع فهي الاول قد ثبت العمل بالمنسوخ قبل ظهور المعارض وفي الثاني ﴿٤٤٣﴾ اعني المنسوخ بالاجماع انكشف بطلانه

من اصله فلم يثبت به حكم حتى يرفع لكن قول المؤلف عليه السلام سابقاً لأن شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع الخ يقضي بأنه قد كان ثبت حكمه ثم انتفى لا انتفاء شرطه فلا يناسبه القول بطلانه من اصله وايضاً في توجه السؤال على ما سبق خفاء لأن قوله في السؤال اذا ارتفع به صار نسخاً هو عين ما ادعوه بقولهم فلا يثبت به حكم فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع لأن الحكم انما انتفى لا انتفاء شرطه ولو اورد المؤلف عليه السلام السؤال على وجه آخر بأن يقول فان قيل هذا منقوض بالآحاد فان شرط العمل بها عدم ظهور معارض راجح او مساو مع

للاجماع على أن الاجتهاد بخلاف القاطع لا يجوز (١) (و) الجمهور على أنه (لا ينسخ) أي لا يكون ناسخاً لغيره وما وجد من الاجماع على خلاف النص فلتضمنه النسخ لا أنه هو النسخ وذلك (لأنه) أي الاجماع النسخ (إما عن) مستند (نص بالنسخ به) (٢) لا بالاجماع (أولاً) (٣) عنه (فالاول إما قاطع الى آخره) أي الى آخر الدليل المذكور في منسوخيته يعني أنه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعياً كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ (٤) والاجماع معصوم عن الخطأ وان كان ظنياً (٥) لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلاً لأن شرط العمل به رجحانه

منسوخ ، ولا الثاني ناسخ اه شرح غاية لجفاف (١) ان قيل اذا سلم كونه إجماعاً لم يصح فرض كونه مشروطاً والا لم يكن في كل إجماع أن يكون مشروطاً وفيه نظر اه (٢) هذا ضعيف مستلزم لرفع الخلاف لأن المراد بالنسخ بالاجماع هو الاكتفاء به عن نقل المستند كما أن معنى حجتيه ذلك لا أنه لا يحتاج الى مستند فان احتياجه اليه وفاق اه شرح جلال (٣) في شرح الغاية لجفاف على قوله اولاً عنه الخ وان فرض أنه لاعتن نص فهذا المنسوخ الاول لا يخلو أما أن يكون قاطعاً او ظنياً ان كان قاطعاً لم خطأ هذا الاجماع الذي فرض ناسخاً لأنه يكون إجماعاً على خلاف القاطع وان كان المنسوخ ظنياً فليس رفعه بالاجماع يسمى نسخاً لبطلان الظن بالقطع وليس من النسخ في شيء لعدم المعارضة والمقابلة اه (٤) وهذا ظاهر النسخ مستنداً بما تقدم من أن القطعي غير قاطع في الدوام والاجماع النسخ له قطعي اه شرح جلال (٥) يقال بعد

الاتفاق على جواز نسخها بالراجح ، ثم يجيب بما ذكره من الفرق لظن المعنى وتوجه السؤال والجواب كما لا يخفى وتقرير السؤال على هذا الوجه هو الذي اعتمده المؤلف عليه السلام فيما يأتي كما عرفت حيث قلنا منقوض بالآحاد وما اشرح كلام ابن الحاجب فلم يورد وما ذكره المؤلف عليه السلام من السؤال ولا الجواب المذكور اذ لا يظهر وجه الفرق بين نسخ الظن بالاجماع وبين نسخه لغيره لأن الاجماع انما ينقصد بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم فيصح ان يتأخر مستنده في وقته صلى الله عليه وآله وسلم عن الظن المنسوخ فلم يطل حكم الظن المنسوخ من اصله بل ثبت حكمه الذي لم يعارضه النسخ المتأخر بل قد صرح السعد باستبعاد بطلان

(قوله) اي الاجماع الاول المنسوخ ، شكل عليه وعليه ما لفظه الاولى وعبارة المؤلف على عمومته فتأمل اه ح عن خطيبه (قوله) يقضي بأنه قد كان ثبت الخ ، يحقق اقتضاؤه ذلك اذ المراد أنه انتفى من اصله لا بعد ثبوته وهو ظاهر اه حسن بن يحيى (قوله) لأن قوله في السؤال الخ ، قال في بعض الحواشي هنا قف وتأمل اه (قوله) بل ثبت حكمه الذي لم يعارضه ، لكن يقال عليه أن خلاف المخالف مقروض بالنظر الى الاجماع النسخ بنفسه لا مستنده وأما مع النظر الى مستنده فهو قول الجمهور فلا يتحقق الخلاف فلينبظر وأيضاً قد يقوى الفرق

حكم المنسوخ من أصله فيأتي

﴿ ٤٤٤ ﴾

مثله هنا في أنه لا يطل من أصله معارضه الاجماع ، واعلم ان

السعد قد اورد النقض المذكور في النسخ بالقياس وذلك ان المانع عن النسخ بالقياس اذا كان ظنياً يبين زوال شرط العمل به لا يكون القياس ناسخاً قال فان قيل لان معنى بالنسخ سوى بطلان حكمه عند ظهور القياس ثم قال قلنا بل معنى النسخ ان الحكم كان حقاً ثابتاً الى الآن وقد ارتفع واتى بالناسخ وهاهنا لم يبق عند ظهور المعارض حتى يرتفع ثم قال وفيه نظر لانه لا معنى للرفع سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الحكم ولهذا جوزوا نسخ النص الظني مع جريان هذا الدليل فيه ثم قال نعم يتم ما ذكر لو قلنا عند ظهور المعارض بطلان المظنون المتقدم من أصله ومن اول الامر لكنهم لا يقولون بذلك اه فتأمل فالمقام دقيق والله اعلم (قوله) وهو الاجماع اي الناسخ للظني (قوله) الثابت بالظني ، اي بالدليل الظني (قوله) قبل انعقاد الاجماع ، اي على العمل (قوله) على خلافه ، أي على

وإفادته الظن وقد انتفى بمعارضته القاطع له (١) وهو الاجماع فلا يثبت به (٢) حكم فلا يتصور فيه بيان انتهاء ولا رفع فلا نسخ ، فان قيل الثابت بالظني قبل إنهقاد الاجماع اذا ارتفع به صار نسخاً كارتفاع الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف ، قلنا إنهقاد الاجماع على خلافه يدل على بطلان الظني من أصله وعلى خطأ العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع البيان بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي فان العامل بالظني قبل نسخه بالقطعي مصيب وقوله (ولما تقدم) حجة اخرى للجمهور وهي ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي (٣) والاجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب والسنة لا معارض له منها فواجبنا من الاجماع مخالفاً لها حكماً بتضمنه للنسخ ان لم يمكن الجمع بالتأويل (وقيل) أنه يجوز أن (ينسخ) أي يكون نسخاً لغيره وهذا القول حكاه في الفصول عن أبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وابن أبان وأبي الحسين الطبري وأبي عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل (٤) عن انشاعني وفي نسبة هذا القول الى أبي عبد الله البصري نظر لان السيد أبا طالب رضي الله عنه حكى عنه المنع من النسخ به وهو بذهب شيخه أعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن أبان ونفر تابعوه ، واختار صاحب فصول البدائع من متأخري الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع وأما غيره فلا يكون ناخلاً ولا منسوخاً به وحجة القائلين بالجواز ما أشار اليه بقوله (لما تقدم) من حدوث الاجماع بعد الخلاف (تقريراً وجواباً) (٥) فلا تطول بإعادة ،

مسئلة

اختلف (٦) في نسخ القياس) يعني ان الحكم الثابت بالقياس

الاجماع على موجه قد صار قطعياً فينظر اه (١) اذ الظن لا يبق مع القطع لكن هذا قول الخصم بنفسه لانه يقول أن المنسوخ ظني الدوام وان كان قطعي الوقوع فاذا ظهر الاجماع على عدم الدوام بطل ظن الدوام اه شرح جلال بقصر لطيف (٢) أي بالدليل الاول الظني اه (*) لا تنفأ شرط العمل به فانتهى حكمه لا تنفأ شرطه لا لكونه منسوخاً اه (٣) أي لا نسخ بعده عليه الصلاة والسلام إذ لا هداية لهم على معرفة انتهاء تعلق المصلحة بالحكم لكون ذلك بالوحي وقد انقطع بوته عليه الصلاة والسلام فلا نسخ اه شرح غاية لجحاف (٤) ضبط في بعض النسخ بفتح الميم والخاء وضبط في نسخ سيلان بضم الميم وكسر الخاء اه (٥) من أن الامة اذا اختلفت على قولين في مسألة ثبت كونها اجتهادية سائغ لسلك العمل فيها برأيه واذا اتفقوا على احد القولين كان إجماعاً لا يسوغ فيها الاجتهاد فيكون نسخاً للحكم المتقدم وجوابه ما مر من أن الحكم الاول مشروط بعدم ظهور القاطع وبطلانه لبطلان شرطه ليس بنسخ ، وأما أن الاجماع يخص به فلا مانع منه اه شرح الغاية لجحاف (٦) قال الهندى يتبعني أن يكون موضع الخلاف في أنه هل يمكن نسخه بدون نسخ أصله اولاً ، أما نسخه مع نسخ أصله او

الذي ذكره عليه السلام بين نسخ الظني من كتاب وسنة بقاطع منهما وبين نسخه بأجماع أنه يتحقق مع الاول التاريخ فيصح اعتبار النسخ به بخلاف الآخر المفروض من الاجماع نفسه من غير نظر الى مستنده فانه لا يتحقق بينهما تقدم ولا تأخر فيكون معارضة اه من خط السيد العلامة احمد بن الحسن رحمه الله (قوله) لكنهم لا يقولون بذلك ، اذ ليس في القياس قطعية

هل يجوز نسخه (١) بدليل آخر مع بقاء حكم اصله اولا يجوز وفيه (اقوال) اولها
(المنع) (٢) وهو مذهب أئمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من غير فرق بين
كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي والظني وغير ذلك، (و) ثانيا
(الجواز) من غير فرق كذلك ونسب (٣) هذا القول الى ابى العباس ابن سريج (٤)
من الشافعية وغيره وقوله (مطلقا) راجع الى القولين معا كما بيناه، (و) ثالثا الجواز
(في) القياس (الظني) لا القطعي رواه السيد في الفصول المأثورة عن القاضي عبد الجبار
وفي معتمد (٥) أبى الحسين عنه قولان أحدهما المنع مطلقا وثانيهما أنه إن كان معلوم
العلة جاز نسخه قال لان النبي ﷺ لو نص على أن علة تحريم البر هي السكيل وأمرنا
بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الآرز فكما جاز أن يحرم الآرز بنص ثم ينسخه
جاز أن ينسخ عنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه
عليها وهذا ما صار اليه كثير من الحنابلة كآبى الخطاب وغيره، واختاره
الامدي من كون ما علمته منصوصة كالنص ينسخ بما ينسخ به بخلاف المستنبطة فإنه متى
وجد نص بخلافها تبين فساد القياس، (و) رابعا جواز نسخه (في عصره عليه الصلاة
والسلام) لا بعد وفاته ﷺ وهو مذهب الامام يحيى وأبى الحسين البصري والرازي
وإنما يجوز نسخه في عصره ﷺ عند هؤلاء (بأقوى) من نص أو قياس أما بالنص
فكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتبعد الناس بقياس الآرز عليه بامارة
دالة على أن علة التحريم السكيل ثم نص على اباحة بيع الآرز بالآرز متفاضلا، وأما
بالقياس فبأن تكون المسئلة بحالها الا أن الرسول عليه السلام نص على اباحة التفاضل
في بعض المأكولات ونبه على أن علة كونه مأكولا بامارة هي اقوى من الامارة
الدالة على أن علة تحريم البر هي السكيل فيلزم من ذلك (٦) قياس الآرز على ذلك
المأكول، وأما القياس الثابت بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فلا يصح نسخه بنص

نسخ الاصل ففيه الخلاف الآتي اه شرح القية البرماوى (١) نحو أن يقاس الآرز على الستة المنصوصة
في تحريم التفاضل ثم يرد بعد ذلك نص بجوازه فيه اه من شرح جعاف (٢) واختاره القاضي
ونسبه الى الاكثرين لأن من شرط العمل به عدم النص فلا يكون ناسخا لشرطه اه استعداد
المؤزعي (٣) ضبط في نسخة نسب بالتغيير وابن سريج بالجر إتباعا لأبى العباس « فيبحث
أن شاء الله اه من خط مولانا زيد بن محمد رحمه الله تعالى » ما يأتي عن المصنف قريبا في
آخر هذه المسئلة، في بحث النسخ بالقياس يقضى بالاتباع ويقضى بالاتباع اه من خط السيد
العلامة احمد بن اسحق (٤) اسم احمد بن عمر بن سريج قال في طبقات الاسنوى بلغت مؤلفاته
اربعمائة اه (٥) يقضى ما رواه ابو الحسين عنه بخلاف رواية الفصول وكان مراد الشارح
التنبيه على ذلك اه (٦) أى النص على اباحة التفاضل الخ

الدليل الظني (قوله) من كون
علته منصوصة بيان لقوله وهذا
ما صار اليه كثير الخ زاده المؤلف
عليه السلام زيادة توضيح مع
الاستغناء عنه (قوله) وأما القياس
الثابت بعد وفاته صلى الله عليه
وآله وسلم مقابل اما مقدر فيما
سبق كأنه قال اما الثابت في عصره
قبأقوى

تدل على بطلانه من اصله بخلاف
الاجماع فتأمل اه حسن بن يحيى

(قوله) او مساو، اما النسخ بالمساوى ﴿٤٤٦﴾ فيه تأمل وذلك لان الرفع يكون اقوى من المرفوع وقد اشار الى هذا في الجواهر

(قوله) ولان زوال ، لا وجه لا يراد
العاطف لان هذا علة تخص النسخ
بالقياس الاقوى (قوله) بل لزوال
شرطه الخ ، رد هنا ما يأتى من
النقض بالاحاد (قوله) زال شرط
العمل به من أصله ، زيادة من أصله
لا تناسب ما عرفت من ثبوت حكمه
قبل ظهور المعارض وعبارة شرح
المختصر فلا يجب العمل به عند
ظهور معارض راجح سواء قلنا
كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب
واحد قال السعد هذا نفي لما ذكره
ابو الحسين البصرى من ان هذا
انما يتم على القول بان كل مجتهد
مصيب اذ لو كان المصيب واحداً
فقط لم يكن القياس الاول متعبداً
به فلا يكون منسوخاً (قوله) لان
الذى يظهر للمجتهد الخ ، علة لزوال
شرط العمل بالمعارض يعنى ان

المعارض انما كان سبباً في زوال
شرط العمل لكونه معتبراً في
عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فكان شرعياً مؤثراً في زوال العمل

(قوله) فيه تأمل ، شكل عليه
السيد عبدالله الوزير ا هـ وفى
حاشية يقال قدر دفع الشارح عليه
السلام هذا بقوله في آخر التعليل
وكذلك المساوى لتساقطها يعنى
للاكونه ناسخاً ا هـ (قوله)
لا وجه لا يراد العاطف ، وهو
محذوف في كثير من النسخ ا هـ
(قوله) تخص النسخ بالقياس
الاقوى ، شكل عليه السيد عبدالله
الوزير ايضاً ا هـ وفى حاشية بل هو
علة لعدم صحة النسخ بالنص الذى

كتاب او سنة متجدد لتعذر ذلك بعده عليه الصلاة والسلام ولا بنص ظهر بعد الخفا
(١) ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساو ولان زوال القياس ليس للنسخ بل
لزوال شرطه وهو انتفاء معارضة النص والاجماع والقياس الاقوى وكذلك المساوى
لتساقطها واما القياس الاضعف فساقط (و) ذهب ابن الخاجب الى انه يجوز في عصره
﴿٤٤٦﴾ (بقطعي) سواء كان نصاً او قياساً (٢) اذا كان النسخ بالقطعي (مثلته) في القطعية
وهو ان يكون المنسوخ قياساً قطعياً بان تكون جميع مقدماته (٣) قطعية ونسب
الفناري في فصوله هذا القول الى الشافعية واما بعده عليه الصلاة والسلام فلا نسخ
وان ذهب الى هذا القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد
البحث عنه فانه وان كان متعبداً بظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على النسخ
لا يكون نسخاً متجديداً بل تبين انه كان منسوخاً والفرق بين الامرين (٤) غير خفي
(و) ذهب البيضاوى الى انه يجوز نسخ القياس (بالقياس) الاقوى خاصة ، احتج
القائل بالمذهب (الاول) وهو المنع على الاطلاق بان (شرط العمل) بالقياس (عدم)
ظهور (المعارض) سواء كان اقوى او مساوياً فاذا ظهر المعارض زال شرط العمل به
من أصله سواء قيل كل مجتهد مصيب (٥) او قيل المصيب واحد لان الذى يظهر
للمجتهد بعد القياس لا بد ان يكون معتبراً في عصر النبي ﴿٤٤٦﴾ والا لم يكن

(١) يقال اذا تبين كونه متأخراً صح ان يكون ناسخاً (٢) اما نسخه بالنص
فبان يصرح النص بمنع مشاركة الفرع لاصله في حكمه او يصرح برفع حكم اصله
فيرتفع حكم الفرع كما سيأتى واما نسخه بالقياس فلجواز مشابهة الفرع لاصلين قيس
اولا على احدهما ثم ورد حكم الاصل الثانى مخالفاً لحكم الاصل فيتدرج بين اصلين
مقطوع بشابته كل واحد منهما في علة حكمه فيتعارض القياسان فيبطل جواز العمل بالاول
للمعارضة وان ذلك معنى النسخ هذا في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما بعده فقد
انسد طريق النسخ الا ان يكون وجد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجهه القياس
فيتبين انه أى القياس الاول كان منسوخاً بما جهله القياس لكن هذا لا يتمشى في نسخه بقياس
مقطوع به الا على القول بان حكم الفرع يثبت بالنص على حكم الاصل لا بعمل القياس وهو
خلاف ما اختاره المصنف في ما سيأتى انهم الا ان يكون من التحوى فهي من النص لكن
الكلام في النسخ بالقياس المقطوع به وهو غير التحوى بل ان قلنا انه لا قطع بشئ من
القياس بل كله ظني عاد من الطرف الاول ا هـ مختصر وشرح الجلال عليه (٣) يعنى حكم الاصل
والعلة ووجودها في الفرع قطعي والظنون بخلافه ا هـ سعد (٤) وهما النسخ وتبين كونه
منسوخاً في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٥) في الجواهر ما لفظه ، وقوله سواء قلنا كل
مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد إشارة الى دفع ما عسى يتوهم من ان ثبوت حكم القياس حين
العمل بالمنسوخ انما يكون اذا قلنا المصيب واحد لان الحكم حينئذ يكون ثابتاً ويكون الاجتهاد
تابعاً له ، وأما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فلا لان الحكم حينئذ يكون تابعاً للاجتهاد فلا يكون له

بالقياس (قوله) قلنا منقوض بالآحاد الخ ، قد عرفت ان السعد اعترض استدلال المخالف بما نقلناه عنه سابقاً من قوله وفيه نظر لانه لا معنى للرفع سوى حصول العلم بعدم بقاء ذلك الخ فاشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله قلنا منقوض بالآحاد الخ واما صاحب الجواهر فانه اجاب عما ذكره السعد بجواب حاصله الفرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره ولفظ الجواهر العمل بالمظنون انما يكون مشروطاً برجحانه على معارضه اذا كان معارضه ثابتاً وبلغ الى المكاف حين العمل بالمظنون ضرورة اقتضاء رجحان الشيء على معارضه تحقق المعارض والظني من الكتاب والسنة اذا نسخ بظني آخر من احدها لم يكن النسخ منها ثابتاً في حق المكاف حين العمل بالمنسوخ منها لوجوب تراخي النسخ عن المنسوخ بحسب النزول واذا لم يكن متحققاً حين العمل بالمنسوخ الظني منها لم يكن العمل بالمنسوخ الظني منها مشروطاً برجحانه عليه بل يكون العمل به واجباً مطلقاً فلا يصدق حينئذ تبين زوال شرط العمل به وهو رجحانه لأن زوال شرط العمل به يقتضي سابقة الاشتراط وقد عرفت أنه لا يشترط فيه بخلاف ﴿٢٤٧﴾ القياس الظني ان نسخ ظنيّاً فان

حكمة متحقق عند العمل بمعارضه لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له فيكون العمل بالمنسوخ مشروطاً برجحانه وعدم ظهور معارضه فاذا ظهر المعارض انقضى شرط العمل به فيكون انتفاؤه انتفاء شرطه لا بطريق شرعي انتهى وقد أشار المؤلف عليه السلام الى رد ما ذكره لأنه لا فرق بين النسخ بالقياس والنسخ بغيره في تراخي النسخ عن المنسوخ بقوله قلنا الخ وأيضاً مقتضى كلام الجواهر ان المعارض اذا لم يوجد في نفس الامر وقت العمل بالظني لم يصح اشتراط عدم وجود المعارض في العمل بذلك الظني وليس كذلك لصحة هذا الاشتراط من غير توقف على ذلك فقول المؤلف عليه السلام ناسخ الآحاد مترسخ أي بحسب النزول وقوله فلا يكون أي حكم النسخ ثابتاً في حق المكاف لتراخيه

شرعياً (١) قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بالآحاد) (٢) لأن شرط العمل به عدم ظهور معارض راجح أو مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح ، فان قيل ناسخ الآحاد مترسخ فلا يكون ثابتاً في حق المكاف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطاً فلا يصدق اذا وجد النسخ أنه زال شرط العمل به لأن زوال الشيء

ثبوت قبل الاجتهاد وهذا الفرق مندفع لأن المصيب ان كان واحداً فظاهر أن الحكم حينئذ يكون ثابتاً وان كان كل مجتهد مصيباً كان مأخذ اجتهاده ثابتاً عند العمل بالظني المعارض له ونزول مأخذ الاجتهاد بمثابة نزول حكمه فيكون العمل بالظني مشروطاً بعدم ظهور معارضه وهو القياس والاجتهاد اهـ (١) فيكون مبطلا للقياس من اصله لا مبيناً لانتهاء العمل به اهـ شرح غاية لجفاف (٢) نقضاً إجمالياً ، تقرره أنه لو صح ما ذكره من الدليل لم يجز ان يكون الدليل الظني من الكتاب والسنة ناسخاً ولا منسوخاً حكمه لجريان الدليل المذكور فيه بعينه اهـ جواهر (*) في شرح ابن جفاف قلنا هذا الدليل منقوض بغير الآحاد فان شرط العمل به عدم ظهور معارض او مساو وكان يلزم ان لا يجوز نسخ الآحاد وأنه جائز اتفاقاً فلو صح الدليل لما جرى فيه وقد يفرق بينهما بأن شرط العمل بالقياس عدم وجود النص في الجملة فاذا ظهر بطل القياس من أصله فيكون التمسك بالقياس قبل ظهور النص متمسك بغير دليل لأن معاذاً قدمه وشرط العمل بالآحاد عدم ظهور راجح او مساو ، فاذا ظهر احدها كان مبيناً لانتهاء العمل بالمرجوح لا مبطلا له من أصله فان التمسك بالمرجوح قبل ظهور الراجح متمسك بدليل معتبر شرعاً والتمسك بالقياس مع وجود النص في الجملة متمسك بغير دليل شرعي كالتمسك أحد بأجماع الصحابة ثم ظهر مخالفة بعضهم وسواء كان الذي ظهر نصاً او قياساً لأن أصل القياس المتأخر هو النص وانه دال على عدم اعتبار العلة الجامعة في القياس الاول فيكون العمل به باطلا من أصله

(قوله) فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطاً ، هذا كما ذكره في الجواهر من توقف الاشتراط على وجوده وفيه ما عرفت (قوله) لأن زوال الشيء ، وهو اشتراط عدم المعارض يقتضي سابقته أي الشيء وهو شرط العمل والقرض أنه ليس سابق لعدم وجود المعارض حال

ظهر بعد الخفاء وما بعده فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) لا بطريق شرعي ، تمام كلام الجواهر مترسخ والحاصل ان النسخ يجب ان يكون بطريق شرعي مترسخ ونسخ القياس الظني والنسخ به ليس كذلك فلا يكون ناسخاً ولا منسوخاً اهـ (قوله) وقد اشار المؤلف الى رد ما ذكره ، والظاهر صحة كلام الجواهر اذ التراخي غير متحقق لجواز ان يكون النسخ غير متحقق في القياس لجواز ان يكون النسخ كاشفاً عن الخطأ في القياس مبيناً ان حكم الاصل لا يتعدى الى الفرع والله اعلم احسن بن يحيى الكبيسي عن خط العلامة ادين محمد السياغي رحمه الله (قوله) لم يصح اشتراط عدم وجود الخ ، ليس الكلام في اشتراط عدم وجود المعارض بل

أعمل بالظني واشترط عدمه موقوف ﴿٤٤٨﴾ على وجوده (قوله) يجب تراخيه عن أصله، أي أصل القياس المنسوخ كتجريم الحر مثلاً

(قوله) يستلزم تراخيه عن حكمه ،
أي حكم القياس كتجريم النبيذ مثلاً
(قوله) للاتفاق على أنه ، أي القياس
مظهر للحكم أي حكم القياس وهو
تجريم النبيذ (قوله) لا مثبت له ،
أي لحكم القياس لأنه ثابت حال
ثبوت حكم الأصل وعلته والمجتهد
إنما يظهره بجهاده (قوله) فيكون ناهي
أي خبر الواحد والقياس سواء
في تراخي ناسخهما لما عرفت
(قوله) احتج الآخرون ، وهم
القائلون بالجواز مطلقاً الأولى أن
يقال وهم القائلون بالجواز أما على
الاطلاق أو التفصيل ليستقيم قوله
كغيره نأنهم نأهم الخ لأن قوله
كغيره حجة لجميع المجوزين وأما
المفصلون فهم يختصون بأدلة المنع
التي أشار إليها بقوله نأنهم
والقطعيان الخ نأنهم وارتفع
النسخ الخ فيكون قوله والقطعيان
عطف على مقدر أي نأنهم كغيره
والقطعيان الخ وكذا قوله نأنهم
وارتفع النسخ أي نأنهم كغيره
وارتفع النسخ وقس باقيا وأما على
ما ذكره المؤلف عليه السلام في
الشرح من قبيل الجواز بقوله
مطلقاً فليس المانع عن نسخ القطعي
نأن المجوزين مطلقاً والمفصلين
وقد يوجه الكلام بأن المانع نأن
باعتبار مجموع قيد الإطلاق
والتفصيل فيكون قوله كغيره
أول المجموع من حيث هو مجموع
وهذا المانع نأن المجموع من حيث
هو مجموع وقس باقيا (قوله) ما
تقدم، وهو أنه كغيره (قوله) لمقام

يقتضي سابقته (١) ، قلنا وناسخ القياس يجب تراخيه عن أصله وتراخيه عن أصله
يستلزم تراخيه عن حكمه للاتفاق على أنه مظهر للحكم لا مثبت له فيكون نأن سواء (٢)
احتج (الآخرون) وهم القائلون بالجواز مطلقاً والمفصلون أما المجوزون على الإطلاق
فلهم مقام واحد ودليله أن القياس في جواز نسخ حكمه (كغيره) (٣) من الأدلة
الشرعية في ذلك فيجوز نسخه بأقوى منه وبمثله إذا عرف تقدم أصله على نسخه
بوجه من الوجوه السابقة (٤) وأما المفصلون فلكل منهم مقامان أحدهما مقام الجواز
ودليله ما سبق ونأنهما مقام المنع وقد أشار إلى متمسك كل منهم فيما منه فقال
(نأنهم) (٥) والقطعيان (٦) لا ينعارضان والظني ساقط) يعني أن نأن الآخرون
يجوز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره ، حجته في جواز ما يجوز فيه ما تقدم
وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي أنه لا يجوز أن يكون ناسخه قطعياً لأن
القطعيين لا ينعارضان ولا ظنياً لأن الظني مع القطع ساقط والأحكام إنما تثبت بـ
(قلنا) نأنا أنه ينسخ بالقطعي ، قولكم القطعيان لا ينعارضان ، قلنا مسلم ولكن
(لا تعارض مع التاريخ) الذي لا يعرف النسخ إلا بالتمارض بين الشيتين إنما يتحقق
مع اتحاد الوقت فإذا كان النسخ وارداً عن الشارع بعد إمكان العمل بالفرع المنسوخ
تعدد الوقت فالتنقض (٧) ، احتج (نأنهم) أي نأن الآخرون وهو القائل
بجوازه (٧) في عصره عليه الصلاة والسلام بنص أوقياس أقوى والمنع من بعده لمقام
المنع بقوله (ارتفع) (٩) النسخ بارتفاع الوحي فلا يصح نسخه بكتاب أو سنة متجددين
فلا يتصور نسخ القياس لأبض ولا قياس لأن النسخ بيان انتهاء العمل بالأول صحيحاً وهذا
دال على أن العمل بالأول كان باطلاً وليس من النسخ في شيء ولا كذلك الأحاد والله أعلم
(١) ولا سابقة مع التراخي اه (٢) في تراخي ناسخها لأنك قد عرفت أنه يجب تراخي
الناسخ عن أصل القياس وتراخيه عن أصله يستلزم تراخيه عن حكم القياس اه (٣) يعني لعدم
الفارق وما علم التأخر من الخصوصيات لا يصح فارقاً وجوابه أن الفارق ما ذكره المانع فلم
يحتج إلى ذكره ذكر هذا السيد عبد الرحمن في شرحه وظاهر كلام الشارح رحمه الله أنه لم
يرد هذا القول وأنه مختار له والله أعلم ولو قيل في وجه الفرق النسخ إنما هو من أحكام أدلة
الكتاب والسنة وليس القياس من ذلك ولا يمكن أن يقال النسخ باعتبار أصله وهو منها
لأن الكلام مبني على أن القياس منسوخ دون أصله لكان قولاً اه (٤) في طرق النسخ في
قوله ويعرف يعلم تأخره الخ (٥) هذه الإضافة في مثله لا تجوز لأن اسم الفاعل العددي ، أما
بمعنى المصير فيضاف إلى ما تحت أصله أو بمعنى أحدها فيضاف إلى مرتبته وبالاتياري لا يجوز
نأن أربعة أو خمسة كذا ذلك مقرر في موضعه والله أعلم اه طبري في الرضى جواز إضافته إلى ما فوقه
فليبحث عنه اه حبشي (٦) عطف على مقدر تقديره كغيره والقطعيان الخ (٧) أي التمارض اه
(٨) وهو الإمام يحيى ومن معه اه (٩) وارتفع نسخه ، عطف قوله وارتفع على مقدر أي قالوا كغيره

في رجحان الشيء على معارضه وهو متوقف على وجوده ضرورة فتأمل اه ج عن خط شخصه

ولا يغيرها كما سبق (قلنا) إرتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم ولكنه (غير مفيد) (١) للاتفاق على أن القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالقائلون بالجواز على الإطلاق لا يقولون بأن الحكم المستفاد من القياس الواقع بعده ﷺ إنما ثبت به واستقر إلى ظهور النسخ له حتى يلزم وقوع النسخ بعد إرتفاع التنزيل وإنما يحكمون بأن ثبوتهم مقارن لثبوت حكم أصله ، فتحريم بيع الأرض متفاضلاً مقارن لتحريم بيع البر متفاضلاً سواء وقع في ذلك الوقت تركيب قياس أو لا وإذا ورد بعد ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الآر كان نسخاً لقياسه على البر فإذا قاسه قانس في سائر الأعصار على البر لعدم إطلاعه على النسخ فعمل بالتحريم ثم اطلع من بعده على النسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد خفائها ولم تكن من النسخ بعده ﷺ في شيء ، هذا مع عرفان تأخر النسخ عن أصل المنسوخ والافان كان معارض القياس نصاً أو قياساً راجحاً حملناه على أنه قرينة عدم التعبد (٢) بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ ، (٣) إحتج (رابعهم) يعني رابع الآخرين وهو القائل بجوازه في عصره ﷺ إذا كان النسخ قطعياً لقياس قطعي والمنع في الظني مطلقاً (٤) والقطعي بعده ﷺ لمقام المنع (كهذا وكالمنع) مطلقاً يعني أن حجته على إمتناع نسخ القطعي بعده ﷺ كحجة نالهم وهو إرتفاع النسخ بارتفاع الوحي وحجته على إمتناع نسخ القياس الظني في وارتفع النسخ فاعرف ذلك وقس عليه سائر ما يأتي اه والله اعلم (١) في شرح الغاية لجحاف قلنا أما الشق الاول فسلم لكنه غير مفيد للمطوب من أن النسخ لا يكون الا قبل وفاته عليه السلام ، بيانه أن النسخ لا يثبت حكمه قبل بلوغه إلى المكلفين ولا يلزم من كون النسخ لا يكون الا بالوحي بلوغه إلى المكلفين قبل وفاته عليه السلام لم لا يجوز أن لا يبلغ إلى البعض منهم الا بعد وفاته عليه السلام فلا يثبت حكمه عليهم الا في ذلك الوقت فيثبت النسخ به بعد وفاته عليه السلام ولا يعني بالنسخ الا هذا اه (٢) كثيراً ما يطلق العلماء التعبد ومعنى ذلك الحكم الذي لا تظهر له حكمة بالنسبة اليها مع أنها تهزم أنه لا بد له من حكمة وذلك لأنها استقرنا عادة الله فوجدناه جالباً للمصالح تاركاً للمفاسد ولهذا قال ابن عباس اذا سمعت نداء الله فهو إما يدعوك لخير او يصرفك عن شر كما يجاب الزكاة والتفقات لسد الخلات واروش الجنائيات جبراً للثقات وتحريم الزنا والسكر والسرقه والقذف صوتاً للنفوس والانساب والعقول والاموال والاعراض عن المفسدات ونضرب لك فيما اشرنا اليه مثالا في الخارج اذا ارأينا ملكاً عادته يكرم العلماء ويهين الجهال ثم اكرم شخصاً غلب على ظننا أنه عالم بالله تعالى اذا شرع حكماً حكماً أنه شرعه لحكمة ثم ان ظهرت لنا فنقول أنه معقول المعنى وان لم تظهر فنقول أنه تعبد والله اعلم اه شرح خليل على مختصر ابن الحاجب (٣) على قول من يحمل العام على الخاص مطلقاً لاعلى رأى من لا يحمله عليه عند تقدم أحدهما وقتاً يسع العمل أو يجهل التاريخ والله اعلم اه (*) اذا كان هذا قيداً لمجذاه استقام وان كان قيداً للمشبه به قيل لا نسلم الحمل بل يحكم بالنسخ مع معرفة التاريخ كنسخ الأحادي بأقوى منه اه الظاهر أنه لا بد من جهل التاريخ فيهما وقد أجاب به مؤلف الكتاب وقت متماعه (٤) في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وبعده اه

المانع ، متعلق بأحتج نالهم (قوله) والا ، اي وان لم يعلم التأخر (قوله) لمقام المنع ، متعلق بأحتج ولو قال لمقام الجواز ولمقام المنع كهذا اي الثالث لكان اشمل وحجة الثالث على مقام الجواز والمنع هو قوله وارتفع النسخ اي كغيره وارتفع النسخ ﴿فائدة﴾ اعلم انه وجد بخط المؤلف عليه السلام نقل يدل على انه يختار ان القياس كغيره ينسخ وينسخ به وهو مقتضى جوابه عن الاقوال واقط المنقول والا قرب والله اعلم ان القياس كغيره من الأدلة في جواز نسخه والنسخ به لكنه لا يعلم كونه نسخاً او منسوخاً الا بالتاريخ بين أصله ونسخه او أصله ونسخه لانا نعلم انا حين تعبدنا بتحريم الحر لاسكاره متعبدون بتحريم النبيذ وان لم يقع تركيب قياس فاذا ورد بعد ذلك بترخ ما يدل على جواز النبيذ كان نسخاً للقياس قطعاً واما اذا ظهر ما يدل على الجواز من غير تاريخ فان كان نصاً او قياساً راجحاً حملناه على قرينة عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ ومثل هذا يكون في الخبرين الأحاديين اذا جهل تاريخهما فانما نحمل الراجح على أنه نسخ للمرجوح من أول الامر والا لزم جواز النسخ بعده صلى الله عليه وآله وسلم فيلزم جوازه في الاجماع وتندفع ادلة منعه

(قوله) فانما نحمل ، في بعض

حياته وبعده عليه السلام كحجة المانعين مطلقاً والجواب كالجواب ، إحتج (خامسهم) وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره بما سبق من أن الحكم المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز نسخها (و) لكنه اذا كان النسخ له (غير القياس) فانه (يزيله) من أصله لان ذلك الغير إما نص وإما اجماع ومن شرط صحة القياس أن لا يخالف نصاً ولا اجماعاً فاذا وجد نص أو انه قد اجماع على خلافه زال لزوال شرطه وزوال الشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً (وغير) القياس (الاقوى) اما مساو أو مرجوح والكل (ساقط) اما المساوي فلا متنازع الترجيح من دون مرجح وسقوط الاول لزوال شرطه لا للنسخ لان من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض كما سبق ، وأما المرجوح فلا يستلزم النسخ به تقديم المرجوح على الراجح (قلنا) يجوز نسخه بالنص و (لا إزالة مع التاريخ) المفيد لتأخير النص النسخ عن اصل القياس مدة تسمح بالعمل بالقياس المنسوخ كما سبق قريباً ولو كان النص يزيل القياس من أصله على الاطلاق لوجب أن يزيله من أصله القياس الاقوى لان من شرط صحة القياس أن لا يخالف قياساً (١) أقوى أيضاً (و) اختلف (في نسخه) (يعني في نسخ القياس) لغيره (على أقوال) ، أولها (المنع) (٢) وثانيها (الجواز مطلقاً) أما منع النسخ به مطلقاً فهو قول الامامين ابى طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب عن عامة الفقهاء والمتكلمين فلا ينسخ نصاً ولا قياساً أما النص فلا جاع الصحابة على رفض القياس عند وجوده وأما القياس فلان تقدمه بتقدم أصله قرينة تخصيص علة الاخر كما في بناء العام على الخاص ان لم يكن مرجوحاً والا تبين زوال شرط العمل به كما تقدم وأما الجواز مطلقاً فهو مذهب أبى العباس بن سريج من الشافعية فاذا رجح قياس متأخر لتأخر شرعية حكم أصله على خبر الواحد مثلاً بوجه من وجوه الترجيح أو سوي بينهما وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتأخر الدال على عليه العلة مع حكم الاصل لا دلي حكم الاصل فقط لان

(١) هذا في نسخ القياس بغيره وأما نسخه لغيره كما لو ثبت بنص ان الاعتكاف مفتقر الى النية أو بقياس كان يقال الاعتكاف عبادة فيفتقر الى النية كسائر العبادات ثم ثبت بعد ذلك النص أن الوقوف برفة لا يفتقر الى النية فيقال الاعتكاف عليه ويقال ثبت في مكان مخصوص فلا يفتقر الى النية كالوقوف برفة فهل يصح ذلك ويكون هذا القياس نسخاً للنص أو القياس المتقدم أم لا فيه خمسة أقوال أولها مختار أثبتنا عليهم السلام والجمهور المنع اه شرح غاية لجفاف (٢) وهو مختار أثبتنا عليهم السلام والجمهور أما اذا كان المنسوخ نصاً فلان القياس لا يقوى لمعارضته فكيف بنسخه ولأن مما إذا أخره وأقره صلى الله عليه وآله وسلم وانه صريح في عدم اعتبار القياس مع وجود النص فكيف يتصور نسخه به وأما اذا كان التقدم قياساً فشرطه

(قوله) ان لم يكن ، اي الآخر كمرأته المعجزة (قوله) والا ، اي والا لم يكن مرجوحاً بل كان راجحاً أو مساوياً (قوله) على خبر الواحد ، متعلق برجح ومثاله ان يقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيع الأرض بالأرض متفاضلاً خلال ثم يرد تحريم التفاضل في البر لكونه مكيفاً بقياس عليه الأرض وينسخ الخبر الدال على التحليل في الأرض اذا رجح بوجه من وجوه الترجيح أو سوي بينهما كما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) أو سوي ، عطف على رجح وفي النسخ بالمساوي ما عرفت

هو امر الغاية لا ، وبأثبتها يستقيم الكلام اه (قوله) بل كان راجحاً ، صوابه بل كان مرجوحاً وهو مراد المصنف على ما دل عليه كلام المحشي في قوله والام لم يكن الخ اذ دخول نفي على نفي اثبات اه (قوله) أو مساوياً ، ينظر في هذا اه ح ن

النص الدال على حكم الاصل قد تكون علتة مستنبطة فيكون النص على الحكم المدعى نسخه معارضاً لها فلا يصح اللاحق فلا نسخ (و) ثالثاً الجواز (في الجلي) فيجوز أن ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الأدلة بخلاف الخفي لضعفه قال الدواري وهو قياس المعنى دون قياس الشبه وجعله قولاً لابن سريج والقول الآخر مع القائلين بالجواز مطلقاً حكاه الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الانطاقي (و) رابعاً الجواز في (القطعي لمثله) فيجوز أن ينسخ القياس القطعي قطعياً مثله سواء كان نصاً أو قياساً وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه بشرط أن يكون في زمنه عليه السلام اما ما وجد بعد زمنه عليه السلام فلا يكون نسخاً لانتفاء النسخ حينئذ ، قلنا يتبين به أن مخالفته كانت منسوخاً (و) خامساً الجواز في (الجلي للخفي) وهو مذهب القاضي البيضاوي كما تقدم (١) وفي المسئلة مذاهب آخر منها أنه لا يجوز أن ينسخ القياس الا قياساً مثله نقله البرماوي عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه وظاهره عدم التفرقة بين راجحية النسخ ومساواته للمنسوخ فيكون قولاً مغايراً لما اختاره البيضاوي ومنها ما حكاه أبو الحسين القطان وغيره عن أبي القاسم الانطاقي أن القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن والمستنبط من السنة ينسخ به السنة ومنها جواز النسخ به ان كانت علتة منصوصة لا غير وهو اختيار الباجي والامدي وغيرهما ،

مسئلة

فيما يتعلق بنسخ الفحوى (٢) وهو مفهوم الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه مع أصله واختلف العلماء (في نسخ كل من الفحوى (٣) والاصل) وهو ماله مفهوم (دون الاخر) فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وابقاء تحريم التأفيف وعكسه (٤) أو لا يجوز بشيء من ذلك أو يجوز بعض ويمتنع بعض فيه اقوال ، أولها (المنع) مطلقاً فلا تنسخ الفحوى دون أصلها ولا الاصل دون فحواه اللهم الا أن يكون بقاء الفحوى بدليل آخر غير

عدم ظهور الاقوى وزوال الشروط لزوال شرطه ليس بنسخ فلا يتصور نسخ القياس لغيره مطلقاً اه من شرح الغاية للسيد عبد الرحمن بن محمد جفاف (١) الذي تقدم النسخ بالاقوى وهو اعم مطلقاً من الجلي اه (٢) اطلق الفحوى هنا على الاولى والمساوى وفيما سبق على الاولى فقط واما المساوى فغير عنه فيما سبق بالحقن اه حبشى يقال اطلاق الفحوى عليهما على رأى كثير كما سبق اه (٣) قال البرماوي في شرح الفقيه مالم يقطعه سبق في طريق دلالة أى مفهوم الموافقة اربعة مذاهب احدها انه بطريق المفهوم وهو المراد هنا في نسخ ، والنسخ به لا على قول أنه بالقياس لأن ذلك داخل في قاعدة النسخ للقياس وبه وقد سبق ولا على أن دلالة مجازية بقرينة ولا على أنه نقل اللفظ لها عرفاً اه المراد نقله (٤) في نسخة ، وعكسه لا يجوز شيء من ذلك وظن لي بأو قبل قوله لا يجوز وكذا ظن به أيضاً سيلان كما صدر هنا اه

(قوله) النص على الحكم ، وهو تحليل بيع الارز (قوله) معارضاً لها ، اي العلة المستنبطة من تحريم التفاضل في البر (قوله) فلا نسخ ، اي القياس الذي علتة مستنبطة

(قوله) فلا نسخ اي للقياس ، اي بالقياس الذي علتة مستنبطة لان الكلام فيه اه ح ن

المسوخ فانه جائز بلا خلاف وهذا مذهب أبي الحسين البصري والاكثرين (و) ثانيهما (الجواز مطلقاً) فينسخ كل من الفحوى والاصل ويبقى الآخر وهذا مروى عن القاضي عبد الجبار واختاره عبد الوهاب (١) في جمعه (و) ثالثها الجواز (في الاصل) يعني يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى دون العكس فلا يجوز وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره (و) رابعها الجواز (فيه) أي في الاصل خاصة (في الأولى والا ففهما) يعني أنه يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الاصل اذا كانت الفحوى في معنى (٢) الأولى وان لم تكن الفحوى أولى بل كانت مساوية (٣) جاز النسخ في كل واحد من الاصل والفحوى مع بقاء الآخر وهذا مذهب الامام يحيى ابن حمزة والشيخ احمد الرصاص (٤) (و) خامسها الجواز (في الفحوى) مع بقاء الاصل لا الاصل مع بقاء الفحوى الا بدليل آخر وهذا اختيار الفقيه عبد الله بن زيد المذحجي (٥) رحمه الله تعالى إحتج (الأول) وهو القائل بالمتع فيها بأن تحريم الضرب لازم لتحريم التأفيف والا لم يعلم منه وتحريم التأفيف متبوع لتحريم الضرب وقد تقرر أن (نفي اللازم والمتبوع يستلزم نفي اللازم والتابع) والا لزم أن يوجد اللازم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع وأنه يرفع حقيقة الزوم والتبعية فاذا ارتفع اللازم ارتفع المتبوع والا لم يكن ملزوماً واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه والا لم يكن تابعاً، (قلنا) دلالة المنطوق على المفهوم بالانتماء والمعتبر في الدلالة الانتماء

(قوله) بل كانت مساوية، كوجوب ثبات الواحد للآخرين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمائة فيجوز ان ينسخ مفهوم الآية وهو ثبات الواحد للآخرين اذ لا تنافي بين المنطوق والمفهوم (قوله) فاذا ارتفع اللازم، وهو تحريم الضرب ارتفع الملزوم وهو تحريم التأفيف وقوله واذا ارتفع المتبوع وهو تحريم التأفيف ارتفع تابعه وهو تحريم الضرب

(قوله) كوجوب ثبات الواحد للآخر، فانه يجوز حينئذ نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل لعدم الاولوية في الفرع فلا لزوم لجواز ان يكون للجمع تأثير واحوال تخصه ليست في المفرد فيجوز رفع كل منهما دون الآخر وقد يقال الفهم فرع للزوم فاذا لم يستلزم ثبات المائة للمائة ثبات الواحد للآخرين لم يفهم منه فلا ثبت حكمه فلا يصح رفعه اه من شرح جفاف

(١) قال البرمائي في شرح القية أن ورد النسخ على الفحوى مع التعرض لبقاء الاصل كالمال قال رفعت تحريم كل إبداء غير التأفيف جاز ذلك على الاصح عند اكثر المتكلمين والنع منقول عن اكثر الفقهاء قيل ولعل مأخذه ان دلالة لفظية اوقياسية وان ورد النسخ على الاصل مع إبقاء الفحوى نحو رفعت عنك تحريم التأفيف دون بقية انواع الإبداء جاز أيضاً لأنه لا يلزم من إثبات الحقيقت اثبات الشديد وقيل يتمتع لأن الفرع يتبع الاصل فاذا رفع الاصل كيف يبقى الفرع ويجتمع في المسئلتين ثلاثة اقوال ثالثها التفصيل وان كان النسخ للفحوى من غير تعرض لبقاء الاصل ارفعه وعكسه، فهما المسئلتان اللتان تعرض لهما ابن الحاجب والبيضاوي اه بأكثر اللفظ (٢) كتحریم الضرب المفهوم من تحريم التأفيف ونحوه لأن الفحوى لازمة للاصل وارتفاع اللازم بدون الملزوم محال وارتفاع الملزوم بدون اللازم لا يتمتع اه شرح غاية لجفاف على الرابع وهو وفيه وفي الأولى اه (٣) كتحریم احراق مال اليتيم قياساً على اكله الثابت بقوله تعالى، ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً اه (٤) في نسخة الحسن اه (٥) مذبح مفعول ذكره في اتماموس في باب الدال المعجمة وفي شمس العلوم في المهملة اه (*) وحكاها في شرح الجمع عن ابن برهان وحجة هذا القول أما على جواز نسخ الفحوى دون الاصل فاذا ذكره المجوزون من أنها تابعة وارتفاع التابع مع بقاء المتبوع لا يتمتع وأما على امتناع نسخ الاصل دونها فلما ذكره المانع من أنه متبوع وارتفاعه مع بقاء تابعه يخرج به عن كونه متبوعاً والتابع تابعاً اه من شرح السيد عبد الرحمن جفاف

متعارف علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم في الجملة (١) فهو اذا (لزوم في الجملة فلا يمتنع الانفكاك) بين اللازم والملزوم حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم (سلمنا (٢) فعند الاطلاق) يعني لو سلم أن الملزوم هنا بمعنى امتناع الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزماً للاستخفاف الا أنه اذا صرح بنفيه لم يستلزمه (٣) وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحاً بانتفائه فلا يكون لازماً (والتبعية في الدلالة وهي باقية) يعني أن دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمهما تابعاً لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا أن الضرب إنما كان حراماً لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراماً فالمرتفع هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع، واحتج (الثاني) وهو القائل بالجوان فيها بأن إفادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان (متغايران (٤) ولا لزوم بينهما (حكماً) بمعنى امتناع الانفكاك بينهما وغاية ما بينهما اللزوم في الجملة وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة فجاز رفع كل واحد منهما بدون الآخر، واجيب بأنه لو لم يكن بين الاصل

(١) فالنقل الذهن من تحريم التأفيف الى تحريم الضرب في الجملة وذلك لا يوجب التلازم بين الحكمين فالانفكاك بينهما حائزاه شرح ابن جعاف (٢) ان ذلك يوجب التلازم بين الحكمين، فانما يكون ذلك عند الاطلاق كأن يقول لا تفلأف ويطلق لا عند التقييد بالتخصيص على خلاف المفهوم كان يقول لا تفلأف واضربه فلا ملازمة حينئذ بين الحكمين فيجوز نسخ كل منهما دون الآخر وأما ان الاصل متبوع والفحوى تابعة فلا يمكن رفعه من دونها، فالتبعية انما هي في الدلالة بمعنى ان دلالة لا تفلأف على تحريم الضرب تابعة لدلالته على تحريم التأفيف والدلالة باقية لم تنسخ والذي نسخ هو الحكم المدلول عليه ببقاء دلالة، وعلى الذين يطبقون فدية طعام مساكين على التخفيف المنسوخ بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فالذي نسخ لم يتبع والذي تبع لم ينسخ اه من شرح جعاف رحمه الله على الغاية (٣) ومثال هذا حد التائب فانه يحسد ولا يجوز الاستخفاف به وكذا امر الامام رجلا بقتل آخر ولم يعلم المأمور استحقاقه الا هانة فانه يجب الامتثال ولا يجوز الاستخفاف والاهانة ولا التشنفي كما ذلك ظاهر اه (٤) قال ابن جعاف في شرحه للغاية في مسألة نسخ كل من الفحوى والاصل دون الآخر بعد استكمال التكلم على الاحتجاج الثاني القائل بجواز نسخ كل منهما دون الآخر بأنهما حكمان متغايران مالم يظهرا أن ظاهر كلام السبكي في جمعه الفرق بين نسخ احدهما دون الآخر وبين استلزام نسخ احدهما لنسخ الآخر وجعل المخالف في الاول دون المخالف في الثاني، قال في شرحه ولعل الفرق أن الشارع في الاول مع نسخة لاحدهما نص على بقاء الآخر واطلق في الثاني اه وفيه نظر لأن بقاء احدهما بدليل غير المنسوخ مما لا يتطرق اليه خلاف اذ لا يلزم منه محال فلو فرض نسخة لتحريم الضرب مع نصه على بقاء تحريم التأفيف جاز ذلك اتفاقاً لأن تحريم التأفيف حكم مبتدأ لا تعلق له حينئذ بتحريم الضرب ولا بجوازه اذ هو اجنبي غير مغاير له كما لو اجاز الضرب وحرم السب وانما يتصور الخلاف مع الاطلاق فليتم اه

(قوله) لزوم في الجملة وقوله كما اذا قيل اقله ولا تستخف به سيأتي الكلام على هذا (قوله) ولولا حرمة التأفيف الخ، عطف على ان الضرب فينسخ حكم النفس عليهما جميعاً (قوله) فالتبوع، وهو الدلالة (قوله) والمرتفع، وهو الحكم (قوله) واجيب، هذا الجواب لصاحب الجواهر على اعتراض السعد بان المراد الزوم في الجملة

وخواه الا للزوم في الجملة للزم أن لا يكون الحكم ثابتاً فيها بطريق الاولوية لكن الاولوية مشترطة عند البعض واشترطها يوجب للزوم الكلي بينهما ، ورد بأنه لو كان للزوم بينهما كلياً لما جاز التنصيص بخلاف لكنه جائز قطعاً كما سبق ، ودفع بأن مثل قوله تعالى « فلا تقل لها أف » إن قيل في مقام إيجاب التعظيم امتنع التنصيص بنقيض المفهوم والالزم التناقض وان لم يقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التنصيص بالنقيض ، ورد بأنه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره في آخر كما تقدم في نسخ القياس فلا يلزم من قول مثل ولا تقل لها أف في مقام التعظيم أن يستمر اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم لجواز أن يعتبر في وقت آخر لتحریم التأنيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينة لذلك ، وأما حجج المذاهب الأخر فدارها على هاتين الحجتين فلا تطول بتفصيلها (١) وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به أما نسخه فيجوز سواء نسخ معه أصله أو لم ينسخ ، وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم أن قوله ﷺ الماء من الماء منسوخ بقوله ﷺ إذا التقى المختانان فقد وجب الغسل مع أن الأصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال (٢) ، وأما نسخ الأصل (٣) بدون مفهوم المخالفة فذكر بعضهم فيه احتمالين قال وأظهرهما عدم الجواز لأنه إنما يدل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه (٤) واختار السيد إبراهيم في

(قوله) عند البعض ، وهو ابن الحساج فإنه اشترط في مفهوم الموافقة الاولوية اذ المساوي والادنى قياس عنده (قوله) الزوم الكلي ، يعني عدم الانفكاك (قوله) لكنه ، أي التنصيص بخلاف جائز قطعاً كما سبق فيما إذا قيل اقتله ولا تستخف به (قوله) ودفع ، هذا الدفع لصاحب الجواهر (قوله) ورد ، أي هذا الدفع ، هذا الرد من المؤلف عليه السلام لم يذكره أهل الحواشي لكن إنما منع ابن الحساج مع بقاء الاولوية والتعظيم ومع انتفاءها انتفى مفهوم الأولى فلا مانع (قوله) الماء من الماء منسوخ ، في العبارة تسامح اذ النسخ لمفهوم قوله الماء من الماء ولعل عبارة المؤلف عليه السلام بتقدير حذف مضاف أي مفهوم الماء من الماء فإن مفهومه لا من غيره وقد نسخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم إذا التقى المختانان الخ

(قوله) ومع انتفاءها الخ ، يحقق المراد من هذا أنه حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله

(١) أما حجة الثالث على امتناع نسخ الفحوى دون الأصل فما ذكر المانع من أنها لازمة للأصل وارتفاع اللازم بدون للزوم محال وعلى جواز نسخ الأصل دونها ما ذكره المجوزون من أنها حكاية متسايران ولا يلزم من رفع الزوم رفع السلازم ، وأما حجة الرابع أما الفحوى فلا يجوز نسخها من دون أصلها إذا كانت في معنى الأولى كتحریم الضرب المفهوم من تحریم التأنيف ونحوه لأن الفحوى لازمة للأصل وارتفاع اللازم بدون للزوم محال وارتفاع الزوم بدون اللازم لا يمتنع بخلاف ما إذا لم يكن في معنى الأولى كوجوب ثبات الواحد للآخرين المفهوم من وجوب ثبات المائة للمائة فإنه حينئذ يجوز إلى آخر ما سبق في الحاشية التي على سيلان قريباً من شرح جفاف على الغاية بزيادة يسيرة وحجة المذهب الخامس قد تقدمت في الحاشية قريباً وبما خرناه من الحواشي في هذه المسئلة كان استيفاء حجة كل مذهب تفصيلاً كما ترى (٢) وإنما نسخ مفهومه وهو أنه لا غسل مع عدم الانزال (٣) كما لو قال في الغنم السائمة زكاة فيفهم منه أن لا شيء في المعلوفة ثم يقول لازكاة في الغنم السائمة فهل يبقى الزمى الشرعي في المعلوفة مع نسخ أصله أو يرجع إلى حكم البراءة الأصلية وليس المراد حصول الحكم الثبوت في المعلوفة فيثبت فيها الزكاة بمفهوم التناسخ بل المراد ارتفاع المفهوم من المنسوخ بارتفاعه فيعود إلى ما كان عليه ، ذكر في شرح الجمع احتمالين للصفي الهندي قال وأظهرها الخ اه شرح غاية لجفاف رحمه الله (٤) وعلى هذا فنسخ الأصل نسخ للمفهوم منه والمعنى أنه يرتفع الحكم الشرعي الذي حكم به على المسكوت بعد حكم المذكور اه من شرح

فصوله الجواز (١) وأما النسخ به (٢) فمنه ابن السمعاني والقاضي عبد الوهاب لأن النص دائماً أقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى (٣) واختار السيد ابراهيم في فصوله الجواز وفقاً لابي اسحاق الشيرازي والبرماوي بناءً على أن المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساوياً أو اضعف كأن يكون مفهوم مخالفة أو نحو ذلك والله أعلم ،

(مسئلة) اختلف في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم أصله (٤) فذهب

بعض الحنفية الى بقاءه والاكثر الى امتناعه وهذا ما أراد بقوله (نسخ حكم الاصل (يزيل) (٥) حكم الفرع) ثم منهم من سمي ذلك نسخاً نظراً الى الظاهر من إرتفاعه بعد كونه ، ومنهم من لا يسميه نسخاً نظراً الى أن الحكم إنما زال بزوال علته ، واحتج الاكثر بقوله (خروج العلة عن الاعتبار) يعني أن نسخ الاصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعاً حيث علم الغاؤها لعدم ترتب الحكم عليها في الاصل وانما يثبت الفرع بالعلة فلو لم ينتف بالتفائها لزم ثبوت الحكم بلا دليل (قيل) في الاحتجاج للقائلين بالبقاء (الفرع تابع (٦) للدلالة) لا الحكم كما في الفجوى ، (قلنا) بل تابع للدلالة (مع الحكمة) ولا نسلم أنه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل حدث معه انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً وانتفاؤها يستلزم انتفاء الحكم في الفرع لاستحالة بقاءه بغير حكمة معتبرة والمفهوم ليس كذلك اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب لان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الابداء فيستتبع تحريم الشتم والضرب

(قوله) مساوياً ، فيه ما عرفت
(قوله) كأن يكون ، اي
المنسوخ بالمفهوم

القيمة البرماوي ، عبارة ابي زرعة على شرحه على الجمع حكاية عن الصفي المهندي قال وليس المعنى فيه أنه يرتفع العدم ويحصل الحكم النبوت بل المعنى فيه أن يرتفع العدم الذي كان شرعياً ويرجع الى ما كان عليه من قبل اه بحروفه (١) عبارته وهو المذهب ولم يصرح باختياره (٢) أي مفهوم المخالفة اه (٣) كان يقول في الغنم السائمة وفي المعلوفة زكاة ثم يقول بترسخ في الغنم السائمة زكاة اه شرح ابن جفاف (٤) كما لو نسخ تحريم الخمر فهل يتبعه تحريم النبيذ ام لا غتتار ائمتنا عليهم السلام والجمهور ان نسخ حكم الاصل يزيل حكم الفرع وعن بعض الحنفية خلافاً ، لنا خرجت العلة عن الاعتبار فهي المقتضية لثبوت حكم الفرع فلو ثبت حكم الفرع بعد عدم اعتبارها ثبت بغير دليل وهو باطل اه شرح ابن جفاف على الغاية (٥) قال ابن جفاف وانما قال يزيل حكم الفرع ولم يقل نسخ حكم الاصل لوجوب نسخ حكم الفرع لأن في تسمية بطلان حكم الفرع لبطلان حكم الاصل نسخاً خلافاً لفظياً فاقى بما هو أعم مطلقاً اه (٦) في شرح ابن جفاف على الغاية ، قالوا الفرع تابع للاصل في الدلالة بمعنى ان دلالة قوله جرمت الخمر لا سكارها على تحريم النبيذ تابع لدلالته على تحريم الخمر ثم نسخ حكم الاصل والدلالة باقية لم تنسخ والتسمية انما وقعت فيها لافي الحكم كما قلتم في الفجوى ، قلنا ليسا سواء لأن التسمية هنا ليست في الدلالة فقط بل مع اعتبار الحكمة الموجبة للحكم في الاصل فاعتبارها مع الدلالة هو التبع

وسائر أنواع الأيداء بخلاف حكمة تحريم الضرب فإنه لا يكون في تلك العناية فلا يستتبع سائر أنواع الأيداء فكانت الرعاية والعناية في تحريم التأفيف اعلى وأخص وإنتفاء الاعلى والاخص لا يوجب إنتفاء الادنى (١) والاعم ،

مسئلة اتفق الكل على أن الزيادة اذا كانت عبادة منفردة عن العبادة

المزيد عليها أنه لا يكون نسخاً لحكم المزيد عليه الا ما يحكى عن بعض العراقيين من الحنفية أن (زيادة صلاة سادسة) على الصلوات الخمس يكون نسخاً لأنها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » والجمهور على أنها (ليست نسخاً) (٢) لان الزيادة انما تبطل كونها وسطى (وابطال وصف الوسطى لا يبطلها) أي الصلاة الموصوفة بالوسطى يعني أنه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب (٣) وانما يبطل وصفها بالوسطى وليس حكماً شرعياً (٤) (أما زيادة (٥) شطر) أي جزء كزيادة ركعة في

فاذا نسخ حكم الاصل بطل اعتبارها فيبطل المتبوع فيبطل التابع وهو اعتبارها في الفرع الموجب لبقاء الحكم فيه فيجب نفيه لبقائه بغير دليل اه (١) وحاصله أن الرعاية والصيانة في تحريم التأفيف فوقهما في تحريم الضرب وأخص منهما وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى والاعم وبهذا يظهر فساد ما يقال ان التأفيف اضعف من الضرب فالمناسب أن يقال لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى اه سمد (٢) لفظ شرح جفاف هنا مختار ائمتنا عليهم السلام والجمهور ان هذه الزيادة ليست نسخاً للمزيد عليه وعن بعض الحنفية أنها نسخ قالوا الخ اه المراد نقله (٣) ولفظ شرح جفاف مع الغاية ، قلنا ابطال وصف الوسطى لا يبطل وجوب ما صدق عليه أنه وسطى كوجوب الظهر مثلاً او العصر او غيرها وانما رفع وصفه بالوسطى وانه لم يكن حكماً شرعياً فلم يكن رفعه نسخاً اه (٤) وانما ارتفاع الاسم ان جعل من التوسط بين الطرفين وان جعل من الوسط بمعنى الخيار كما في قوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم لو لا تسبحون فلا رافع لا لاسم ولا لمسمى اه شرح فصول لاجلال (*) في حاشية ، الظاهر ان وجوب المحافظة حكم شرعي وأن الزيادة السادسة نسخ له فتأمل اه (٥) الاقرب أن هذه المسئلة لقضية واذا حررت النظر وجدته متفرعاً على أن المرتفع حكم شرعي اولاً فمن تحمل في بعض المواضع طريقاً شرعياً عده نسخاً ومن تحمل في بعضها طريقاً عقلياً لم يعد من ذلك اه دواوى (*) في شرح ابن جفاف وأما اذا زيدت عبادة غير مستقلة فهي على ثلاثة اوجه ، أحدها أن تكون شطراً من العبادة الزيدة هي عليها كزيادة ركعة في الفجر ، الثاني أن تكون الزيادة شرطاً للعبادة التي زيدت عليها كالطهارة في الطواف ، الثالث أن تكون هذه الزيادة رافعة لمفهوم المخالفة في غير الاولى كأن يقول في الغنم السائمة زكاة فيفهم أنه ليس في المعروفة زكاة ثم يزيد بعد ذلك فيقول وفي المعروفة زكاة وفي ذلك مذاهب خمسة فعند الحنفية أن هذه الزيادة نسخ في الاولين حيث كانت شرطاً او شرطاً فان كانت رافعة لمفهوم مخالفة فليست بنسخ ، والمتقول عنهم انها نسخ مطلقاً وهو عبارة السبكي في الجمع وشرحه ومختصر المنتهى وشرحه ولا يخفى أن هذا انما يصح لو كان فيهم من يقول

الفجر وزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف (أو) زيادة (شرط) كزيادة وصف الايمان في اعتناق رقية بالاطلاق وزيادة الطهارة على الطواف (أو) رفع مفهوم المخالفة (كإيجاب الزكاة في المعلوفة بعد نص السائمة (فقيل) ان الزيادة (نسخ في الاولين) الذين هم زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفية (١) (وقيل) انها نسخ (في الثالث) وهو رفع مفهوم المخالفة لافي غيره حكاه المجزي والفصول لبعض الشافعية (وقيل) ان الزيادة لا تنسخ المزيد عليه (مطلقاً) سواء كانت الزيادة في شطر أو شرط أو غيرها وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيخين أبي علي وأبي هاشم (وقيل) ان المزيد (نسخ ان غير الاصل) المزيد عليه تغييراً شرعياً بأن صار كالعدوم ووجب استثنائه (٢) (كزيادة ركعة) والافلا كالتغريب والعشرين وهذا

بالمفهوم حتى تكون الزيادة رافعة له فيكون نسخاً ولذلك عدل المؤلف رحمه الله عن هذا الإطلاق وبين أن خلافهم إنما هو في الاولين وعن بعض الشافعية حكمه فليست نسخاً في الاولين وهي في الثالث حيث رفعت مفهوم المخالفة نسخ قال في شرح الجمع واختاره الامام في المعالم وعن جمهور الشافعية والحنابلة أن هذه الزيادة ليست نسخاً مطلقاً وعن الامام أبي طالب عليه السلام والقاضي جعفر والنزالي والقاضي عبد الجبار أن الزيادة نسخ ان غيرت الاصل التي زيدت عليه حتى صار فعله من دونها فلا فعل كزيادة ركعة في ركعتي الفجر فان هذه الزيادة صيرت فعلهما من دونها كعدمه ، قال القاضي عبد الجبار او تكون الزيادة أن يخير في فعل ثالث بعد التخيير في اثنين فان هذه الزيادة تكون نسخاً لأن تركهما معاً كان قبل الزيادة محرماً شرعاً والتخيير في ثالث رافع له فصار نسخاً له لا اذا لم تغير الاصل بمعنى أن فعله من دونها لم يصر كعدمه كزيادة عشرين في حد القذف والتغريب في حد الزاني البكر فان هذه الزيادة لما لم تغير الاصل أي لم تصير وجوده كعدمه لم يكن نسخاً عنده لأن الثمانين اذا فعلت من دون الزيادة كان لها اثر وهو سقوطها بفعلها فلا يجب الا العشرون الزيدة فقط وكذلك التغريب وعن الشيخ الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري أن الزيادة ان غيرت حكم المزيد في المستقبل بأن تكون منافية له بأي وجه كان نسخاً كزيادة عشرين والتغريب على حد القاذف والزاني البكر لانها نافيت كماله وعدم رد شهادة القذوف بدونها وهما حكمان شرعيان فرفعهما نسخ وكذلك زيادة ركعة بالاولى والحكم بشاهد يمين على الحكم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وكان حكم الزيادة عليه عدم جواز الحكم بمسوى رجلين أو رجل وامرأتين وهو حكم شرعي رفعته الزيادة وكانت نسخاً وكزيادة المضمضة والاستنشاق على أعضاء الوضوء المنافية لعدم كمال الوضوء بدونها وهو حكم شرعي ونحو ذلك وكانت في جميع هذه الصور نسخاً وهو مبني على أن الاجزاء حكم شرعي بخلاف ما اذا لم تكن منافية له كالامر بستر الركبة بعد الامر بستر التخذ المستفاد منه ستر الركبة اذا لا يتم الا به فانها ليست بنسخ اذ لم تكن رافعة لشيء يتعلق بالاول ولا منافية له وكالامر بقطع رجل السارق بعد ذهاب يده لانها لم تناف شيئاً مما يتعلق بقطع يده من اجزاء او غيره فكانت كزيادة إيجاب الزكاة بعد إيجاب الصلاة هذه حقيقة مذهبها والله اعلم اهـ من شرح الغاية لابن جفاف رحمه الله (١) وانما اختصوا بالاولين لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة اهـ (٢) يعني أنه اذا فعل كما كان يفعل قبل الزيادة وجبت إعادة اهـ السيد حسين

مذهب الامام أبي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي وزاد (بعضهم) وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال (أو خير في ثالث) من أمور (بعد) أن خير في (إثنين) منها كأن يقول اعتق أو صم ثم يقول اعتق أو صم أو أطعم فإن زيادة الاطعام تكون نسخاً لقبح الاخلال بالاعتقاد والصوم (لا كزيادة عشرين) في حد القذف (١) (و) زيادة (التغريب) في حد البكرين فإنه لا يكون نسخاً عندهؤلاء لأنه لا يلزم من زيادتهما استئناف الحدين وإنما يلزم ضمهما اليهما وعند القاضي عبد الجبار أن زيادة شرط منفصل عن العبادة (٢) لا يكون نسخاً معها أن زيادته تصير العبادة من دونه كالعدم لوجوب استئنافها به فهو وارد عليه وذهب الشيخ ابو الحسن السرخسي وابو عبد الله البصري الى أن الزيادة ان غيرت حكم الم زيد عليه في المستقبل كانت نسخاً (٣) والافلا، فزيادة العشرين والتغريب في الحدين وزيادة الحكم بشاهد وعين وإيجاب النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق في الوضوء وضم الإيمان الى الرقبة في كفارة الظهار تكون نسخاً لأن الحد قبل الزيادة كان حداً كاملاً في الشرع مجزياً لمن وجب عليه إقامته ويتعلق بحد القذف أيضاً حكم شرعي وهو رد الشهادة وبعد الزيادة ينتفي جميع ذلك (٤) وهكذا الكلام في الشاهد واليمين لأن الآية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وفي النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق لأن الوضوء كان مجزياً من دونها، ومثال ما ليس بنسخ عندها الامر بستر الركبة (٥) بعد الامر بستر الفخذ لأن إيجاب ستر الفخذ مقتض لا إيجاب ستر الركبة من حيث أنه لا يتم إلا به فلم يتغير الم زيد عليه في المستقبل، وهذا معظم الخلاف في هذه المسئلة (والضابط) (٧) المراعى عند الجميع (أن النسخ رافع الحكم الشرعي

الاخفش رحمه الله (١) أتى بهذا رداً على ابن الحاجب والعضد اه عن السيد حسين الاخفش (٢) نحو زيادة الوضوء في شرائط الصلاة اه اجواهر التحقيق (٣) ومثله في الكافل حيث قال والزيادة على العبادة نسخ لها ان لم يجز الم زيد عليه من دونها اه (٤) وهو جني على أن الاجزاء حكم شرعي اه جفاف (٥) فيه أن إيجاب ستر الفخذ مقتض لا إيجاب ستر الركبة من حيث أنه لا يتم إلا به فإيجاب ستر الركبة مقتض لا إيجاب ستر جميع الركبة مع وجوب شيء مما تحت الركبة من حيث أنه لا يتم ستر الركبة إلا به ففيه تغيير للم زيد عليه في المستقبل اللهم إلا أن يقال هذا من قبيل المشاحة في المثال لكن ينظر في مثال مفيد على قولهما ماهو اه من نظر السيد العلامة الحسن بن محمد المغربي رحمه الله (٦) الذي لا يتم إلا به البعض من الركبة لا الكل فيلزم أن يكون نسخاً بالنظر اليه على أصلهم اه (٧) في شرح الغاية لابن جفاف والضابط الجامع للمذهب ان النسخ هو رافع الحكم الشرعي وهو حقيقة النسخ عند الجميع وهذا مما لا يختلفون فيه اما الخلاف في الصور الجزئية مثل زيادة عشرين على حد القذف ان قلنا أن اجزاء الثمانين كان حكماً شرعياً كانت الزيادة نسخاً وان قلنا أن معنى الاجزاء مطابقة

والخلاف في الجزئيات) فالنافون لكون الزيادة نسخاً على الإطلاق يحكمون بأن حكم المزيد عليه باق وإن التعبد في الركعتين ووجوبهما واستحقاق الثواب عليهما حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون على الإطلاق يحكمون بأن الزيادة قد رفعت حكماً شرعياً وهو اجزاء المزيد عليه من دون الزيادة في الركعتين والحد والطهارة والمطلق إذا قيد بناءً على أن الاجزاء حكم شرعي، وإذا توجه الخلاف إلى الجزئيات حسن أن تذكر مختار أصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص أكثر أصحابنا

الأمر فهو عقلي ورفعه ليس بنسخ ونحو زيادة اشتراط الطهارة في الطواف ونحو ذلك من الصور الجزئية ومختار ائمتنا عليهم السلام أن زيادة عضو كالمضمضة والاستنشاق على أعضاء الوضوء وزيادة عشرين في حد القاذف والتغريب في حد الزاني ليست بنسخ لأنها لم ترفع إلا كمال المزيد عليه وكونه كان مطابقاً للأمر بدونها وهو عقلي وانقضاء الزيادة على الحد بحكم الأصل فلا شيء من ذلك بحكم شرعي وفقاً لأبي الحسين ولأبي الحبيب إلا في التغريب لرفعه تحريمه الثابت بالشرع ولا نسلم ثبوته به يعني بالشرع بل بحكم الأصل كزيادة العشرين وأما زيادة التقييد بالصفة التراخية على المطلق فنسخ للتخيير الثابت بالشرع مثاله لو قال اعتق رقبة في الطهارة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة في الطهارة فإن هذا التقييد بالإيمان نسخ للتخيير المستفاد من المطلق لأن المكلف كان مخيراً بين اعتق رقبة مؤمنة أو كافرة لثقله التخيير إلى تعيين المؤمنة ورفع التخيير الثابت بالشرع فكان نسخاً وأما إذا اختلف السبب فاختار أنه ليس بنسخ كتقييد المعتق في الطهارة بالإيمان لتقييده به في القتل إذا ثبت تقييده به الإقساساً، واختار أن القياس لا ينسخ به كما تقدم والقائل بالنسخ أما لأن التقييد بالنص أو لصحة النسخ بالقياس عنده وزيادة الحكم بشاهد ويمين نسخ لوجوب الاقتصار على الحكم بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين المفهوم من قوله تعالى فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان إذ المفهوم صحة البيعة في النوعين لا حصر طلب الشهادتين لأن المقام مقام التعليم وهو ظاهر في أن المراد حصر ما يصح تتكون الزيادة رافعة لما دلت عليه الآية فيكون نسخاً والتخيير في ثالث بعد اثنين وكزيادة أربعة على خصال الكفارة نسخ لتبطل الإخلال بالثلاث إن قلنا أنه متفرع على وجوب الثلاث وإن قلنا أنه متفرع على عدم وجوب المزيد فليس بنسخ لتفرعه على أمر عقلي والحق أنه متفرع عليهما معاً إذ لا يكفي أحدهما في الدلالة على قبض الإخلال فيكون شرعياً لأن التفرع على عقلي وشرعي شرعي إذ لا هداية إليه إلا بالشرع فيكون رفعه نسخاً والنقل من تخيير إلى تعيين وعكسه نسخ للتخيير والتعيين الثابتين بالشرع، وأما مفهوم المخالفة نحو أن يقول في الغنم السائمة زكاة ثم يقول وفي المعلومة فإن ثبت أن المفهوم مراد كانت الزيادة نسخاً وإلا فهي لدفع توهم إرادته فلا نسخ هذا حكم الزيادة وأما حكم التقصان مما قد شرع فانه يكون نسخاً لذلك المنقوص إجماعاً وهل يكون نسخاً للباقي إن كان المنقوص عبادة مستقلة كنسخ إحدى الخمس لم يكن نسخها نسخاً للباقي اتفاقاً، وأما إذا نقص عبادة غير مستقلة كنقص شطر أو شرط كما إذا قصر ركعتين من الظهر مثلاً أو نقص شرطاً كالطهارة فعن بعض الشافعية أنه نسخ للباقي فيهما وعن أبي طالب والقاضي إذا كان المنقوص شرطاً كنقص ركعتين من الظهر كان نسخاً للباقي وإن كان المنقوص شرطاً كالطهارة لم يكن نسخاً للباقي والروى عنهما في الفصول أن كان المنقوص شرطاً كركعة ونحوها أو شرطاً متصلاً كالقبلة كان نسخه نسخاً للباقي ومختار ائمتنا عليهم السلام

(قوله) فهو وارد عليه، هذا
اليراد ذكره أبو الحسين في المعتمد
معتزلاً على عبد الجبار

على أنه لا نسخ في زيادة العشرين والتعريب في حد القاذف والبكرين وهو مبني على بطلان مفهوم العدد (١)، وأما إذا أثبتناه كان المنع من الزيادة مستفاداً من جهة الشرع فإذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي مستراخ كان نسخاً (٢) وهكذا الكلام في إيجاب الزكاة في المعلوفة بعد نزع السائمة وفي زيادة الحكم بشاهد وعين بعد الاقتصار على شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وتقييد المطلق وتخصيص العام مع التراخي كما تقدم وأما زيادة ركعة فرافعة لأجزاء المزد عليه فن جعل الأجزاء حكماً شرعياً كان ذلك عنده نسخاً ومن لم يجعله شرعياً فلا نسخ عنده إلا أن يقول أنه ارتفع بوجوب زيادة الركعة تحريمها الثابت بشرعية الاقتصار على الركعتين، والمختار أن التخيير بعد التعمين نسخ لقبح الإخلال بالعين ومثله الزيادة في خصال التخيير وقال أبو الحسين إن تحريم الإخلال عقلي (٣) لأنه متفرع على عدم إيجاب المزيد وذلك عقلي والمتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخاً، وإيجاب بمنع تفرعه عن غير إيجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم إيجاب المزيد بالتفرع عليه ولهذا قال الدواري رحمه الله تعالى لاحق أن قبح الإخلال شرعي لأنه فرع على مجموع الأمرين إيجاب الثلاث من خصال الكفارة وعدم إيجاب الرابعة وأحدهما لا يكفي في التأثير في قبح الإخلال فيكون قبح الإخلال شرعياً لأن إيجاب الثلاث هو الطاري والتعقب له قبح الإخلال فعلق به للمقارنة ولأنه أضعف الأصلين والفرع يتبع الأضعف في الحكم وأما زيادة شرط للصلاة كأن يرد الأمر بها مطلقاً من غير شرط ثم يرد الأمر بتقديم الوضوء أو يرد الأمر بها مشروطاً به ثم يزداد فيه عضو فالخلاف فيها مبني على اختلاف في

(قوله) عن غير إيجاب المزيد عليه ، أي عن عدم إيجاب المزيد عليه بل هو متفرع على إيجابه (قوله) المزيد عليه ، لم يذكر لفظ عليه فيما سبق عن أبي الحسين وفيما يأتي أيضاً وعبرة الدواري أيضاً تقضي بعدم ذكره حيث قال وعدم إيجاب الرابعة (قوله) ولو سلم ، أي أنه متفرع على عدم إيجاب المزيد عليه (قوله) إيجاب الثلاث ، وهو شرعي (قوله) وعدم إيجاب الرابعة ، هذا عقلي (قوله) لا يكفي ، لأن العلة المجموع (قوله) هو الطاري ، يعني على عدم الإيجاب ، ضمير فعلق لقبح الإخلال وضمير به ولأنه لإيجاب الثلاث (قوله) أضعف الأصلين ، وهما إيجاب الثلاث وعدم إيجاب الرابعة

والأكثر أن نسخاً لا يكون نسخاً للباقى مطلقاً ، لنا لو كان الباقي منسوخاً لافتقر ثبوته إلى دليل ثان وهو باطل إجماعاً اهـ (١) ليس الكلام في نسخ المفهوم وإنما الكلام في نسخ ماله المفهوم لأنه محل الخلاف لأن الزيادة إنما هي عليه وفيه وقع النزاع وقد يجاب بأن قوله لا نسخ في زيادة العشرين يفيد العموم لأنه تكرر في سياق النفي فاستدرك ذلك بتخصيصه بالقول بطلان مفهوم العدد وأما على القول به فلا مفهوم اهـ والله اعلم (٢) إن قيل يكون نسخاً للمنع من الزيادة وتحريمها وأما المزيد عليه فلا نسخ فيه لأنه لا يقيد بتركه فيحقق اهـ (٣) في الجوهره وشرحها للدواري مالفظة ولأبي الحسين أن يقول هلا كان القبح حكماً عقلياً كالأجزاء ، قوله كان القبح يعني قبح الإخلال بالكفارات الثلاث حكماً عقلياً ووجه كونه عقلياً أن ذلك مستفاد من عدم وجوب الرابعة وعدم وجوبها عقلي وما تفرع عن العقلي فهو عقلي والناظر بأن قبح الإخلال بها شرعي يزعم أن ذلك فرع على وجوبها ووجوبها شرعي إلا أن كلامه أنه يتفرع على وجوبها فيه نظر لأنه لا يتفرع على وجوبها بدليل أنها لو وجبت ومعها أربعة لم يقبح الإخلال بها فبان أن القبح فرع على عدم الوجوب والاولى أن قبح الإخلال بالثلاث شرعي لأنه يتفرع على حكمين عقلياً وهو عدم وجوب الرابعة وشرعي وهو إيجاب الثلاث فيجعل حكماً الحكم الشرعي لأنه الطاري ولأنه أضعف فاشبهه النتيجة فانها تلحق

(قوله) لم يذكر لفظ عليه فيما سبق ، عبارة المؤلف ظاهرة لمن تأمل فلا وجه للخطأ إذا نظرت ما في القولة الاولى اهـ شيخنا ح وفي حاشية ، الموضوعان مختلفان والكلام مستقيم اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السبائي رحمه الله

كون الاجزاء حكماً عقلياً أو شرعياً (وان نقص أحدها (١) فنسخ له) يعني أنه اذا نقص شطر العبادة أو شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف (قيل و) هو أيضاً نسخ (الباقى) وهو العبادة المنقوص جزؤها أو شرطها (وقيل) أنه يكون نسخاً (في الشطر) أي الجزء فاذا سقط جزء من العبادة كركعة أو ركوع كان نسخاً لها وان كان المسقط شرطاً كالطهارة والنية والاستقبال لم يكن نسخاً وهذا مذهب القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام السيد أبي طالب في المجزي ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط ، واعلم أنها قد اختلفت كلهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام أبي الحسين في المعتمد يقضى بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل فنقل عن القاضي عبد الجبار الحاق الشرط المتصل بالجزء فقال أنه يقول بأن نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخ للصلاة وكلام أبي طالب في المجزي يقضي بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل وميز الشرط عن الجزء بأن الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه في جميع العبادة كالطهارة واستقبال القبلة وستر الغورة والنية في حكم المستصحية لكونها مؤثرة في جملة العبادة فكانت شرطاً لاجزاء والجزء مالا يصح تقدمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود وما يجري مجراها وقال أن نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلاة بالاجماع، والمختار وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام والامام يحيى بن حمزة والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله وأبو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرضا أن النقص لا يكون نسخاً للباقى سواء كان المنقوص جزءاً أو شرطاً ، (٢) (لنا) في الاحتجاج لمذهب

بأضعف المتقدمين والذي يدل على الحكيم المذكورين ترتيبه عليهما جميعاً بديل أنه لو لم يثبت أحدهما لم يقبح الاختلال بالثلاث اه والله اعلم (١) في الاستعداد للموزعي اختلف الناس في النسخ برفع بعض العبادة فذهب بعضهم الى أن رفع بعض العبادة كرفعها جميعاً وهم من قال ان كان بعضاً من العبادة كالركوع والسجود من الصلاة كان نسخاً لها وان كان شيئاً منفصلاً كالطهارة لم يكن نسخاً وهو قول القاضي عبد الجبار ومنهم من قال ان كان ذلك مما لا تجزى العبادة قبل النسخ الا به كان نسخاً سواء كان جزءاً منها او منفصلاً عنها وان كان مما تجزى العبادة دونه كدعاء التوجه والاستفتاح لم يكن نسخاً لها ومذهبنا عدم النسخ مطلقاً وبه يقول الكرخي وفقر الدين الرازي والدليل انه لو كان نسخاً لها لما وجب باقياً الا بديل آخر يدل على وجوب باقياً وهو غير واجب إجماعاً وتظهر فائدة الخلاف في أن الباقي بعد المنسوخ هل هو ثابت بالامر الاول فهو لم ينسخ او بالامر الثاني وتكون العبادة الاولى قد ارتفعت لارتفاع جزئها وخلفها عبادة اخرى بالامر الناسخ فعلى قولهم يكون نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة نسخاً لاصل الصلاة وإيجاب صلاة اخرى تقوم مقامها وعلى قولنا يكون نسخاً لصفتها « لاهلها وهو حق ان شاء الله تعالى اه «» بمعنى كونها ثنائية ثلاثية مثلاً اه (٢) ونلفظ السكافل والنقص منها نسخ للساقط اتفاقاً لا لاجمعيه على المختار

(قوله) بين المتصل ، كالقبلة
والطهارة (قوله) والمنفصل ،
كالوضوء

الجمهور أن نقص جزء العبادة أو شرطها أو استلزم (نسخ الباقي) الذي هو العبادة المنسوخ بعضها أو شرطها لكان (يفتقر ثبوته) يعني ثبوت حكمه الذي هو الوجوب بناء على أن المضاف محذوف (إلى دليل ثان) غير الدليل الأول لأن المفروض أن حكم الدليل الأول منسوخ والاجماع منعقد على أن الباقي لا يفتقر في وجوبه إلى دليل ثان (فيل) في الاحتجاج للاقل (أثن التحريم (١) بغير المنفي) يعني أنه قد ثبت تحريم فعل الباقي بغير المنقوص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم آخر وهو جواز الباقي أو وجوبه من دون المنقوص ولا معنى للنسخ إلا ذلك (قلنا معنى التحريم) للباقي من دون المنقوص (وجوبه) يعني وجوب المنقوص (مع) وجوب (الباقي) لا معنى له إلا ذلك فقصره نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم أنه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له ولا أفتقر وجوبه إلى دليل آخر وهو باطل كما تقدم (والفائدة (٢) فيها قبول خبر الواحد مع علم الأصل وعدم قبوله) يعني أن فائدة الخلاف في الطرفين وهما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان العمل باخبار الأحاد إذا قضت بزيادة أو نقصان فيما اقتضاه القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود وغيرهما أنه عليه السلام قضى بشاهد وعين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ والمشهور عند الحنفية كالعلوم في جواز نسخ الكتاب به كما تقدم والله تعالى أعلم

(١) ابن ياقن اثنا واثون ثبت وأقامه قاموس، وفي المصباح من باب قد اه ما حرر في الأصل هو الثابت في أكثر النسخ وفي نسخة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله، هكذا ابن التحريم وكتب عليه بخطه ماصورته استفهام استنكارى حاصل معناه نسخ تحريم الباقي بغير المنقوص اه (*) في شرح ابن جحاف مائة، قالوا قد ثبت أن الاختصار على ركعتين وفعل الأربع بغير الطهارة كان حراماً قبل النقص فإن هذا التحريم الذي كان ثابتاً قبل النقص ثم ارتفع بالنقص وأنه حكم شرعي متعلق بالباقي قد نسخ بالنقص، قلنا لا معنى لتحريم الاختصار على الركعتين وفعل الأربع بدون المنقوص قبل النقص إلا وجوب فعل المنقوص مع الباقي والذي ارتفع إنما هو وجوب المنقوص وكونه وجوباً مصاحباً للباقي لا يوجب رفع الباقي، ان قيل وما فائدة الخلاف في كون الزيادة نسخاً للزيد عليه وكون النقص نسخاً للباقي مع الاتفاق من الكل على وجوب فعل الزيد عليه والباقي، قلنا فائدة الخلاف فيها قبول خبر الواحد بالزيادة والنقص مع علم الأصل الذي زيد عليه أو نقص منه فإن قلنا أن الزيادة والنقص ليسا بنسخ قبل وأن قلنا أنهما نسخ لم يقبل لأن العلوم لا ينسخ بالمظنون اه (٢) ينظر في ذلك فإن هذه الفائدة غير جارية في كثير من الطرف الأول وهو النسخ بالزيادة وتفصيل ذلك أن الزيادة إن كانت عبادة منفردة كصلاة سادسة أو كانت زيادة شرط كزيادة وصف الإيمان في اعتناق رقة أو كانت زيادة شرط كمثل زيادة التغريب فمثل هذا تجري فيه تلك الفائدة، وأما إذا كانت تلك

(قوله) عند القائلين، متعلق بقوله العمل باخبار الأحاد لأن القائلين بالنسخ لا يعملون بالأحاديث لأنه يؤدي إلى نسخ المتواتر وهو القرآن بالأحاد

(قوله) وهو القرآن بالأحاد، ينظر في هذا فإن النسخ بالأحاد إنما هو للمفهوم المأخوذ من الآية والمفهوم ظني يجوز نسخه بالأحاد وكذا في زيادة التغريب الثابتة بالأحاد إنما كان النسخ للمفهوم العدد المأخوذ من الآية الدال على تحريم ما زاد عليه بعد تسليم أن مفهوم العدد يؤخذ منه تحريم الزائد من الجنس وغيره وإن لم يكن دالاً إلا على تحريم الزيادة من جنس الجلد لا من غيره لم تكن زيادة التغريب ناسخة لمفهوم ولا غيره اه ح ن، المسئلة معروضة في نسخ الأصل المزيّد عليه والمنقوص منه وقد عرفت من كلام المؤلف رحمه الله السابق أن الحكم المنسوخ في المزيّد عليه هو الأجزاء وفي المنقوص يمينه هو التحريم بغير المنفي ولا تعرض لنسخ المفهوم وكلام المؤلف ظاهر فينظر في كلام الوالد رحمه الله اه ح قاله اه شيخنا المغربي ومن افادته، وارااد به الحسن بن اسمعيل المغربي رحمه الله

﴿ بحث القياس ﴾ (قوله) لكونها شرعية في الغالب ، يعني أنها جهات متصلة بالقياس المناسبة لكونها شرعية في الغالب والقياس آخر الأدلة المتفق عليها فناسب ان تليه وهذا اشارة الى أن ما في الفصول والمنهاج والجوهرة من جعل بعض الثلاثة داخلة في باب القياس وبعضها بعد باب الحظر والاباحة خال عن المناسبة ولم يجعل هذه الثلاثة مقاصد مستقلة كالأدلة الأربعة للخلاف في هذه الثلاثة وقوله في الغالب ، اشارة الى أنها قد تكون غير شرعية كاستصحاب سلامة زيد وكهرع من قبلنا اذا لم يقرره شرعنا في الغالب (قوله) المتفق عليها ، ﴿ ٤٦٣ ﴾ بناء على عدم الاعتماد بالخالف

(قوله) ولم يجعل ، اي الاستصحاب وما ذكر معه (قوله) مصدر قاييس ، في شرح المختصر وصحاح الجوهري ما يقضى بأنه مصدر قاس وكان المؤلف عليه السلام بي على ان فاعل هنا بمعنى فعل نحو سافرت فلا فرق حينئذ (قوله) اذا قدرته وحدوته به وسويته عليه ، كلام شرح المختصر مشعر بان القياس لغة قد يكون التقدير والمساواة كما في قست النعل بالنعل وللتقدير فقط كما في قست الثوب بالذراع او للمساواة فقط كما في فلان لا يقاس بفلان أي لا يساوى به واما الأمدى وصاحب الجوهرة فذكر ان القياس في اللغة التقدير والمؤلف عليه السلام ذكر انه التقدير وعطف عليه قرا وحدوته به وسويته عليه وكأنه للتفسير ويكون حدوته من قولهم حدوته حدو النعل بالنعل فينظر والاولى ان يقال أي قدرته بان حدوته به وسويته عليه وذلك لأن التقدير نسبة

المقصد الخامس

﴿ من مقاصد هذا الكتاب ﴾

(في القياس (١) وما يتصل به) من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعلت هذه متصلة بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس آخر الأدلة الشرعية المتفق عليها والمبني عليها أكثر الأحكام ولم يجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما يبنى عليها من الأحكام ، والقياس في اللغة مصدر قاييس تقول قايسته بالشيء مقايسته وقايساً اذا قدرته وحدوته به وسويته عليه وهو يتعدى بالباء (٢) كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل ، الزيادة بما تغير الأجزاء اوقبح الاخلال او كون الأخير أخيراً ونحو ذلك فالظاهر عدم جريانها اذ يلزم ترك ما هو قطعي بما هو ظني وأما الطرف الثاني وهو النسخ بالنقصان فالظاهر أن هذه الفائدة لا تجري في شيء من أمثله اذ يلزم ترك القطعي بالظني وكأنه لذلك لم يذكرها المضد وغيره وانما ذكرها صاحب الفصول من أصحابنا والله اعلم اهـ (*) في الفصول في جانب الزيادة وثمرة الخلاف أن الظني كخبر الآحاد اذا ورد بالزيادة على النص المعلوم لم يقبل عند القائلين بأنه نسخ ويقبل عند القائلين بأنها ليست بنسخ ، وقال صاحب الفصول أيضاً في جانب النقصان وثمرة الخلاف مثل ما سر في الزيادة من أن الظني كخبر الواحد لا يقبل عند الغزالي في القطعي ويفصل فيه القاضي وعندنا لا يقبل قال يعني السيد صلاح المزيدي ولا خفاء أن كلامه هنا لا يستقيم للاتفاق على أن النسخ نسخ للنقصان واذا ثبت ذلك فالنقصان منه اذا كان قطعياً لا يقبل فيه هذا الوارد سواء جعلناه نسخاً للنقصان منه او لا فليتأمل اهـ (١) هذا باب جليل في الدين افرد له الامام يحيى كتاباً سماه القسطاس والجويني كتاباً سماه البرهان والغزالي كتاباً سماه شفاء العليل ومن لم يفرد له كتاباً من أهل الأصول فقد بالغ في انكلام عليه ذكر معناه الدواري اهـ (٢) قال صاحب الأساس قاس به وعليه واليه ، قال العلامة انما عدى

بين شيئين يضاف احدهما الى الآخر بسبب من الاسباب ذكر معناه في الحواشي

(قوله) اشارة الى انها قد تكون المخ ، وفي حاشية قيل لعله احتراز بهذا عن استصحاب البراءة الاصلية فانه استصحاب لحكم عقلي كما يأتي بالحكم بالتفشاء صلاة سادسة وصوم غير رمضان استصحاباً للبراءة الاصلية اذ العقل يقضي بعدم وجوبها وفي هذا تأمل اذ الاستصحاب نفسه مدرك شرعي وان كان المستصحب حكماً عقلياً فتأمل اهـ منه رحمه الله ح (قوله) اذا لم يقرره شرعنا ، صوابه اذا نسخه شرعنا اهـ ح

(قوله) الخاق معلوم بمعلوم ، هذا الحد مأخوذ من حد القاضى أبى بكر الباقلانى مع تحويل وحذف لالفاظ من حده أعترضها ابن الحاجب فخذ ذلك من موضعه وهذا الحد قد ﴿ ٢٦٤ ﴾ اختاره في شرح المختصر في بحث اعتراضات القياس في منع وجود العلة حيث

والقياس في اصطلاح الاصوليين والفقهاء (هو الخاق (١) معلوم بمعلوم في حكمه) سواء كان إثباتاً أو نفيًا (للاشتراك في العلة) سواء كانت صفة أو حكمًا مثبتة أو منفية فقوله الخاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره وما بعده كالفصل والمراد حكم الذهن بكون أمر كأمير سواء كان ذلك الحكم قطعاً أو ظناً وقد علم من هذا التعريف أن ركن القياس التي هي الاصل والفرع وحكم الاصل (٢) والوصف الجامع لتضمنه إياها وستأتي ان شاء الله تعالى ، فمعلوم الاول مشاربه الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم (٣) متعلق العلم المصطلح والاعتقاد والظن فان الفقهاء كثيرًا ما يطلقون لفظ العلم على هذه الامور وعبر به (٤) ليكون القياس يجري في الموجود والمعلوم ورجع على التعبير بالفرع والاصل لما في التعبير (٥) بهما من

قال القياس الخاق فرع بأصل بجامع واستقره في الحواشي قال لأن القياس فعل القاييس كالاخاق بخلاف ما ذكره ابن الحاجب من ان القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه (قوله) سواء كان ، أي الحكم إثباتاً ومثاله ظاهر وقوله أو نفيًا كما اذا قيل في القتل بالمتنقل قتل تمكن فيه الشبهة فلا يوجب القصاص كالعصا (قوله) سواء كانت ، أي العلة صفة أو حكمًا مثبتة أو منفية مثال الصفة مثبتة ، النبيذ مسكر فيجزم كالخمر ومثاله منفية الصبي ليس يعاقل فلا يكاف كالجنون ، ومثال العلة حكمًا مثبتًا ، السكب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير ومنفيًا النجس المغسول بالخل ليس بظاهر فلا تصح فيه الصلاة كالمغسول بالبن (قوله) كالجنس الخ ، انما قال كالجنس لأن هذا حد باعتبار المفهوم اذ ليس الجنس والفصل هنا بمقامين لماهية كما في الحيوان الناطق في حد الانسان (قوله) والمراد بحكم الذهن ، أي المراد الاخاق الذهني لا مجرد الامر اللفظي (قوله) في الموجود

بعلی لتدل على البناء فاذا قلت قست كذا على كذا فعناه بنيته عليه اه من شرح الورقات لامام الكاملية (١) واعلم أن القياس وان كان من ادلة اصول الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته تنبئ عن كونه فعل المجتهد ولذا عبر عنه بالخاق معلوم بمعلوم وعبر عنه شارح المختصر بما حصلت فيه المساواة وتعريف ابن الحاجب له في المختصر بنفس المساواة عمل نظر ذكر هذا السعد في حواشي المضد اه والله اعلم (٢) قال العلامة الجلال في شرح المختصر ان عد ابن الحاجب لحكم الاصل في اركان القياس غير صحيح وانما رابعه اداة التشبيه التي تقع في عبارة المجتهد حيث يقول النبيذ كالخمر في الاسكار وربما حذفت الاداة حيث يقال النبيذ خمر ويسمى حينئذ تشبيهًا مؤكدًا كما عرف في البيان فهنا اربعة اركان الخمر والنبيذ وكاف التشبيه والاسكار لا يتم القياس الا بها واذا تم استلزام حصول حكم الخمر للنبيذ ظهر أن حكم الاصل ليس ركنًا للقياس ولا لازمًا له ايضا انما لازم القياس ثبوته في الفرع قال وانما عد المصنف حكم الاصل ركنًا لما كان الغرض من القياس اثباته في الفرع وقال قبل هذا ، اعلم أن القياس تشبيه فكما يحتاج التشبيه الى مشبه ومشبه به ووجه شبه واداة تشبيه وغرض التشبيه يحتاج القياس الى ذلك ويسمى ماعدا الغرض اركانًا للقياس لأن الغرض خارجي كالعلة الغائية اه بتصريف لطيف في الترتيب الكلامه (٣) لفظ المحصول واما المعلوم فليس معنى به متعلق العلم فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لأن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور اه (٤) وكذا عبر به في الجمع ، قال ابو زرعة في شرحه وانما لم يعبر بموجود ولا شيء لأن القياس يجري في الموجود والمعدوم والشيء لا يطلق على المعدوم عند الاشاعرة اه والله اعلم (٥) في التحرير وشرحه مالفظة ، واورد عليه أي على هذا التعريف الدور أي استلزامه الدور فان تعقل الاصل والفرع فرع تعقل أي القياس فيكون تعقلهما موقوفًا على تعقله وذلك لأن الاصل هو النقيس عليه والفرع هو القيس واذا كانا جزئين من تعريفه لزم أن يتوقف تعقله على تعقلهما فيلزم الدور ، واجيب بأن المراد بالاصل والفرع ماصدق عليه مفهومهما السكلي من افراده وهو أي ماصدق مفهومهما عليه محل منصوص على حكمه ومحل غير منصوص على حكمه وانما قسر ماصدق عليه بقوله محل لثلايرد أن تفسير الاصل بماصدق

(قوله) ومثال العلة حكمًا مثبتًا الخ ، مثلاً للحكم بقولهم الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير فان النجاسة حكم وضعي لانها مانع عن البيع ومثالا للصفة بقولهم النبيذ مسكر

فيجزم كالخمر وهو وهم فان الاسكار حكم وضعي لانه سبب تحريم الخمر فينظر في ذلك اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (قوله) انما قال كالجنس الخ ، قال السيد السند في حاشية القطب الماهيات اما حقيقة أي موجودة في الاعيان واما اعتبارية

والمعدوم، ولو قال الحاق شيء بشيء لا يختص بالموجود ذكره ﴿٤٦٥﴾ في شرح المختصر (قوله) قد دفعه

بعضهم، ذكره العلامة السعد في الحواشي (قوله) ان يثبت له، هو من الاثبات ليكون صفة للقياس فيوافق ما سبق من ان القياس هو الحاق اذ لو كان من الثبوت لكان صفة للفرع فلا يوافق معنى الحاق (قوله) ومنه قياس الدلالة لتضمنها، المصدر مضاف الى المفعول أى لتضمن قياس الدلالة العلة

إيهام الدور (١) وان كان قد دفعه بعضهم بأن المراد بهما ذات الفرع والاصل أعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس إنما هو وصف الفرعية والاصولية، وقوله في حكمه إشارة الى الركن الثالث أعني حكم الاصل والمراد من الحاق الفرع بالاصل في حكم الاصل أن يثبت له مثل حكمه (٢) لآعين حكمه لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين والاصناف لا يتصور انتقالها من محل الى محل وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك في العلة (٣) واحتراز بذلك عن إلحاق معلوم بمعلوم في حكمه للاشتراك (٤) في العلة بل لدلالة نص أو إجماع فانه لا يكون قياساً (ومنه قياس (٥) الدلالة لتضمنها) خصه بالذكر دفعاً لتوهم كون الحد لا يشمله لان قياس الدلالة لا يكون الجامع المصريح به فيه هو العلة (٦) الباعثة على الحكم في الاصل

اما الحقيقية فالتمييز بين ماهياتها وعرضياتها في غاية الاشكال لانتباس الجنس بالعرض العام والفعل بالخاصة فيتعسر التمييز بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الحقيقية واما الاعتبارات من المفهومات اللغوية والاصطلاحية فلا اشكال فيها لان كل ما هو داخل في مفهومها فهو ذاتي لها ما جنس ان كان مشتركاً واما فصل ان لم يكن مشتركاً وكل ما ليس داخل في مفهومها فهو عرض لها فلا اشتباه بين حدودها ورسومها المسميات بالحدود والرسوم الاسمية اه فينظر في كلام سيلان اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله ولعل الوجه ماقاله في حاشية يسن على قول القاهسي كالجنس، ان الجنس يقال لمساكن لماهية حقيقية خارجية والا فهو كالجنس اه بالمعنى وقد تقدم في حواشي الغاية توجيه آخر للقاضي العلامة الحسن بن محمد المغربي في نظير هذه العبارة

عليه الاصل والفرع بما صدق عليه الفرع لا يدفع الدور لأن تعقل فرد الشيء من حيث هو رده مستلزم لتعقله وأما تعقله لا من حيث أنه فرد بل بعنوان آخر كالشخصية مثلاً لا يستلزمه اه (١) ولك أن تقول قوله في علة حكم كان ينبغي تجنبه كما يتجنب لفظ الاصل والفرع لأن العلة من اركان القياس فلا يمكن تعريفها الا به فاختارها في تعريف القياس يستلزم الدور ولهذا قال بعضهم لاستوائهما في مشعور به اه شرح زركشي على الجمع (٢) هكذا يحتززون بلفظ مثل عما زعم الشارح والظاهر أنه لا حاجة له ولا وجه له لأن القدر المشترك كلي فهو مع المحلين في نفس الامر على السواء كما أن الانسان المشترك بين زيد وعمرو شيء واحد وانما تغيراً بالخصصات وكذلك تعدد تحريم الربا في البر وفي الدرة باعتبار المحلين والا فهو في ذاته واحد ألا ترى أن السكر في الخمر والتبذيد واحد والتحريم كذلك لا تعدد في مفهومهما وانما عرف الدليل صدق الكلي على هذا الجزئي فهما، نعم لو كان القياس بين هذا الخمر في هذا القدر وبين هذا التبذيد في هذا القدر لاحتج الى لفظ مثل لانه لا مشترك حينئذ فليتأمل اه بنجاح الطالب باختصار يسير (٣) وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب اه عضد، إشارة الى أن علة الحكم وثبوتها في الفرع وان كانت يقيناً لا تفيد في الفرع الا الظن لجواز أن تكون خصوصية الاصل شرطاً او خصوصية الفرع مانعة اه سعد وانت خبير بان اعتبار هذا التجويز ينبغي وجود قياس قطعي الا فيما علم فيه انتفاء الفارق أعني القياس الجلي اه منقولة (٤) هذا ان سلم كونه إلحاقاً اه (*) فيه ان ما ثبت حكمه بنص أو إجماع لا يصدق عليه أنه الحق بغيره في حكمه قطعاً اه منقولة (٥) في شرح ابن جيعاف على الغاية، ومن القياس قياس الدلالة وهو مالا يصرح فيه بالعلة فان شرطه عدم التصريح بها لانه قسيم قياس العلة لكنه متضمن لها فلا اشتراك فيها حاصل فالحذ شامل له، مثاله المكروه يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكروه فان الاثم ليس هو العلة في وجوب القصاص لكنه يتضمن العلة فيه وهو أن استواء الفرع والاصل في الاثم دال على أن قصد الشارع بالتأثم حفظ النفس وهي العلة الموجبة للقصاص والاصل والفرع مستويان فيها باستوائهما في التأثم وكما لو قيل في المروق عين يجب ردها قائمة وان قطع فيها فيجب ضمانها تألفاً كالمغصوب فان وجوب الرد ليس علة في الضمان لكن استواءهما في الرد دال على قصد الشارع حفظ المال وهو العلة الموجبة للضمان والفرع والاصل مستويان فيها لاستوائهما في وجوب الرد اه منه والله اعلم (٦) وما كان الجامع المصريح به

(قوله) الرأفة الملازمة للشدة المطربة ، ﴿٤٦٦﴾ هكذا عبارة شرح المختصر في شروط الفرع كما يأتي فكان نفس

الشدة المطربة هي الاسكار وعبارة شرح المختصر وحواشيه هذا كالمثل علل في قياس التبيد على الحرر الرأفة المشتدة فبرجع هذا القياس الى الاستدلال بالرأفة على الاسكار وبالاسكار على التحريم لكن قد اكتفى بذكر الرأفة عن التصريح بالاسكار (قوله) الى آخره ، هذا اللفظ من الشرح لامن المتن أي الى آخر ما في المتن اعني قوله والقياس لبيانها الى آخره ، واعلم ان ابن الحاجب ادخل قياس العكس في قياس المساواة وبين ذلك بما لا يخلو عن تكلف وخفا وما المحقق في شرح المختصر فانه جملة ملازمة تبعاً لما ذكره الامام في المحصول فانه قال العكس تمسك بنظم التلازم واستثناء تقيض الثاني مما انثبت المقدمة الشرطية بالقياس واعتمد المؤلف عليه السلام ما ذكره وقد بينه بما لا مزيد عليه كما هو دأبه في مظان الاشتباه فقوله بالنذر أي بأن ينذر بأن يعتكف صائماً (قوله) فيه ، الضمير حائد الى الاعتكاف (قوله) بالنذر ، بأن ينذر

(قوله) فانه قال العكس تمسك الخ ، عبارة المحصول مجروفاً اما الشيء الذي سميت به بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم والبيات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف لم يصير شرطاً له بالنذر فهو شرط له مطلقاً فهذا تمسك بنظم التلازم واستثناء لتقيض اللازم لانتاج تقيض

لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلاً عليها لتلازمها وذلك كالجمع بين والتبيد الحرر بالرأفة الفايحة الملازمة للشدة المطربة فيبين كون الحد شاء لاله بقوله لتضمنها يعني لتضمن العلة الباعثة وان لم يصرح بها فان المشاركة في الرأفة المخصوصة تدل على المشاركة في الشدة المطربة ، وقوله (والعكس ملازمة) الى آخره إشارة الى دفع ما وقع من الاعتراض (١) بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة مخرج لقياس العكس لانه حمل معلوم على معلوم ليثبت تقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود تقيض علتيه فيه ، مثاله قول أصحابنا والخنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر (٢) وجب بغير نذر كالصلاة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر (٣) فالاصل الصلاة والفرع الصوم

فيه هو العلة يسمى قياس علة اه فصول معنى (١) في شرح ابن جفاف على الغاية ما لفظه ، وقد اورد على هذا القياس ايضاً قياس العكس لانه الثابت به في الفرع تقيض حكم الاصل بتقيض علة كقولنا في اشتراط الصوم في الاعتكاف بغير نذر وجب بالنذر فوجب بغير النذر كالصلاة لم تجب بالنذر فلم تجب بغير نذر والعلة في الفرع وجوبه بالنذر والحكم وجوبه بغير نذر والعلة في الاصل عدم وجوبها بالنذر والحكم عدم وجوبها بغير نذر فافتراقاً حكماً وعلة فندفع المؤلف رحمه الله تعالى هذا الاعتراض بقوله ومن القياس ايضاً قياس العكس لأن حاصله ملازمة أي الاستدلال بوجود المزموم على وجود اللازم والقياس انما اتى به لبيان هذه الملازمة ومنه ان وجوبه بالنذر ملزوم لوجوبه بغير نذر فيلزم من وجوده وجوده ويلزم من عدم وجوبه بغير نذر عدم وجوبه بالنذر فيلزم من عدمه عدمه على ما هو قياس الملازمة من أنه يلزم من وضع المقدم وضع التالي ومن رفع التالي رفع المقدم وكانت هذه الملازمة مفتقرة الى البيان فبينت بالقياس فقيل لولم يجب بغير نذر لم يجب بالنذر كالصلاة لم تجب بغير نذر فلم يجب بالنذر فالقياس هو عدم وجوب الصوم بالنذر فرضاً وتقديراً لاعلى ما هو الواقع في نفس الامر على عدم وجوب الصلاة بالنذر لاشتراكهما في العلة وهي عدم الوجوب بغير نذر فرضاً في الفرع وتحقيقاً في الاصل فالاشتراك في الحكم والعلة حاصل فهو داخل والاشتراك بين الاصل والفرع في العلة حاصل بقياس العكس حينئذ داخل في الحد والتلازم خارج عنه اه (٢) بأن نذر بأن يعتكف صائماً اه علوى (*) وبيان ذلك أن المثال المذكور راجع الى قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه قد وجب بالنذر فيكون شرطاً فهذا تمسك بنظم التلازم ولما كانت دعوى الملازمة تحتاج الى بيان بينت بالقياس المستعمل عند الفقهاء المراد إدخاله في الحد بأن لم يكن شرطاً لشيء لم يكن شرطاً له بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطاً للاعتكاف لم تكن شرطاً بالنذر وحاصله أن قياس العكس مشتمل على الملازمة وعلى القياس الذي لبيانها المراد إدخاله في الحد فان اراد المعارض إخراج قياس الملازمة فنحن نسلم خروجه ولا يضر وان اراد إخراج القياس الذي لبيانها فلا نسلم خروجه والتساوي فيه حاصل على جهة الفرض والتقدير فانا لما فرضنا عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف المستفاد في بيان الملازمة من قولنا بأن ما لم يكن شرطاً لشيء الخ وبينا استلزامه لعدم الشرطية بالقياس على الصلاة كانت المساواة بين الصوم والصلاة في عدم شرطية الصوم بالنذر وان لم تكن حاصلة في نفس الامر اه فواصل (٣) لأنها اذا لم تجب مع النذر إجماعاً فبالاولى أن لا تجب مع عدمه وذلك من القبح اه جلال

والحكم في الاصل عدم وجوب الصلاة في الاعتكاف يعني أنها ليست شرطاً في صحته والعلة في الاصل كونها غير واجبة فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغیر نذر بمعنى أنه شرط في صحته ، وعلمته وجوبه بالنذر فافتراقاً حكماً وعلة ، مثال آخر لما صحح الوتر على الراحة كان نفلاً كصلاة الفجر لما لم تصح عليها لم تكن نفلاً فالاصل صلاة الفجر والفرع صلاة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل وعلمته عدم صحته على الراحة وحكم الفرع كونه نفلاً وعلمته صحته على الراحة ، (١) وهذا الاعتراض مدفوع (٢) بأن قياس العكس ملازمة بمعنى أنه قياس استثنائي مشتمل على ملازمة واستثناء ، وحاصله في المثال الاول لو لم يكن الصوم في صحة الاعتكاف شرطاً على الاطلاق لم يكن شرطاً عند النذر لكنه شرط عند النذر بالاتفاق فكان شرطاً على الاطلاق (والقياس) إنما هو (ليبينها) يعني لبيان الملازمة فإن دعوى الملازمة لا بد من بيانها بالدليل فبينت بأن ما لا يكون شرطاً لشيء لا يصير شرطاً له بالنذر قياساً على الصلاة فلما لم تكن شرطاً للاعتكاف لم تكن شرطاً له بالنذر فاشتمل قياس العكس على الملازمة وعلى القياس المحدود الذي لبيانها فإت أراد المعارض خروج القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد (و) ذلك لأن (الاشتراف) في العلة والاستواء في الحكم (حاصل) على التقدير فإنه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم أن لا يشترط في حال النذر كما أن الصلاة لا تشترط في صحته مع النذر فقد قيس عدم شرطية الصوم بالنذر على عدم شرطية الصلاة بالنذر بجامع كونها غير شرطين أحدهما في الواقع بالاتفاق والآخر على تقدير (١) مثال آخر في النكاح بلا ولي ، لما ثبت لولي الاعتراض عليها لم يصح منها النكاح كالرجل لما ثبت عليه الاعتراض صح منه النكاح اهـ (٢) وقد يجب أن يما هو اوضح من هذا وهو مساواة الصيام للصلاة في تساوي حكمه طائتي النذر وعدمه اهـ عضد وحاصله أن الصلاة يتساوى حكمها حالة نذرها في الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها في الحالتين فكذلك الصوم يتساوى حكمه في الحالتين وليس التساوي بأن يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين أن يكونا ثبوت الوجوب ، واعلم أن أصل الاعتراض هو أن لا يوجد في قياس العكس ما هو تعريف القياس أعني المساواة في علة حكم الاصل والاجوبة المذكورة إنما تثبت المساواة في أمر آخر لكنها تستلزم المساواة في العلة فيصدق الحد اهـ سعد وقوله اولاً بما هو اوضح قال السعد لقلة مقدماته اهـ (*) وهذا الجواب المبني على أن هذا ملازمة والقياس لبيان الملازمة جار في جميع الامثلة ، مثلاً لو لم يكن الوتر نفلاً لما كان يؤدي على الراحة قياساً على فرض الصبح واللازم منتفٍ ولو صح النكاح من المرأة لما ثبت الاعتراض عليها قياساً على الرجل واللازم منتفٍ فتعين أن يكون هو الجواب عن الاعتراض بقياس العكس على الاطلاق اهـ سعد وذلك لأنه قد اجيب عن الاعتراض بثلاثة اجوبة سوى هذا الجواب ذكرها في المختصر وشرحه وكلها غير مطردة في بقية الامثلة اهـ

ان يعتكف مصلياً (قوله) على الاطلاق ، يعني ولو لم ينذر به (قوله) بان مالا يكون شرطاً للحج كالصوم على فرض عدم وجوبه (قوله) على التقدير ، أي القرض بان يؤتى بحرف الشرط وهو لو (قوله) بهذا الاعتبار ، أي على القرض والتقدير

الملزوم ثم انها بينت المقدمة الشرطية بالقياس بان مالا يكون شرطاً لشيء نفسه لم يصير شرطاً له بالنذر كما في الصلاة وهذا قياس الطرد لقياس العكس اهـ ح

(قوله) لكونه راجعاً الى طريقة المفارقة الخ ، لكن طريقة المفارقة على مقتضى تحريره مشتملة على ما به الاشتراك ككونها عبادة وعلى بيان ما افترقا فيه ولا دلالة في قياس العكس على ذلك (قوله) اتفق العلماء على ان القياس حجة في الامور الدنيوية ، كما في شرح الجمع فانه قال فيسه اتفق العلماء كما قال الامام في الحصول على ان القياس حجة في الامور الدنيوية كالادوية والاغذية والاسفار ولم يذكر ذلك في شرح المختصر ولا صاحب الفصول (قوله) واختلفوا في التعبد به في الشرعية ، قال في شرح المختصر التعبد بالقياس هو ان يوجب الشارع العمل بموجبه قال في حواشيه هذا يخالف لصريح كلام الآمدي والشارحين ومضمون ادلة الفرق فانهم مطبقون على ان معناه ايجاب الشارع القياس والحقا الفرع بالاصل وذلك على المجتهد خاصة وبالمعنى الذى ذكره الشارح عليه وعلى سائر المكلفين فكان هذا أقرب الى مقاصد الثمن مثل ما سبق من كون الاجماع حجة يجب العمل بمقتضاه وكذا خبر الواحد ونحو ذلك ، قلت وفي كلام المؤلف عليه السلام ما يدل على الكلامين بقي شرح قوله ولمثل ما سبق في خبر الآحاد ﴿ ٤٦٨ ﴾ ما يدل على كلام الآمدي حيث قال لما تقرر من ان المراد

أن يكون الصوم ليس شرطاً في الواقع (فهو) بهذا الاعتبار (داخل) في القياس (دونها) يعني دون الملازمة وخروجها عن التعريف لا يضر لكونها ليست بقياس عند الأصوليين وقد ذهب القاضي عبدالله بن زيد من أصحابنا وغيره الى أن ما يسمى قياس العكس لا يسمى قياساً لمخالفته لطريقة القياس قال ابن زيد ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعاً الى طريقة المفارقة التي أثبتها بعض المتكلمين ، وتحريره أن الصوم والصلاة اشتركا في كونهما عبادة واقتربا في الوجوب بالنذر في الاعتكاف فلا بد من فارق وليس الآن الصوم يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلاة وحيث لا يرد على القياس لخروجه عنه ، (١)

بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه وفي شرح قوله والنص على العلة غير كاف في التعبد به ما يدل على كلام شرح المختصر حيث قال وايجابا للعمل بموجبه والله اعلم (قوله) الوجوب عقلا وسمعا الخ ، اعلم ان المؤلف اعتمد في هذا المقام على نقل ما ذكره في الفصول فجعل التعبد بالقياس واجبا عقلا وسمعا ونسب ذلك الى ابى الحسين والشيخ الحسن وحفيده ثم قال او سمعا فقط ونسبه الى جمهور أئمتنا والمتكلمين وقد عرفت ان التعبد بالقياس معناه ايجاب الشارع العمل بموجبه و ايجاب الشارع على المجتهد الحائز الفرع بالاصل على الخلاف في تفسير

مسئلة اتفق العلماء على أن القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا (في التعبد به) في الشرعية على أقوال فمنها (الوجوب عقلا وسمعا) يعني أن التعبد

(١) هذا وفي البحر مسئلة العترة وابو حنيفة والشافعي ويلزم الصوم في ايجاب الاعتكاف اذ هو من شرطه ، احدى الروايتين عن الشافعي حيث اوجب أن يعتكف صائما اذ هو صفة له معتادة ، احدى الروايتين عن الشافعي لا يلزم كونه نذر أن يعتكف مصليا لا قارئا ، قلنا

فيكون المعنى ان ايجاب الشارع للقياس على المجتهد أو ايجابه للعمل بمقتضاه واجب سمعا وهذا معنى غير مستقيم ولا مراد لمن نسب اليه كما لا يخفى ، وقوله فاعتبروا واجماع الصحابة وخبر ابن مسعود ومعاذ لا تدل على هذا المعنى كما لا يخفى وانما تدل على وقوع التعبد بالقياس ووجوب العمل بمقتضاه وما نقله في الفصول وتبعه المؤلف عليه السلام عن أبى الحسين ومن معه فهو خلاف ما قال الشيخ الحسن وحفيده وحكه الامام يحيى عليه السلام وصاحب العقد عن أبى الحسين فانهم ذكروا أنه يستدل على وجوب العمل بالقياس بالعقل والسمع لا على وجوب التعبد به بمعنى ايجاب الشارع العمل بموجبه والحقا الفرع بالاصل ، وبيان المقام ان هاهنا مسئلتين كما ذكره ابن الحاجب وغيره ، ﴿ المسئلة الاولى ﴾ التعبد بالقياس وحاصل الخلاف فيها ان يقال التعبد بالقياس أما أن يكون جائزا أو ممتنعا أو واجبا وقد قال بكل منها فائل فعند الثمال وأبى الحسين يجب عقلا ، وعند النظام وبعض المعتزلة يمتنع ، وقيل يجوز وهذا هو الذى اختاره ابن الحاجب واستدل له بأنه لو فرض أن يقول الشارع اذ أوجبت مشاركة فرع لاصل في علة حكمه فثبت فيه حكمه

(قوله) ما يدل على كلام الآمدي حيث قال الخ ، الظاهر ان هذا موافق لتفسير شارح المختصر ايضا والله اعلم اهـ السيد محسن بن اسمعيل الشامي ح

واعمل به أيها المجتهد لم يلزم منه محال لنفسه ولا لغيره وأيضاً لم يحز لم يقع وقد وقع قال الإمام المهدي ولأن التكليف بالظن قد تتعلق به المصلحة فجاز التعبد به واستدل ابن الحاجب لمن قال يجب التعبد به عقلاً كما بنى الحسين بأنه لو لا القياس لخلت وقائع فيجب على الشارع إيجاب العمل بالقياس وأجاب في الحواشي بأن ذلك مبنى على وجوب شيء على الله تعالى وعلى امتناع خلو الواقعة عن الحكم قال ونحن لا نقول به ولو سلم ذلك فالعمومات يجوز أن تقي بالاحكام كلها نحو كل مسكو حرام ونحو ذلك ، وأما المؤلف عليه السلام فأجاب بما ذكره بناء على ما عليه أهل الحق من إثبات دليل العقل ، ثم استدل ابن الحاجب للقائل بامتناعه بما ذكره المؤلف عليه السلام من أنه لا يؤمن فيسه الخطاء ﴿ المسئلة الثانية ﴾ ورود التعبد به ووقوعه وقد اختلف فيه أيضاً فروى ابن الحاجب عن الأكثر أنه بدليل السمع وهو اجماع الصحابة وغيره كما ذكره المؤلف عليه السلام ، وروى الإمام المهدي عليه السلام عن الأكثر من متأخري أصحابنا أنه ورد التعبد به بدليل العقل والسمع ، أما السمع فلهما عرفت ، وأما العقل فلما نقله المؤلف عليه السلام عن أبي الحسين حيث قال ، وحاصل الدليل العقلي الذي أورده أبو الحسين الخ فان الإمام المهدي عليه السلام أورده دليلاً لأبي الحسين على وقوع التعبد بالقياس كما يدل على ذلك قوله في آخر الدليلين فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك اذ لو اراد وجوب التعبد بالقياس لتلألأ ولا معنى لوجوب إيجاب الشارع العمل بمقتضاه الا ذلك وأما المؤلف عليه السلام فقد جعله دليلاً لأبي الحسين على المسئلة الاولى اعني وجوب التعبد بالقياس وليس كذلك فان الدليل على ذلك قد عرفته وهو أنه لو لاه لخلت وقائع قال الإمام المهدي وقيل انما ورد التعبد به عقلاً فقط فاما في الشرع فلم يرد لذلك نظير وجعل ﴿ ٤٦٩ ﴾ هذا القول لداود وابنه والقاساني

والنهرواني قال الامام المهدي عليه السلام وقيل انما ورد التعبد به سمعاً فقط قال الحاكم وهو قول مشايخنا واكثر الفقهاء قال الحاكم ولم نعرف بالعقل انما متعبدون به في الشرعيات قالوا لانه لا يصح القطع بالعقل على تحريم النذير حيث قامت اشارة على أن علة تحريم الحجر الاسكار اذ الامارة تخفي وتصيب قلنا كما وجب اجتناب

بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا مذهب المنصور بالله وأبي الحسين البصري والشيخ الحسن وحفيده والفقهاء ومنها قوله (أوسمعاً) يعني أن التعبد به إنما وجب من جهة السمع فقط والعقل إنما هو مجوز للتعبد لا موجب وهذا مذهب الجمهور من أئمتنا عليهم السلام والفقهاء والمتكلمين من العدلية وغيرهم (ومنها) المنع من التعبد به (كذلك) يعني إما عقلاً وسمعاً وإما سمعاً فقط فهذا قولان للماثين ،

الصوم شرط لاهما اه وفي ضوء النهار ما لفظه ، قلنا لو لم يكن الصوم واجباً لاستوى النذر به في الاحتكاف وعدمه كالصلاة استوى النذر بها فيه وعدمه في عدم الوجوب والالزام في الصوم منتف فان يجب في النذر إتفاقاً قالوا اجتهد في مقابلة النص ومدفوع بالفرق لعدم إمكان مصاحبة الصلاة لكل جزء في زمن الاعتكاف لتدخل التسليم وفعل ما لم يشرع في الصلاة اه

الحائط الذي قامت اشارة على سقوطه ، اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان جمع الخلاف في مسئلة التعبد بالقياس يتقنع معه تطبيق بعض الأدلة على بعض المذاهب وذلك لان بعضها لا يجري الا في مسئلة ورود التعبد بالقياس ووقوعه كالاستدلال بقوله تعالى فاعتبروا ويحذروا بمحدث ابن مسعود ومعاذ وباجماع الصحابة ، وبما يؤيد ما ذكرنا من ان هاهنا مسلتين ان أبا الحسين استدل على مذهبه في المسئلة الاولى من جهة العقل بغير ما استدل به على مذهبه في المسئلة الثانية ففى الاولى استدل بأنه يلزم من عدم التعبد بالقياس خلو وقائع كما عرفت وفي الثانية استدل بما عرفت من المنقول عن الامام المهدي المشار اليه بقول المؤلف عليه السلام وحاصل الدليل العقلي الخ ، وقد جمع المؤلف عليه السلام بين دليليه في مسئلة وجوب التعبد بالقياس وليس كذلك فتأمل وانما وسعنا الكلام في هذا المقام لما فيه من الخفا والاشتباه والله اعلم (قوله) ومنها المنع كذلك ، يعني أما عقلاً أو سمعاً فقد نسب المؤلف عليه السلام هذا القول الى الامامية والنظام وجماعة من المعتزلة وذلك مستقيم لانهم منعوا التعبد بالقياس بمعنى إيجاب الشارع للعمل بموجبه أو إيجاب الشارع الحاق الفرع بالأصل كما عرفت من التفسيرين وحجتهم ما سيأتي من أنه طريق لا يؤمن فيه الخطاء الخ كما ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه وأما قول المؤلف واما سمعاً فقط فقد نسب الى الظاهرية والقاساني والنهرواني وليس كذلك فانهم قالون يجوز التعبد بالقياس وانما خالفوا في المسئلة الثانية وهي وقوع التعبد به وقد صرح المؤلف عليه السلام بذلك حيث قال فقايل بأنه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به الخ وعبارة ابن الحاجب

والقاساني والنهراني قلت وسبب هذا ما عرفت من جمع الخلاف والبحث في مسألة واحدة (قوله) فوجب الامتناع من العمل به ، لان اثبات ما لا دليل عليه باطل (قوله) وقائل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة ، يعني انهما وردا باطلانه فهذا اخص من متمسك القائل الاول لان الاول تمسك بعدم وجود ما يدل عليه من السمع وهذا تمسك بوجود دليل من السمع على بطلانه وهو ماسيأتي المؤلف من ان الشرع منعه من اتباع الظن (قوله) احتج الموجب عقلا ، ان اراد عقلا فقط فلم يتقدم ذكر القائل به وان اراد عقلا وسمعا فله ليل المذكور انما هو حجة للموجب عقلا فقط مع ان قوله فيما يأتي احتج الآخرون لا يصلح مقابلا له لانه شامل لمذهبين وجوب التعبد من جهة السمع فقط ووجوبه من جهة السمع والعقل لان قوله او معه إشارة اليه ولا يصلح ايضا ان يكون قوله احتج الآخرون مقابلا لقوله سابقا لوجوب عقلا وسمعا لما ذكرنا من ان قوله او معه إشارة الى القائل بوجوبه

(قوله) فهذا اخص من متمسك القائل الخ ، النسبة بين الوجود والعدم التباين فلا اخصيه فتأمل اخرج عن خط شيخه (قوله) ان اراد عقلا فقط الخ الظاهر أن مراد المؤلف بقوله احتج الموجب عقلا

فالاول للامامية (١) والنظام في رواية وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر ابن مبشر وجعفر بن حرب والثاني للظاهرية والقاساني (٢) والنهراني (٣) والنظام في رواية وهو لاء فريقان فحائل بأنه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به وقائل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة ، احتج (الموجب عقلا) بأنه (لولا) أي القياس وكونه دليلا شرعيا (خلت وقائع) كثيرة عن الاحكام أما الملازمة فلان النص لا يفيء بتناوله لكل الاحكام لتناهي النصوص وعدم تنافي الاحكام لتجدد الوقائع التي هي محال الاحكام ، وأما بطلان اللازم فلان خلو الكثير من الوقائع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل مع أن الانبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الاحكام وإكمال الدين (ورد بمنع ملازمة لجواز الاستثناء) في

(١) وادعوا إجماع العترة على امتناع القياس ، قال الامام يحيى عليه السلام وتمسك الامامية باجماع العترة الضروري وذلك أنهم قالوا يعلم من مذهبهم بالضرورة انكار القياس كما يعلم بالضرورة من مذهب الفقهاء اثباته ، والجواب أن أكثر أهل البيت عليهم السلام قائلون بالقياس قالوا ادعينا إجماعهم على العمل به لكننا اسعد حالنا منهم كيف لا وعلي عليه السلام هو المعلم الاول ولا يخفى عمله بالقياس وكذا من بعده من الائمة فن القدماء علي بن الحسين وولده زيد بن علي ومحمد بن عبدالله واخوه ادريس وارايم وغيرهم ومن المتأخرين الهادي الى الحق والناصر والسيدان الاخوان والنصور بالله فان لهؤلاء في تقرير القياس وايضاح معالمة اليد البيضاء ومن اراد الاطلاع على مصداق ذلك فعليه بالجزى لاني طالب وكتاب صفوة الاختيار للنصور بالله فانه يجد فهم ما تفصيلا لمجملة ومفتاحا لمقفله ولقد اختص النصور برواية ادلة القياس وتحصيلها وجمع مقالات المنكرين ورداها وافرد على كل واحدة منها مقالا بحيث اذا اطلع عليه الناظر وفكر فيه الفكر وسلم طبعه عن الحسد وخلع عن عقه رقة الهوى علم قطعاً أنه كلام من احاط علماً بحقائق الاصول وخفيها وتقدم في معرفة المذاهب مستولياً على واضحا وجلبها فلو كان لاحد من ائمتنا من سبق او تأخر مقالة في رد القياس وانكارها لتقلها ولرداها بالادلة كما فعل في غيرها وتأولها فكيف يقال بان احداً من الائمة السابقين انكر القياس وحججه كلا وحاشا ومن قعد به العجز او تأخرت همته عن الاطلاع على كلامهم في الاصول ودقائقها فعليه بالوقوف على اوضاعهم الفقهية ومضارباتهم الاجتهادية وغيرها فانه يعلم بذلك اكسابهم على تحصيل اكثر المسائل بالاقيسة المعنوية وتعليقها بالاوصاف المشبهة وما يجري منهم في اثناء المحاورات ومكالمة الخصوم من رد اقيستهم انما كان لضعف تلك الاقيسة لا لانكارهم لقاعدة القياس ، ومن اعظم ائمتنا في مكالمة الخصوم واكثرهم غوصاً وتبحراً في العلوم الامام ابو طالب عليه السلام فانه شاد اقيسة المخالفين بالاعتراض وحل عراها بمقارعة بالاسلحة النظرية وملاحظة لازوم المضائق الجدلية فمن هذه حاله كيف يقال أنه منكر للقياس هذا لا يتسع له عقل اه من اقسطاس من باب الرد على نقاة القياس (٢) في القاموس قاسان بالقاف والسين بلد بما وراء النهر وناحية باصبهان غير قاشان المذكور مع قم اه وفي حاشية السعد قاسان بالقاف والسين المهمة من بلاد الترك اه من مباحث خبر الأحاد اه وهو محمد بن اسحق اخذ عن داود وخالفه في مسائل اه من الملل والنحل (٣) الحسين بن عبيد من اصحاب داود

وسمّا (قوله) مستلزماً لحصول الوهم بنقيضه ، أي بنقيض الحكم في الفرع كتجليل النبيذ مثلاً وإنما كان موهوماً لأن الراجح التحريم لكونه مظلوماً وإنما زاد هذا الاستلزام ليتعين العمل بالراجح لأنه لما استحال الخروج عن النقيضين تعين العمل بأحدهما والموهوم مشتمل على ظن المضرة فتعين المظنون لسلامته عنها (قوله) لأن ظن الحكم ، خبره قوله يقتضي ظن كون تركه سبباً في العقاب وقوله بأن مخالفة حكم الله ، خبره قوله سبب في العقاب (قوله) ظن كون تركه ، أي ترك الحكم سبباً في العقاب لأن الترك هو الجانب الموهوم المشتمل على ظن المضرة (قوله) ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك ، أي كون ترك ما وجدت فيه العلة سبباً في العقاب وقد قرر الأسنوي هذا الاستدلال بتقرير اقرب فقال العمل بالوهم دون الظن عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو ممتنع عقلاً وشرعاً فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك (قوله) احتج الآخرون وهم ﴿ ٤٧١ ﴾ القائلون بالتعبد به ، لا بد من زيادة

قيد الوجوب فيكون المعنى وهم القائلون بوجوب التعبد به لأن المؤلف عليه السلام أراد بقوله احتج الآخرون من سبق اعني القائل بأن التعبد بالقياس إنما وجب من جهة السمع والقائل بأنه وجب من جهة العقل والسمع فإن قول المؤلف عليه السلام أو معه أي مع العقل إشارة إلى هذا القول الآخر ولا خفاء في تقييد هذين القولين بالوجوب فيكون ما ذكره هنا مع هذا التقييد موافقاً لما سبق في اعتبار قيد الوجوب ويكون معنى قوله دون العقل أي فلا يدل على وجوب التعبد ولو لم يعتبر قيد الوجوب لكان التقدير دون العقل فلا يدل على جواز التعبد به وليس كذلك فإن صاحب هذا القول قائل بالجواز كما صرح به المؤلف عليه السلام فيما سبق

بعض الوقائع (بالعقل) فإنه حاكم (١) كالشرع كما تقدم والقيح إنما هو خلوه الواقعة من مطلق الحكم لاخلوها عن الشرعي واللازم من نفي القياس إنما هو خلوه عن الشرعي لا عن مطلق الحكم ، وحاصل الدليل العقلي الذي أورده أبو الحسين وغيره أن المجتهد إذا ظن كون الحكم في الأصل معللاً بعلة معينة ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهية العقل تقضي باستحالة الخروج عن النقيضين أو الجمع بينهما فوجب العمل بأحدهما والموهوم مشتمل على ظن المضرة دون المظنون لأن ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقيني بأن مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب يقتضي ظن كون تركه سبباً في العقاب فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك (٢) احتج (الآخرون) وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع دون العقل

أه ملل (١) والجواب عند من لم يجعل العقل حاكماً كالشرع بعد تسليم وجوب أن يكون لكل واقعة حكم هو أن التي لا ينتهي الجزئيات لا الاجناس ويجوز التنصيص على الاجناس كلها بعبارات تتناول جزئياتها حتى تنفي بالاحكام كلها مثل كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وكل ذي ناب حرام إلى غير ذلك ومعنى هذا في حواشي المضد أه (٢) ويدل على ذلك قوله تعالى (قل أرأيتم أن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد) أه وقد نظم بعضهم فقال قال النجم والطبيب كلاهما أن تبعث الأموات قلت اليكما أن صح قولكما فليس بضائري أو صح قولي فالويل عليكما

حيث قال والعقل إنما هو يجوز للتعبد به لا موجب وقوله احتج الآخرون ، أن جعل مقابلاً لقوله المار جب عقلاً وسمّاً لم تظهر المقابلة لأن من الآخري من يقول بذلك لقوله أو معه وأن جعل مقابلاً لقوله الموجب عقلاً بتقدير قيد أي الموجب عقلاً فقط ففيه ما عرفت من أن الآخريين كلامهم في وقوع التعبد كما هو مقتضى استدلالهم بالآية وما بعدها لافي وجوب التعبد كما هو مذهب القائل بالوجوب عقلاً فقط وهما مسئلتان كما عرفت

أمّا مع السمع أو وحده وقول المحشي فالدليل المذكور إنما هو حجة للوجوب عقلاً لا ينبغي أن يكون حجة للقولين بالنظر إلى العقل فتأمل في هذه القولة والقولة الثانية وهي قوله واحتج الآخرون أن جعل السخ أه ح دن خط شيخه (قوله) أي كون ترك ما وجدت فيه العلة الخ ، الاظهر عود الإشارة إلى الاقرب أعني تعين العمل بالظن أه حسن بن يحيى عن خط العلامة أحمد بن محمد السيساني رحمه الله (قوله) لا بد من زيادة قيد الوجوب ، تقييده بالوجوب في أصل القول حيث قال بوجوب التعبد به يغني عن إعادته فكيف يقال لا بد من زيادة قيد الوجوب أه عن خط السيد أحمد بن حسن بن اسحق ح

(قوله) لقوله تعالى فاعتبروا ، لاخفاء في ﴿٤٧٢﴾ ان الآية وما ذكر معها من خبر ابن مسعود ومعاد واجماع الصحابة لا يدل على ما قصد

المؤلف عليه السلام من الاحتجاج على وجوب التعبد بالقياس كما عرفت وانما يدل على وقوع التعبد به ووروده مع انه لا دلالة فيما ذكرنا على ان التعبد به من جهة السمع لا العقل او معه اذ لا تعرض في هذا الاحتجاج لنفي دلالة العقل ولا لثبوته ولعل المؤلف عليه السلام قصد الاحتجاج للآخرين بما ذكر في الجلة ولو على بعض المذهب والله أعلم (قوله) فان قرب القياس الشرعي على افعال بيوتهم ، يعني على الاخبار المدلول عليه بقوله تعالى يخبرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين اذ يكون المعنى حيث يخبرون بيوتهم فقيسوا بعض الاحكام على بعض ولا يخفى ركة ذلك كما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم الظاهران المتن هكذا ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الفاهم من الشرح

(قوله) اذ لا تعرض في هذا الاحتجاج الخ ، قد اكتفى عن ذكر الدليل العقلي بذكره في احتجاج الوجوب عقلاً فقط فأمل انه ح عن خط شيخه ونفي دلالة العقل يكتفي فيها بالاصل وهو العلم اه حسن بن يحيى الكبكي (قوله) ولا يخفى ركة ذلك كما ذكره المؤلف ، في شرح المختصر للسبكي ما لفظه ، واعلم ان اصحابنا استدلوا بهذه الآية خلفاً عن سلف والحق فيها انها غير مفيدة للقطع ولكنها

او معه بالكتاب والسنة والاجماع فالكتاب (لقوله تعالى فاعتبروا) (١) يا اولي الابصار (٢) وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجازة اعتبار لكونه مشتقاً من العبور وهو حقيقة في المجاوزة نقلاً واستعمالاً فالقياس اعتبار فيكون ما موراه فيكون واجباً وهو المطلوب واورده عليه بأن (٣) المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ (٤) لا القياس لعدم مناسبه صدر الآية فان ترتب القياس الشرعي على افعال بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين مما يصان نظم التنزيل عنه ، واجيب بأن المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو نفس المجاوزة الشاملة للقياس والاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال النفس وكون صدر الآية لا يناسب القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبه للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه (و) أما السنة (قوله) (٥) (ابن مسعود) إتحض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد الحكم فيهما (فاجتهد برأيك) احتج به الرازي في الحصول والمنع (وهي ظنية) يعني أن الحججة المأخوذة من الآية والحديث ظنية ، أما الحديث فواضح ، وأما الآية فلظهور تخصيص الاعتبار فيها بالاتعاظ (و) من الحجج المأخوذة من السنة (تصويده) (٦) (لعاذ) روى احمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث

اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (١) والاعتبار قياس الشيء بالشيء الا في الامور العادية والخلقية اي الشيء الذي يرجع الى العادة والخلق كآكل الحيف والنفس والخل واكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لانها لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها الى قول الصادق وقيل يجوز لانه يدرك اه سبكي ومحلي (٢) وقوله تعالى « ولقد علمتم النشأة الاولى فلو لا تذكرون » قال صاحب الكشف فيه دليل على صحة القياس اه (٣) الاولى ترك الباء اه (٤) لغلبة فيه ولدلالة سياق الآية عليه فان الله تعالى قال « يخبرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار » ، والناسب أن يكون الاعتبار لا أن يكون المراد فقيسوا الدرة على البر ولو فرض ذلك لكان ركيكاً من الكلام يترده عنه كلام الله تعالى اه سبكي على المختصر (٥) التفاء من الشرح جواب أما والواو في وأما السنة ظاهره أنها من المتن وأصل المتن ولقوله اه (٦) قلت ومن الحجج المأخوذة من السنة ايضاً ما سياتي من خبر الختمية في مسائل العلة المسمى تنبيهاً على اصل القياس فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نبه فيه على اصل القياس وعلى علة الحكم وعلى صحة الخاق الفرع بها وسيأتي بيان ذلك اه (*) وفي الحديث عن جابر بن عبد الله قال قال عمر بن الخطاب هشت فقيبات وانا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم امرأ عظيماً قبلت وانا صائم قال ارايت لو مضمضت من الماء وانت صائم قال عيسى بن حماد في حديثه قلت لا باس ثم اتفقا ، قال فاه رواه ابو داود بهذا اللفظ ورواه ايضاً احمد عن جابر عن عمر ولفظه هشت يوماً قبلت وانا صائم فأتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت صنعت اليوم امرأ عظيماً قبلت وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ارايت لو مضمضت وانت صائم قلت لا باس بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقيم اه في الصحاح

(قوله) ولاهل الحديث في اسناد هذا الحديث مقال ، قد ذكر ذلك المقال ابن حجر في تلخيصه ولبسط الكلام في ذلك فخذ من هناك ان شاء الله تعالى (قوله) ولكن معناه صحيح متلقى عند أئمة الفقه والاجتهاد بالقبول ، يقال فرق بين هذا وبين المتلقى بالقبول فان المتلقى بالقبول كما سبق للمؤلف عليه السلام ما كانت الأمة أو العترة بين متأول له وعامل به فتضمن الاجماع على صحته اذ لو لم يصح لما عمل به بعض وتأوله الآخرون لعدم الحاجة الى تأويل الباطل وأما هذا الحديث فاذا كان فيه مقال فلا اجماع على صحته وأما تلقى معناه وصحته فلا يدل على صحة متنه اذ قد يكون ذلك لدليل غيره والله أعلم (قوله) وقال أنه مغن عن مجرد الرواية ، يعني فلا يبحث عن راويه ، قلت ومن الحجج المأخوذة من السنة أيضاً ما سيأتى من خبر الجمعية في مسالك العلة فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نبه فيه على اصل القياس وعلة حكمه وعلى ﴿ ٤٧٣ ﴾ صحة الالحاق بالعلة ولذا سمي هذا المسلك بالتنبيه على اصل القياس

تفيد الظن وما ذكر من الركاة قد ذكر اصحابنا انها تتأتى لو قيل وقيسوا الذرة على البر ولا تجيء فيما اذا أتى بلفظ أعم كما هو فيما نحن فيه فان الاعتبار أعم من الاعتاط وقياس الذرة على البر فما في ذلك شيء من الركاة بل هو في أعلى مقام الفصاحة ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو سئل عن ابتلع حصاة في نهار رمضان لم يمكن ان يقول في جوابه من جامع فعليه الكفارة اذ لا دخول لصورة السؤال تحت هذا اللفظ ويحسن كل الاحسان ان يقول من افطر فعليه الكفارة فان فيه الجواب وزيادة فائدة ، وعند

الحرث بن عمرو ابن اخي المغيرة (١) بن شعبة قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثته ﷺ الى اليمن قال كيف تفضي اذا عرض لك قضاً قال أقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله ﷺ قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال أجتهد رأيي (٢) ولا آلو قال فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه (٣) رسول الله ولاهل الحديث في إسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه صحيح متلقى عند أئمة الفقه والاجتهاد بالقبول ولهذا استند ابو العباس بن القاسم في صحته الى ما ذكرناه وقال أنه مغن عن مجرد الرواية ، وأما الاجماع فقد أشار اليه بقوله (ولمثل ما سبق في

وقد هب فلان يهش بالفتح هشا إذا خف اليه وارتاح اه (١) المشهور فيه ضم الميم وحكى ابن قتيبة وغيره جواز الكسر قاله النووي في اوائل شرح مسلم في المقدمة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٢) وفي بعض الطرق اقيس الامر بالامر اه قسطاس (*) وعنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لما ذاب ابى موسى وقد انقذهما الى اليمن بم تقضيان قال ان لم تجد في الكتاب والسنة ، فسن الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به « اه معتمد ابى الحسين « فقال اصبتما اه منهاج قرشي (٣) ودلالته واضحة الا أن المتن ظني لانه خير واحد والمسئلة اصولية فتنبني على الاكتفاء بالظن فيها لأن في ذلك خلافاً على أنه قد ادعى فيه التواتر المعنوي وما ثبت في حق معاذ ثبت في حق غيره لقوله صلى الله عليه وآله وسلم حكى على الواحد حكى على الجماعة اه قسطاس

هذا نقول ان اراد المصنف انه ظاهر في الاعتاط غير ظاهر في القياس فهو ممنوع بل هو ظاهر فيهما جميعاً ، نعم دخول الاعتبار اظهر لانه بسببية خصوص السبب الذي دخوله تحت اللفظ اظهر ، واذا كان ظاهراً حسن الاستدلال به لمن يكتفي بالظهور في المسئلة ولمن يريد ان يضم اليه ظواهر اخرى يصل مجموعها الى القطع من لا يكتفي بالظهور الخ اه المراد نقله (قوله) قد ذكر ذلك المقال ابن حجر في تلخيصه ، قال فيه قال الترمذي لا اعرفه الا من هذا الوجه وليس اسناده بتصل وقال البخاري في تاريخه لا يصح ولا يعرف الا بهذا وقال الدارقطني في العلل رواه سعيد عن ابن عوف هكذا وارساه عبد الرحمن ابن مهدي وقال ابن جرير لا يصح لان الحرث مجهول وشيوخه لا يعرفون قال وقد ادعى بعضهم فيه التواتر وهذا كذب بل هو ضد التواتر لانه ما رواه احمد بن حنبل عن ابن عوف عن الحرث فكيف يكون متواتراً وقال عبد الحق ولا يسند ولا يوجد من وجه صحيح وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية لا يصح وان كان الفقهاء يذكرونه في كتبهم ويستمدون عليه وان كان معناه صحيحاً ولهذا اسند ابو العباس الخ قال وهو نظير اخذم الحديث لاوصية لو اوث مع كون راويه اسمعيل بن عياش اه تلخيص باختصار يسير (قوله) يقال فرق بين هذا وبين المتلقى

(قوله) والعادة تقضي بأن اجمع مثلهم الخ وقوله فيوجد قاطع على حجتيه قطعاً وقوله فإن قيل غايته انه اجماع سكوتي الخ، لا يخفى أن المؤلف عليه السلام قد جمع بين طريقين من الاستدلال على حجية القياس ذكرهما ابن الحاجب وشرح كلامه وبيان ذلك أن ابن الحاجب استدلالاً أولاً بأنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص والعادة تقضي بأن اجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع فيوجد قاطع على حجتيه قطعاً وما كان كذلك فهو حجة قطعاً فالقياس حجة قطعاً ثم استدلال ثانياً بأن عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم أحد والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة لأجل أنه وفاق ووافقهم حجة قاطعة، اذا عرفت ﴿٤٧٤﴾ ذلك فالاستدلال الاول لا يتوقف على كون الاجماع حجة

خبر الاحاد (١) من اجماع الصحابة والتابعين فإنه تواتر عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكرراً (٢) فلم ينكره عليهم احد والعادة تقضي بأن اجماع مثلهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع (٣) فيوجد قاطع على حجتيه قطعاً، فإن قيل غايته أنه اجماع سكوتي فيكون ظنياً، قلنا ليس كل سكوتي ظنياً (٤) ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لان العادة تقضي بأن السكوت في مثله من الاصول (٥) العامة الدائمة الاثر وفاق (٦) ووافقهم حجة قاطعة، فان قيل هذا إنما يقيد القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما تقرّر من أن المراد بالتعبّد بالقياس إيجاب الشارع للعمل بموجبه، قلنا قد أفاد القطع بحجية القياس وبه يتم المطلوب للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجتيه ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم الى أبي بكر في قتال بني حنيفة (٧) على الزكاة وذلك

ولا على أن سكوت الباقيين وفاق بل على أن العادة تقضي بأن هذه الصورة من الاجماع تكشف عادة عن وجود قاطع يكون ذلك القاطع هو الحجة على القياس فهذا الاستدلال حجة عقلية قاطعة سواء كان الاجماع حجة شرعية أولاً وقد سبق لابن الحاجب نظيره في الاستدلال على حجية الاجماع وجعله حجة عقلية على حجية الاجماع ولم يتعرض له المؤلف عليه السلام هناك وأما الاستدلال الثاني فهو متوقف على وفاق الساكنتين ليكون اجماعاً فالاستدلال به مبنى على أن الاجماع حجة شرعية لا تكشفه عن قاطع يدل على حجية القياس كما في الاستدلال الاول فقوله عليه السلام فإن قيل غايته أنه اجماع سكوتي الخ أوردته السعد في الحواشي على الاستدلال الثاني لا على الاول لعدم وروده عليه والمؤلف عليه السلام قد جمع بين الاستدلالين هنا فوقع الاشكال في الجمع بين قوله ولم ينكره عليهم احد وبين قوله والعادة تقضي وقوله فيوجد قاطع وكذا في إيراد هذا السؤال على الاستدلالين

(١) عبارة فصول البدائع للفتاوى ولنا في وقوعه سمعاً قطعياً أولاً تواتر العمل به عن جمع كثير من الصحابة عند عدم النص والعادة تقضي بأن اجماع مثلهم في مثله ليس إلا عن قاطع على حجتيه وتواتر القدر المشترك كاف، وثانياً لأن عملهم به شاع ولم ينكره والعادة تقضي بأن السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة الاثر وفاق وهو حجة قاطعة، من ذلك أنهم رجعوا بعد اختلافهم الى رأي أبي بكر في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة اه (٢) صفة لمصدر محذوف أي عملاً او رجوعاً متكرراً اه والاقرّب أنه حال من العمل اه (٣) سوغ لهم العمل والا لكان تشريةً منهم والمعلوم من احوالهم التوقف في الشرعيات على ما جاء به الشرع الا أنه لا يخفى أن ذلك فعل منهم وإنما يدل الفعل على الجواز لاعلى الوجوب والجائز لا يسمى تعبداً وإنما يسمى بتجاوز الشرع مباحاً كأباحة الرخصة للحاجة الى دفع الحاجة عند عدم النص كالحاجة الى دفع الحاجات غير الضرورية اه من شرح المختصر للجلال رحمه الله (٤) اذ السكوت الظني محله عند عدم التكرار وهذا سكوتي متكرر في وقائع كثيرة فينتفي الاحتمال اه (٥) بيان للتل اه (٦) لبعده اجماعهم على السكوت على الخطأ واذا ثبت كونه إجماعاً فلا بد له من مستند غير القياس والا كان دوراً واستدلالاً على الشيء بنفسه وهذا هو المطلوب من ثبوت دليل شرعي على التعبد به اه جلال (٧) وقوله والله لا فائت من فرق بين الصلاة والزكاة وهو قياس منه لازكاة على الصلاة وهذا

جميعاً فتأمل والله اعلم (قوله) لما تقرّر من أن المراد بالتعبّد بالقياس إيجاب الشارع للعمل بموجبه، هذا تصرّح بمثل ما ذكره الأمدى

بالقبول، لم يرد المؤلف عليه السلام بالمتلقى بالقول بالنظر الى معناه ماهر المصطلح علته في علم الحديث فلا يرد عليه ما ذكره المحقق فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) لأجل أنه وفاق، خبران اه منه ح (قوله) بين قوله ولم ينكره لحد، اذهنا هو الاستدلال الثاني اهمنه ح

لقياسهم خليفة الرسول (١) على الرسول ﷺ ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري البديري لا يبي بكر وقد ورت أم الام دون أم الاب لقد تركت التي لو كانت هي الميتة (٢) ورت مالها كلمة فرجع الى التشريك بينهما في السدس (٣) وذلك لان ابن الابن عصبية وابن البنت لا يرث، وحاصله أن هذه أقرب فهي أحق بالارث فاعتبر في توزيعها الرأي ومنه ما رواه مالك والشافعي بسند صحيح أن عثمان (٤) ورت تماضر (٥) بنت الاصبنغ من عبد الرحمن بن عوف وقد كان طلقها في مرضه (٦) فبها وإنما ذلك بالرأي (٧) ومنه ما روي أن علياً (٨) عليه السلام قال لعمر لما شك في قود القنيل الذي اشترك في قتله سبعة أرايت لو اشترك نفر في سرقة أكنت تقطعهم قال نعم (٩) قال وذلك، وهو قياس للمقتل على السرقة، ومنه ما جاء في الصحيح أنه لما قيل لامر أن سمرة قد أخذ الخمر من تجار اليهود في العشور (١٠) وخلصها وباعها قال قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجمعوها (١١) وباعوها وأكلوا أثمانها قال لعن الله الشحوم في أن تحريمها تحريم لثمنها، ومنه قول علي رضي الله عنه لما استشار عمر

الأثر متفق على صحته اه سيكي (١) فانهم اتفقوا على قتالهم لقياسهم له على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بجماع ككونهما داءيين الى الله واجيب بان ذلك ليس من القياس بل من دلالة الاقتضاء العقلية فانه لا معنى لكون الخليفة خليفة الا قيامه بما قام به الخلفاء واستحقاق الخلافة هو المستلزم لاستحقاق قتال ما نعي الزكاة اه جلال (٢) هذه رواية العضد عن الأمدى، قال العضد وكأن العضد يستضعف هذا الكلام ويرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت عندهم من أن الاجتماع والاصرار على تركها يوجب حل القتال اه (٣) دون ابن ابنها اه من شرح الجلال على المختصر (٤) أي قسم السدس بينهما وبين أم الام اه جلال (٥) فقياس ارثها على ارثه منها واجيب بان ذلك من القبح لأن أم الاب أولى من أم الام والتزام ليس في القبح وان سماها بعضهم قياساً اه جلال (٦) في شرح الجلال عمر اه ولم يجهز الميت في شرحه اه (٧) تماضر بنت الاصبنغ الكلية التي طلقها عبد الرحمن بن عوف في مرضه فورثها عثمان بن عفان مذكورة في المذهب في القريض في إرث المبتوتة في المرض وهي بضم التاء وكسر الصاد المعجمة وآخرها راء مهمة وابوها الاصبنغ بفتح الهمة وسكون الصاد المهمة وبعدها باء موحدة مفتوحة ثم عين معجمة اه من تهذيب الاسماء للنووي رحمه الله (٨) مرض موته اه جلال وقوله فبها البنت طلاق الثلاث (٩) أي بالقياس على عدم تورث القتال لمؤثرته بجماع كون كل منهما أراد بفعله غرضاً فاسداً، واجيب بأنه قياس للطلاق على القتل في كونه سبباً للحرمان فهو مع كونه قياساً في الاسباب ولا يصح عند المصنف ظاهر الفرق لان الطلاق جائز والقتل محرم ولا قياس لجائز على محرم اه جلال (١٠) وهذا ذكره الاصوليون وهو لا يعرف وإنما المعروف عن عمر في جماعة قتلوا صبياً لوتماي عليه أهل ضغناء لقتلهم اه سيكي (١١) وأجيب بجمع صحة قطع الجماعة بنصاب واحد لان كل واحد منهم لم يسرق نصيباً وذلك شبهة تدفع الحد وعلى ذلك إمامنا زيد بن علي وأحمد بن حنبل ولو سلم قتل الجماعة لواحد تات بعوم من قتل ومن تعلق على الواحد والجمع والفرق أن كل واحد قاتل اه جلال رحمه الله (١٢) أراد بالعشور الجزية اه (١٣) قال ابو اسامة جملوها اذا بواها وهو بالجيم اه من شفاء الاوام

في تفسير التعبد بالقياس كما عرفت وهذا السؤال والجواب أورده السعد الا أن عبارته في الجواب قلنا لما ثبت القطع بان القياس حجة ثبت المطلوب الخ (قوله) لقياسهم خليفة الرسول على الرسول، هكذا ذكره الأمدى وذكر السعد أن العضد أشار الى تضعيفه وأنه يرى أنهم قاسوا الزكاة على الصلاة لما ثبت عندهم من أن الاجتماع والاصرار على تركها يوجب حل القتال (قوله) وابن البنت لا يرث، لانه من ذوي الارحام وهم لا يرثون الا بعد عدم العصبية من النسب والسبب وذوي السهام من النسب (قوله) وإنما ذلك بالرأي، قياساً على قائل من يرثه ليرثه (قوله) في العشور لعنه أراد بها الجزية (قوله) فجمعوها، أي جملوها ودكا

الناس في حد شارب الخمر أرى أن يجعلها بمنزلة حد القرية (١) إن الرجل إذا شرب
هذي وإذا هذي أفترى أخرجه ابن جرير عن يعقوب بن عتبة وفي رواية مالك عن
نور بن يزيد الديلمي وعبدالرزاق عن عكرمة إذا شرب سكر وإذا سكر هذي روى
ذلك كله الاسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع (٢) فقياس علي رضي الله
عنه الشارب على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجه أنت علي حرام
على اليمين وبعضهم على الطلقات الثلاث وبعضهم على الواحدة وبعضهم على الظهار،
ومن كتاب لعمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري ثم الفهم الفهم فيما أدي إليك
مما ليس في كتاب ولا سنة ثم قايست الأمور عند ذلك وأعرف الامثال والاشباه
رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروى أن عمر بن الخطاب أمر شريحاً
أن يقضي بما استبان له من كتاب الله تعالى ثم بما استبان له من سنة رسول الله ﷺ
ثم بما استبان له مما أجمع عليه الناس قبله ثم يجتهد رأيه ويؤمر جلساءه إلى غير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى، قالوا هذه أخبار آحاد لو صحت فغايتها الظن والمسئلة قطعية فلا
تثبت إلا بدليل (٣) قطعي، قلنا بين تلك الأخبار الأحادية قدر مشترك هو العمل
بالقياس وذلك متواتر وأنه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي
كرم الله وجهه، قالوا لعل العمل فيما ذكرتم من الصور لغير تلك الأقيسة
والاجتهاد إنما هو في دلائل النصوص الخفية من الكتاب والسنة كحمل المطلق على
المقيد والعام على الخاص وترجيح أحد النصين على الآخر والنظر في تقرير النفي
الأصلي ودلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيحاء ودلالة الخطاب وتحقيق المناط
وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالأدلة النصية المتعلقة بالاستنباط، قلنا نحن
نعلم من سياقها أن العمل (٤) بها يكفي سائر التجريبات، قالوا تلك أقيسة مخصوصة
فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل إلى التعميم إلا القياس وفيه وقع

(قوله) عن يعقوب بن عتبة بن
المغيرة بن الاخنس التقني روى
عن أبان عن عثمان وسليمان بن يسار
وعنه ابن اسحق وإبراهيم بن
سعد وثقه أبو حاتم الرازي مات
سنة ثمان وعشرين ومائة وليس
فيهم من يسمى يعقوب بن عتبة
(قوله) في القسم الثاني هو قسم
الافعال وجمع الجوامع هو الجامع
الكبير في الحديث الذي ذكر فيه
قسم الافعال وقسم الاقوال (قوله)
ومنه قياس بعضهم، أبو بكر وتمر
وابن مسعود ومائشة ذكره في
المناهج (قوله) على اليمين، بجامع
أنها يمنع الرجل بها نفسه من
المباح فأوجبوا فيه كفارة بين إذا
حدث ذكره الامام المهدي عليه
السلام في المناهج (قوله) وبعضهم،
علي كرم الله وجهه وزيد وابن عمر
ذكره الامام المهدي في المناهج
قال فيه شبهوه بالتحريم العام في
الوجه فجعلوه كالتثنية بالطلاق
لا تحل له بعده حتى تنكح زوجاً
غيره (قوله) وبعضهم على الواحدة،
لم يعين في المناهج القائل (قوله)
وبعضهم، ابن عباس (قوله) على
الظهار لكونه تحريمياً لا يمكن
تلافيه من جهة الزوج فاشبه
الظهار ذكره في المناهج

من البيوع (١) أي القذف اه (*) قال ابن القيم أنه خبر لا يصح البتة قال أبو محمد بن حزم
وهو خير مكنوب قد زه الله عليه وعبدالرحمن عنه وفيه من المناقضة ما يدل على بطلانه فإن
فيه إيجاب الحد على من هذى والمهاذى لاحد عليه اه عن خط السيد العلامة عبدالقادر بن
أحمد، الحديث في الوطأ فينظر في هذا اه (٢) في الحديث اه (*) ينظر هل للاسيوطي
كتاب جمع الجوامع والافهرو السبكي اه نعم له كتاب كبير حافل ذكر لي بعض ساداتنا أنه
في زانته وأنه ثمانية عشر مجلداً اه (٣) لكن عرفت أن التراجع إنما هو في القياس بتفريغ
المناط، أما مثل ما فعله الصحابة فأنما هو من تنقيح المناط كما نبهناك عليه في الامثلة، وغيرها
مثلاً ولا نزاع في القياس بتنقيح المناط وكذا الحق في تحقيقه أنه ليس بقياس لأن النص على
الملة تعميم للحكم كما سنوضحه لك إن شاء الله تعالى اه جلال اه (٤) لكن عرفناك أن العمل وإن

التزاع ، قلنا القطع حاصل بأن العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها (١) كسائر
الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة فإنا نعم أن العمل بها لظهورها وإن احتمل
أن عملهم بها لخصوصياتها ولأنهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون
الا لتحصيل الظني ، قالوا ، العاملون به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلاً ، قلنا
لا يتسحق ذلك في الاتفاق فإنه إذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم (٢) أحد فالعادة
تقتضي بالواقعة فليس يستدل لا بعملهم خاصة بل بعملهم وسكوت الآخرين مع
التكرر والشيوع في أمر معين وذلك يدل بطريق عادي على الاتفاق ، قالوا لانسليم
نفي الانكار (٣) غايته عدم الوجدان ولا يدل على عدم الوجود ، قلنا لو أنكر لنقل
عادة لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه أصلاً فيما تعم به البلوى ، قالوا قد نقل
ذم الرأي (٤) روي عن علي رضي الله عنه أنه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على
باطن الخلف (٥) أولى من ظاهره ، وعن عثمان مثله ، وعن ابن عباس رضي الله عنهما
أنه قال أنه تعالى قال لنبيه ﷺ « وأن احكم بينهم بما أراك الله » ولم يقل بما رأيت
ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ﷺ ، وعن أبي بكر أنه لما
سئل عن الكلالة قال أي سماء تظلمي وأي أرض تقلمي إذا قلت في كتاب الله رأيي ،
وعن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء الدين أعيتهم الأحاديث أن
يخمنوها فقالوا بالرأي فضلو وأصلوا ، وعن ابن مسعود أنه قال إذا قلتم في دينكم
بالقياس أحلتهم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما أحل الله ، (٦) قلنا منقول عن
نقل عنه القول بالرأي والقياس فلا بد من التوفيق بين الثقيلين لاستحالة الجمع بينهما
والعمل بأحدهما من غير أولوية فيجب حمل المذموم على ما كان صادراً عن الجهال

(قوله) وإن احكم بينهم بما أراك
الله التلاوة لتحكم بين الناس بما
أراك الله وفي آية أخرى وإن
احكم بينهم بما أنزل الله (قوله) قلنا
منقول ، أي هذا المذكور
منقول الخ

(قوله) التلاوة لتحكم الخ ، وهو
كذلك في كثير من النسخ الخ

كان بها فليس من القياس التنازع فيه وهو تخرج المناط اه جلال (١) لكن قد عرفت أن الخصم
يرى أن ظهورها لا لكونها قياساً بل من دلالات النصوص ولو سلم أنها من محل التزاع
فجعلها في الحكم كالظواهر قياس لها على الظواهر فلا يكون حجة لاثبات مطلق القياس الا
بعد حجيته وحجيته إنما تثبت بالقياس على الظواهر بجامع الظهور وذلك مع كونه قياساً
في الاسباب والمصنف يعني ابن الحاجب بمنع دور صريح اه جلال (٢) لكن لا يخفى أن السكوت
من لوازم الموافقة واللازم أعم والاعم لا يستلزم الاخص بخصوصه وليست الموافقة من لوازم
السكوت حتى يدل للزوم على اللازم اه جلال (٣) سلمنا انتفاء الانكار ولكنه لا يدل على
الموافقة لجواز مانع من تقية او اعتقاد أن مسألة القياس اجتهادية فنية كما ذهب اليه ابو الحسين
والاجتهادات لا يتجه فيها الانكار قبل النظر ولا بعد تقرير المذهب فاسكوت عنه ليس بموافقة بل
اعذار اه جلال (٤) والقياس من الرأي لأن ماعدا النص رأى اه شرح الجلال (٥) وفي نسخة
الحقين اه (٦) واجيب بالوقوع والنقل كما تقدم عن علي وعثمان وابن مسعود وابن عمر وما
قبل من انهم إنما أنكروا ما صادم النص او ماعدم فيه شرط جمعاً بين دليل الوقوع ودليل الانكار

ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفاً للنص والقواعد الشرعية أو لم يكن له أصل يشهد له بالاعتبار أو مستعلاً فيما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين هذا على جهة الاجمال، وأما التفصيل فالمراد من قول علي وعثمان أنه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك أنه ليس كلما أتت به السنن على ما يقتضيه (١) القياس، ومن قول ابن عباس الرأي المجرد عن اعتبار الشارع ومن قول أبي بكر تفسير القرآن، ولا شك أنه مما لا مجال للرأي فيه لاستناده إلى محض السمع عن النبي ﷺ وأهل اللغة، ومن قول عمر ذم من ترك الأحاديث وعمل بالرأي مع أن العمل به مشروط بعدم النص ومن قول ابن مسعود القياس القاسد جمعاً بين النقلين، إحتج (المانع) للتعبد به إما عقلاً بأن القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق (لا يؤمن) فيه (الخطأ) وكل ما لا يؤمن فيه خطأ فالعقل مانع منه والمقدمتان يبتتان، (فلنا) ذلك (لا يفيد) المطلوب لانا لا نسلم أن منع العقل مما لا يؤمن فيه خطأ إحالة له وإيجاب لنفيه وكيف يحيل ما يكون طريقاً إلى تحصيل مصلحة للمكلف لا تحصل دونه وذلك لأن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر على ما قال عليه الصلاة والسلام ثوابك على قدر نصبك بل غايته (٢) ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه إن لم يعارضه مرجح آخر والمدعى هو الإحالة فهو نصب للدليل في غير محل النزاع (سأمتنا) أن منع العقل عنه إحالة له بناء على أن ما يرجح تركه عقلاً يمتنع التعبد به شرعاً (ففي البعض) يعني لا نسلم أنه يتمتع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه خطأ بل في البعض من ذلك وهو ما صوابه مرجوح وخطأه راجح أما ما كان صوابه راجحاً فلا (اذ لا يؤمن) الخطأ (في الترك) له فيكون العقل موجباً للعمل به عند ظن الصواب وأما سماعاً فما (قيل) من أن (الشرع منع من اتباع الظن) فلا يجوز العقل أن يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه، يبار ذلك أنه منع الحكم بالشاهد الواحد وإن أفاد الظن القوي لكونه صديقاً أو للقراءن وبشهادة غير العدول وإن كثروا وغلبت أنهم متصنون عن الكذب إلى الغاية وكاشتباه رضية بعشر أجنبيات فإن كل واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضية فنزع اتباع الظن وحرم الزوج بواحدة

كاف للخصم لانه بين ان تلك الصور الواقعة ليست من محل النزاع وانهم انما أنكروا ما لم يكن مثلاً وليس الإخراج المناط اه جلال (١) قال ابو الحسين في المعتمد ما لفظه، معناه أي قول علي عليه السلام لو كان الدين جميعه بالرأي فكأنه أراد أن يبين ان ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأي الانسان وبين ذلك بمسح الخف اه (٢) أي منع العقل اه

(قوله) القياس الظني، انما قيده بالظني لانه الذي وقع فيه النزاع كما صرح به سعد الدين (قوله) أما ما كان صوابه راجحاً فلا، قال في شرح المختصر فان المظان الاكثرية لا تترك بالاحتمالات الاقلية والا لتعطلت الاسباب الدنيوية والاخرية اذ ما من مسبب من الاسباب الا ويجوز فيه ذلك ويجوز تخلف الاثر عنه فان الزارع لا يزرع ييقن ان يأخذ الربيع والتأجر لا يسافر وهو جازم بان يربح والمتعلم لا ينصب في تعلمه وهو يقطع بانه يعلم ويثمر علمه ما يتعلم له الى غير ذلك بل العقل يوجب العمل عند ظن الصواب ان أمكن الخطأ تحصيلاً لمصالح لا تحصل الا به على ما لا يتحقق في موارد الشرع ومن طلب الجزم في التكاليف عطل اكثرها (قوله) يظن كونها غير الرضية، قال في شرح المختصر لتحققه على تسعة تقادير ولا يتحقق خلافه الا على تقدير واحد

(قوله) ان يأخذ الربيع، الربيع بالفتح فضل كل شيء كريم العجين والدقيق والبذر ونحوه اه قاموس

(قوله) لما عدها ، أى لما عدا الزنا وقوله من موجبات الحد أو غيرها ﴿ ٤٧٩ ﴾

من الاموال ونحوها وعبرة في شرح المختصر من شهادة أربعة ورجلين ورجل وامرأتين ورجل وعين (قوله) أن للظنون مراتب خفية ، وتحقيقه أن مراتب الظنون وحصولها بأسبابها بحسب الوقائع وما يمكن تحصيله من مراتبها في القضايا وما لا يمكن واعتباره بحسب امكان الاقوى وعدمه أو غير ذلك مما يختلف اختلافا عظيما وكانت خفية الخ (قوله) وهذا مما اختص بتحريره النظام ، اعتمد المؤلف عليه السلام ما في شرح المختصر وفي المنهاج للإمام المهدي عليه السلام قال الحاكم وروى اهل الحديث أن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام احتج بها

(قوله) واعتباره بحسب امكان الاقوى ، مثل خبر الواحد بثبوت زيد وعندك قرائن تدل على الموت قبل حصول الخبر فانه يحصل لك العلم بثبوت او الظن المقارب له والعكس مع عدم القرائن ومن ثم قالوا الظن المقارب لعلم والظن الغالب ونحوها اه (قوله) وروى اهل الحديث ان جعفر بن محمد الخ الذي ذكر في آخر قصة جعفر عليه السلام وابي حنيفة انه لما احتج عليه جعفر بهذه الاشياء قال له ابو حنيفة اليست هذه من القياس قال لاحدثنى بها ابى عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانكار جعفر على ابى حنيفة لما أكثر في القياس وأثره على غيره لا لأنه منكر للقياس وسبأ في شيء من ذلك في إنا الكتاب اه (قوله) فقطعه ، أي لم يجد منه

منه (قلنا) بل المعلوم وروده بمتابعة الظن كما في ظاهر الكتاب (١) وخبر الواحد وفي شهادة أربعة للزنا ورجلين لما عدها من موجبات الحد ورجل وامرأتين ورجل وعين في الاموال والحقوق وامرأة واحدة فيما يختص بالنساء (٢) وغير ذلك وما ذكرتموه إنما منع فيه من اتباع الظن (المانع خاص) وهو أن للظنون مراتب خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمطابق ظاهرة منضبطة فكان ما ذكرتموه نقضاً للحكمة المسمى كسراً وسيجيء أنه لا يضر وما (قيس) من أن الشرع ورد فيه (تفريق التماثلات وجمع المختلفات) وثبت ذلك في الشرع يحيله أي القياس وهذا مما اختص بتحريره النظام. أما الاولى فن تفريق التماثلات بإحباب الغسل وغيره بخروج النى دون البول وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا الى المسلم العفيف دون نسبة القتل والكفر اليه وثبت القتل بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات التسوية بين العمد والخطأ (٣) في قتل الصيد في الفداء (٤) وبين الزنا والرودة في القتل وبين القاتل خطأ والمظاهر في الكفارة وأما الثانية فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين التماثلات والتفريق بين المختلفات، (قلنا) ما ذكرتموه من أن ثبوت ذلك في الشرع يحيل القياس (ممنوع) لان للتعبد بالقياس شروطاً كصلوح الجامع علة وربما تفقد في التماثلات لجواز عدم صلاحية ما يتوهم جامعاً (٥) لكونه جامعاً وله موانع كعارض أقوى في الاصل او الفرع

(١) هذا الجواب لا يفيد ، أما خبر الواحد فلانهم مانعون للعمل به كما تقدم فهو كالتقياس ، وأما ظاهر الكتاب والشهادات فان اريد قياس القياس عليها فمع أنه قياس في الاسباب وهو باطل كما سبق ، ظاهر الفرق بأن الشرع امر باتباع الشهادة والظواهر ولم يأمر بالتقياس وقولكم أن الشرع انما منع الشاهد الواحد ونحوه لما منع خاص مما مضى به انما يجوز العمل بالشاهدين والظواهر لمقتضى خاص رجح على مانع اتباع الظن وخصص عموم المنع من العمل بالظن ، أما الظواهر فلان الطلب فيها معلوم ولا بد من امتثاله ولا يمكن الا بالظاهر والا كان تكليفاً بما لا يفهم فذلك من دلالة الاقتضاء العقلية وأما الشاهدان فلضرورة فصل الخصومات ولا شيء من الامرين في القياس فانه لم يتحقق فيه طلب حكم الفرع ولا دعت اليه ضرورة لان البراءة عن الحكم فيه كافية فهو كالشاهد الواحد ونحوه وتحقيقه أن مراتب الظن متفاوتة فالمقدار المعبر منه غير منضبط فلا يصح تعليل اثبات الحكم به الا بضابط للتقدير المعبر عنه ولا ضابط الا معينه الشرع من الظواهر والشاهدين ونحوها اه جلال (٢) كالقبالة اه (٣) هكذا في المضد وهو مبني على مذهب الفقهاء « من وجوب الجزاء على الخاطئ كالعامد ومذهب العترة عدم الوجوب على الخاطئ لمفهوم الآية والاصل البراءة ذكره في البحر اه » قالوا ولا يؤخذ بالمفهوم ، قلنا حيث يخالف الاصل اه بحر (٤) في الاحرام اه عضد (٥) لكن لا يخفى أن هذا مدعى الخصم بعينه فانه يدعي أنه يستحيل من الشارع تقويض غيره في ربط الحكم بما يجوز انتفاء صلاحيته لذلك كما هو معنى التعبد بالقياس فان التراجع في القياس بتخريج

على أبي حنيفة في إبطال القياس فقطعه

﴿ ٤٨٠ ﴾

قال وأخذها النظام عنه (قوله) ومثله نقله أصحابنا عن أبي هاشم الخ، نقله عنها

صاحب الفصول وراه أيضاً عن المؤيد بالله عليه السلام (قوله محتمل للاسرين ظاهر الميثاق ان الاسرين الذين حصل التردد فيهما ما اختاره في فصول البدائع وما نقل الغزالي عن النظام وحينئذ لا يستقيم قوله ولهذا حمله الحاكم على مذهب الاكثرين لان الاكثرين لا يقولون بواحد من الاسرين ويمكن ان يقال لعله اراد بالاسرين كون النص غير كاف في التعبد به وكونه كافياً فيه فصح قوله ولهذا حمله الحاكم على مذهب الاكثرين ليكون كلامه محتملاً للاسرين الاول اعني كون النص غير كاف (قوله) وقال ابو طالب الخ، عطف على قوله حمله فيكون مؤيداً لما ذكره المؤلف عليه السلام من احتمال كلامهما (قوله) لجواز كونه مجرد الانقياد الخ، اعلم ان تقرير المؤلف عليه السلام لاستدلال الاكثرين والرد على شبهة الخالف سالم عما ورد على احتجاج ابن الحاجب لهم حيث قال ان قول من قال اعتقت فائناً لحسن خلقه لو كان تناوله لكل من حسنى الخلق باللفظ لا بالقياس لكان بمثابة اعتقت كل حسنى الخلق وكان يقتضي عتق غيره من حسنى الخلق وانتفاء ذلك مقطوع به وذلك لانه قد اعترض عليه العلامة

جواباً له منه ح (قوله) وكونه كافياً فيه، وفي حشية للحبشي وكون النص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد ما يطرق صرح اللفظ والله اعلم وهو أنفس بمراد الشارح اه عن خط العلامة احمد بن محمد السباغي رحمه الله

وربما يوجد في تلك التماثلات والعكس في المختلفات لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء العلل المختلفة في المحال المختلفة حكماً واحداً والقوم شبه أخرى بطلانها واضح فلم يذكرها،

(مسئلة والنص على العلة غير كاف في التعبد به) أي بالقياس، فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلا يكون النص عليها إذناً من الشارع في ذلك القياس الخصوص وإعلاماً بحجته وإيجاباً للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس من أصله وهذا مذهب أئمتنا والجمهور وقال به من نفاة القياس بعض أهل الظاهر والجمهوران ومذهب أحمد بن حنبل وأبو بكر الرازي والشيخ الحسن الرضا وبعض نفاة القياس كالنظام والقاساني والنهرواني وبعض أهل الظاهر إلى أن تنصيص الشارع على علة في موضع يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع واختاره في فصول البدائع لمذهب الخنفية والذاهبون إلى هذا المذهب من النفاة يخصصون ما سبق لهم بما لم ينص فيه على العلة وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه ونقل عنه الغزالي أن التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع موارد بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله نقل أصحابنا عن أبي هاشم (١) والكرخي وكلاهما محتمل للاسرين ولهذا حمله الحاكم أبو سعيد (٢) على مذهب الاكثرين وقال أبو طالب أن كلام أبي هاشم محتمل وفصل أبو عبد الله البصري بين أن يكون الحكم الملل تركاً وبين أن يكون فعالاً فجعل النص على العلة كافياً في التعبد بالقياس في الاول دون الثاني، وإنما لم يكن النص على العلة كافياً عند الاكثرين (لجواز كونه مجرد الانقياد) (٣) والقبول فان النفوس (٤) إلى قبول ما عرفت فيه الحكم والمصالح من الاحكام أميل وعن قبول الاحكام المحضة والتعبدات الصرفة أبعد، وبهذا يندفع ما احتج به الآخرون من أنه لو لم يكن ذكرها لتعميم

المناط لافي القياس بالعلة المنصوصة فانه من تعميم الحكم لامن القياس وهذا هو الجواب على قوله اولجواز وجود المعارض للعلة في الاصل فان معناه جهل الكلف للعلة التي بني الشارع عليها الحكم في الاصل اوفي القرع فكيف يتعبد الجاهل للمنط المتبر بالقياس مع جهل المنط الذي قصده الشارع ويمثل هذا أيضاً يدفع القول بان القياس في المختلفات يجوز باعتبار اشتراك المختلفات في معنى جامع لان التشابه بينهما من جهة لا يستلزم التشابه بينهما من الجهة التي جعلها الشارع منطاً لحكم الاصل فان الاصل لا يستلزم الاخص كاعلم اه جلال (١) وكذا روى «عن المؤيد بالله احمد بن الحسين الماروني رحمه الله تعالى ذكره ابن مهران في شرحه للآثار في الاقرار اه» ورواه صاحب الفصول اه (٢) سعد، اه هكذا في نسخة وهو الثابت في نسخة بعض تلاميذ المصنف وسعيد ثبت في نسخة اه (٣) لا تقصد الخلق اه (٤) رد هذا بانه خلاف الظاهر لانه صلى الله عليه وآله وسلم ما يثبت للتنبيه على امراء الربوبية بل لتعليم

السعد بان هذا الاحتجاج نصب للدليل في غير محل النزاع فان الخضم ﴿ ٤٨١ ﴾ لا يقول بان ذلك يثبت بالصيغة بل بان ذلك

من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة واذ لم يعلم تعبد بالقياس كلياً فأتى أحدهما من الآخر (قوله) العلة الشرعية وجوه الحكم والمصالح، يقال الامر بالعكس فان الحكم والمصالح وجوه العلة أي وجه ترتيب الحكم على العلة بمعنى أنه يحصل من ترتيب الحكم على العلة المؤثرة كالاسكار مثلا حكمة ومصاحبة فينظر في هذا ولعله أراد بكوت العلة وجوه الحكم والمصالح ان العلة مظنة الحكم والمصالح (قوله) واذ عمت، أي الحكم والمصالح (قوله) عمت، أي العلة (قوله) من دون أمر مستأنف به، الباء متعلقة بالامر والضمير عائد الى القياس أي من دون امر بالقياس أي بالتعبد بالقياس مستأنف (قوله) واذ صرح الاحتمال، أي احتمال كون الاسكاردة لتحرير النبيذ وتركه (قوله) فنبوته في جانب الفعل، كقياس القتل بالثقل على القتل بالمحدد ونحو ذلك (قوله) اولى، لما سيأتى في شبهة البصري (قوله) كما عرفنا في الشاهد الخ، ينظر فان الفرق بين هذا المثال وما نحن فيه ظاهر فان الحكم المنصوص على علة اذا الحق به غيره مما وجدت فيه تلك العلة لتحصيل مصاحبة فانه ليس كضاعفة العطاء في كونه منشأ لزيادة المناسد اذا المصاحبة فيما وجدت فيه تلك العلة كالفرع متعلقة بفعله بخلاف المثال المذكور (قوله) وافادته، أي النص على العلة (قوله) على مطلق الخواص، أي (قوله) بخلاف المثال المذكور،

بالحاق لعري عن الفائدة والى هذا أشار بقوله (فلا عبث) ، قالوا الظاهر من ذكرها أنه لقصد الحاق ، قلنا لا نسلم ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس ، لا يقال العلة الشرعية وجوه الحكم والمصالح واذ عمت عمت فتعم الاحكام لانه يقال اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها أحتمل أن العلة اسكارها واحتمل أنها مطلق الاسكار لجواز أن يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة به وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون أمر مستأنف به واذ صرح الاحتمال في جانب الترك فنبوته في جانب الفعل اولى (١) لا يقال قيام الاحتمال يقتضي امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر به أيضاً لانه يجاب بالمنع اذ ورود الامر به قرينة مرجحة لاحد الاحتمالين واحتج أبو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين بأن الحكم المنصوص على علة لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم اليه ما يشاركه في علة خرج عن كونه صلاحاً وتعافت المفسدة بمجموعهما (٢) كما عرفنا في الشاهد فان الاب قد يقلب في ظنه من حال ولده أنه اذ أعطاه ثوباً أو ديناراً دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال بخصال الخير وأنه إن ضاعف ذلك له صار مفسدة له ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء » فحينئذ لا يجوز أن يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت الدلالة على إثبات القياس فانا تأمن عند ذلك من تعلق المفسدة (٣) بحمله عليه وقوله (وافادته التعميم عرفاً ممنوع) إشارة الى شبهة قائلين بكفايته وجوابها ، تقريرها أن ذكر العلة يفيد التعميم بالحاق عرفاً ونحو قول الاب لابنه لا تأكل هذا لانه مسموم وقول الطبيب لا تأكل هذا البرودة فانه يفيد صحة أن يلحق به كل مسموم وكل بارد في وجوب الامتناع ، والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى وما ذكرتموه من المشالين إنما فهم فيها التعميم وصحة الحاق بالقرائن كشفقة (٤) الاب وتعويل اطباء على مطابق الخواص

وضايف المبودية اه والله اعلم (١) فلا بد من دليل التعبد به اه (٢) يعني بالحكم المنصوص على علة وما ضم اليه مما يشاركه في العلة اه (٣) حصول الاذن بالقياس اه (٤) واجب بمنع كون التعميم من الشفقة بل من العلة ولهذا اقول له الطبيب لا تأكل هذا الخوضته فانه يفهم عرفاً المنع من كل حامض فالعموم ظاهر واحتمال التخصيص بالحمل لا يدفع الظهور ولا يختص الظهور بغير الاحكام حتى يكون بخلاف الاحكام فانها قد تختص لامر لا يدرك لان احتمال اختصاصها باحتمال صريح لا يدفع الظهور ولو دفع الاحتمال الرجوح الظهور لما جاز العمل بالنصوص لعلم

خصوص محالها، مثلاً لا يجعلون خاصة البرودة في شيء معين بعينه وكذا الحرارة وعلى ذلك فقس (قوله) وفهمه، أي فهم التعميم من النص على العلة تركا أي في الترك (قوله) كما في قياس العبد الخ، ينظر في تحقيق القطع (قوله) ما توقف، الظاهر أنه بكسر القاف اذ لو كان بفتحها لاحتج الى تقدير

لعله يقال قد لا يطرد ذلك فيما يكون الحكم إباحة منصوصاً على علته نحو ان يقول الشارع اشربوا المسكوب فيه من الالتذاذ والتغذية فان تعدي حكم الاباحة الى غيره مما فيه اللذة والتغذية قد يؤدي الى التهور في كل ما يشاركه فيها فتحصل مفسدة الغفلة بتطلب اللذات والانهماك في تحصيلها وحينئذ فلا يتنوع ان تتعلق المصاحبة بأباحة الاصل وحده المنصوص على علته فيكون كالمثال الذي في الشاهد اهـ بح رحمه الله

(قوله) ينظر في تحقيق القطع، بناء على ان القطع بنفي الفارق يستلزم القطع بالعلة في الاصل وبوجودها في الفرع ويسمى أيضاً قياساً في معنى الاصل بالنظر الى الغاء الفارق أعظم من ان يكون عن قطع أو لا فهو أعظم منها مطلقاً اهـ فواصل شرح نظم الكافل، وفي حاشية على قوله ينظر اشار به الى ان كون القياس بعد ذلك قطعياً ينبغي على عدم اختصاص حكم الاصل بمحلّه او كون المحل شرطاً او كون الفرع مانعاً كما قالوه

من غير نظر الى خصوص محالها، وأما أحكام الله تعالى فإنها قد تختص ببعض المحال دون بعض لا مردك وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع وقوله (وفهمه تركاً لقرينة في غير الاحكام) إشارة الى شبهة البصري وجوابها، تقريرها أن النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك فقط، بيان ذلك أن من ترك أكل شيء لآذاه دل على تركه أكل كل مؤذ بخلاف من تصدق على شخص لفقره أو لعلمه أو نحو ذلك فانه لا يدل على تصدقه على كل متصف بتلك الصفة، والجواب أن فهمنا ذلك لقرينة وهي التأذي في المثال فان ترك المؤذي مطلقاً مركز في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلاً بخلاف الاحكام (١) فإنها قد تختص بمحالها كما تقدم،

مسئلة (وهو) يعني القياس يتقسم باعتبار مدركه (٢) الى (عقلي وشرعي) (٣) فالعقلي مالم يكن للشرع مدخل في اثبات شيء من أركانه كقولك العالم حادث لانه مؤلف كالكليت (ويسمى) عند المنطقيين (تمثيلاً) ويعرفونه بأنه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به الممثل بذلك المعنى والمنكاهون يسمونه استدلالاً بالشاهد على الغائب، (٤) والشرعي ما كان للشرع مدخل في إثبات شيء منها وهو المراد هنا (و) باعتبار استجاءه للشرائط الى (صحيح وفاسد) فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الآتية ان شاء الله تعالى وسواء كان قاطعاً أو مظنوناً والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط (و) باعتبار قوته الى (قطعي وظني وجلي وخفي) فالقطعي ما علم حكم أصله وعلته ووجودها في الفرع من دون معارض كما في قياس العبد على الامة (٥) في تنصيف الحد وهو قليل نادراً وقيل ما توقف على العلم بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بمحصل منلها في الفرع فحينئذ يقع ثبوت اللاحق ولو كان نفس الحكم ظنياً ومثلاً بقياس الضرب على التأنيف فالتأنيف فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي ودلالة النهي على التحريم ظنية

خلوها عن احتمال مرجوح اه مختصر وشرح الجلال عليه اه (١) لكن قد عرفت في ادلة المعممين ما يمنع الفرق بين الاحكام وغيرها اه جلال اه (٢) بفتح اليم اه (٣) في نسخة المتن تقديم قوله ويسمى تمثيلاً على قوله وشرعي اه (٤) قالت البهائة ولا دليل على اثبات الصانع وصفاته الا هو وخالفهم البغدادية والامام يحيى وابو الحسين والرازي في ذلك بناء على أن من علم حدوث العالم علم حاجته الى محدث ضرورة فلا حاجة الى الاستدلال بالقياس على افعالنا اه من حواشي الفصول قلت وهو قول المتقدمين من الاثمة عليهم السلام ونصره الامام القاسم بن محمد ونسبه ابن ابى الحديد الى علي عليه السلام وعبد الجبار وادعى عبد الجبار إجماع العقلاء عليه اه (٥) في أحكام العتق للقطع بان الشارع لم يعتبر الذكوة والانوثة فيها اه فصول بدائع

عائد الى الموصول (قوله) مالم يقطع
بنفي الفارق فيه كقياس النبيذ
على الخمر في الحرمة اذ لا يتنوع ان
تكون خصوصية الخمر معتبرة
ولذلك اختلف فيه ذكره في شرح
الختصر (قوله) والخفي ، بقياس
الشبه وهو ما كان الجامع فيه
وصفاً يوم المناسبة وليس بمناسب
كتعليل تعين الماء في ازالة الخبث
بأنها طهارة وسبأى بيان ذلك
والخفي ما كان دونه وينقل مثاله من
شرح جمع الجوامع ان شاء الله تعالى
(قوله) فان القطعي اخص مطلقاً
من الجلي ، لاشتراط العلوم الثلاثة
في القطعي دون الجلي فانه يوجد
مع الظن بحكم الاصل (قوله)
والظني أعم مطلقاً من الخفي ،
وذلك لشموله للجلي والخفي كما لا
يخفى (قوله) وأما بالمعنى الثاني ،
وهو الاكتفاء في القطعي بعلمين
وهما العلم بعلة حكم الاصل
وبوجودها في الفرع (قوله) فالظاهر
عدم الفرق ، بين القطعي والجلي وبين
الظني والخفي وكان ذلك بناء على
ان القطع بنفي الفارق مستلزم
للقطع بالعلة في الاصل وبوجودها
في الفرع فيحقق والله اعلم
(قوله) وباعتبار جامعته الى قياس
علة ، لم يذكر قسمته الى قياس طرد
وقياس عكس بناء على ما سبق له
عليه السلام من ان العكس ملازمه
الح وليس بقياس انما القياس لبيان
الملازمة وترك ذكر الطرد لانه
مقابله (قوله) اما ان يكون ، اي

في منع القياس اللغوي فلا يتم
القطع كما في القياس الخفي اه منه

للاختلاف فيها كما سبق ، والظني ما فقد فيه أحد العلوم او العلمين على اختلاف
المعنيين ، والجلي ما قطع (١) بنفي الفارق فيه كقياس الامة على العبد في سرية العتق
في قوله ﷺ من أعتق شركاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة
عدل ، الحديث (٢) وقياس الصبية على الصبي في حديث مروى بالصلاة لسبع واضربوه
على تركها وهم أبناء عشر فاما نقطع بعدم اعتبار الشرع المذكورة والانوة فيهما وان
لا فارق بينهما سوى ذلك ، والخفي مالم يقطع (٣) بنفي الفارق فيه ومن الناس من
زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحاً وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس
الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى
من الاصل والواضح ما كان فيه مساوياً لثبوت في الاصل ومثاله بالنبيذ مع الخمر
والخفي ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها أمور اصطلاحية ولا يخفى ظهور الفرق
بين القطعي بالمعنى الاول والجلي وبين الظني بذلك المعنى والخفي فان القطعي اخص
مطلقاً من الجلي ، والظني أعم مطلقاً من الخفي وأما بالمعنى الثاني (٤) فالظاهر عدم
الفرق (و) باعتبار جامعته (الى قياس علة ودلالة (٥) وفي معنى الاصل) يعني أنه ينقسم
باعتبار المعنى الجامع فيه الى هذه الثلاثة الاقسام لانه اما أن يكون بذكر الجامع
أو بالغاء الفارق فان كان بذكر الجامع فان كان المذكور هو العلة فهو قياس العلة والا

(١) قال البرماوى في شرح الفقيه مآلظه ، وكذا اذا لم يقطع بنفي الفارق ولكن احتمال
الفارق يكون ضعيفاً جداً فانه يلحق بالقطع بنفيه مثاله إلحاق العمياء بالعموراء في حديث المنع
من التضحية بالعموراء مع أنه قد يخيل على إحد افتراقهما من حيث أن العمياء ترشد الى مكان
الرعي الجيد فترعى فاقسمن والعموراء توكل الى نفسها وهي ناقصة عن البصيرة فلا ترعى حق
الرعي فيكون مظنة الهزال اه المراد نقله (٢) تمامه فأعطى شركاه حصصهم وعق عليه العبد والا
فقد عتق عليه ما عتق متفق عليه اه مشكاه (٣) أى ما كان احتمال الفارق فيه قوياً كقياس
القتل بنقل على القتل بتحدد في وجوب القصاص وقد قال ابو حنيفة بعدم وجوبه في النقل اه
سبكي (٤) أى للقطعي لان القطعي به هو ما علم علة الحكم في الاصل وحصول مثلها في الفرع
ولا يحصل القطع بعدم الفارق الا بذلك والظني بهذا المعنى هو مالم يعلم علة الحكم في الاصل
ولم يعلم حصول مثلها في الفرع وحينئذ لا يقطع بنفي الفارق وهو معنى الخفي اه (٥) قال في
الجمع وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فآثرها فحكمها ، قال السبكي انضار لعله وكل من الثلاثة
يدل عليها وكل من الاخيرين منها دون ما قبله كما دلت عليه القاء ، مثال الاول أن يقال النبيذ
حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للاسكار ، ومثال الثاني أن يقال القتل بمنقل
يوجب القصاص كالقتل بتحدد بجامع الاثم وهو اثر العلة التي هي القتل العمد العدوان ، ومثال
الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان
غير عمد وهو حكم لعله التي هي القطع منهم في الصورة الاولى والقتل منهم في الثانية وحاصل
ذلك استدلال باحد موجبي الجنابة من القصاص والدية الفارق بينهما العمد اه سبكي والله اعلم

الالحاق (قوله) برأئته المشتدة، سيأتي بيان هذا المثال بقوله عليه السلام فيما يأتي والتحرير والرائحة توجبها الخ وكان الأنسب تقديمه على قوله أو حكم من أحكامها الخ ليتصل بمثال الوصف فانه بيان له كما فعل ذلك في شرح المختصر فانه قدم مثال الوصف واستوفى البيان فيه وأخر التشيل بقطع الجماعة بالواحد وأحال أكثر بيانه على ما قدمه في مثال الوصف والمؤلف عليه السلام فصل بين مثال الوصف وبيانه ببيان مسألة قطع الجماعة بالواحد ﴿٤٨٤﴾ فاستوفى بيانه ثم عاد إلى بيان مثال الوصف ولعل الوجه أن

فهو قياس الدلالة بقياس العلة هو المصريح بعلمته (١) وسواء ثبتت (٢) بنص أو بغيره وأمثلته كثيرة وقياس (٣) الدلالة هو ما لا تذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علق في قياس التبييض على الخمر (٤) برأئته المشتدة أو حكم من أحكامها كقياس قطع (٥) الجماعة بواحد على قتلهم به بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم فإن وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التي هي العلة فوجوده دليل على وجودها فسمي لذلك قياس الدلالة، وحاصله إثبات حكم في الفرع لوجود حكم آخر توجبها في الأصل علة واحدة فيقال يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له

مسألة قطع الجماعة بواحد لما كانت أخفى قدمها ليستوفي بيانه ويحيل بيان مثال الوصف عليها باختصار كما ترى لظهوره فهذا ما ينبغي أن يكون وجهاً لمبدول المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح المختصر، لا يقال أنه إنما يتم ما ذكرت بتقديم مسألة قطع الجماعة بواحد وبيانه ثم ذكر مثال الوصف وبيانه بعد ذلك لأنه يقال يحصل بذلك طول الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه فيلزم الخفاء والالغاز والله أعلم (قوله) أو حكم، عطف على قوله وصف، ظاهر شرح المختصر أن المثال الأول والثاني مما جمع فيه بوصف ملازم وفي حاشيته للسعد أن المثالين جميعاً مما جمع فيه بحكم ملازم لجعل الرائحة حكماً ملازماً للعلة وما ذكره المؤلف عليه السلام من تسمية الأول وصفاً والثاني حكماً أولى والله أعلم (قوله) قطع الجماعة بواحد، يعني إذا اشتروا في قطع يده (قوله) حكم في الفرع، كقطع الجماعة (قوله) لوجود حكم آخر، وجوب الدية (قوله) توجبها علة واحدة، أي بحسب الجنس بمعنى أن الجناية توجب الدية في الخطأ والقصاص في العمد ذكره السعد (قوله) يثبت هذا

(١) مثل قولنا في المنقل قتل عمد عدوان فيجب القصاص كالجارح اه سبكي (٢) خالف هذا التعميم عبارة المهدي وغيره فانهم عرفوا قياس العلة بما صرح فيه الشارع بالعلة وأتى بما هو المشهور وهو أن قياس العلة ما جمع فيه بين الأصل والفرع بذكر العلة وسواء كان بنص الشارع أو بالإجماع أو الاستنباط أو أي المسالك المعتبرة اه (٣) في شرح ابن جفاف وباعتبار العلة إلى قياس علة وهو ما يصرح بالعلة فيه كما يقال التبييض مسكر فيحرم كالخمر وإلى قياس دلالة وهو ما لا يذكر فيه العلة لكن يدل عليها بذكر ملازم لها فيكون ذكره مغنياً عن ذكرها ودالا على وجودها في الفرع فيثبت الحكم فيه بها وسواء كان ذلك الملازم وصفاً للعلة أو حكماً من أحكامها، مثال الأول التبييض مشتد الرائحة فيحرم كالخمر فإن شدة الرائحة ليس علة في تحريم الخمر لكنه وصف ملازم للاسكار فيدل عليه بالملازمة وعلى وجوده في الفرع فيثبت التحريم فيه، ومثال الثاني تقطع الجماعة بالواحد كقتلهم به لوجوب الدية عليهم في صورتين فإن وجوب الدية عليهم في صورتين ليس هو العلة الموجبة للقطع ولكنه أحد الحكيمين المتلازمين اللذين توجبهما في الأصل علة واحدة فيدل وجوده في الفرع على وجود الآخر فيه للتلازم وينتقل الذهن إلى وجود العلة في الفرع لوجود أثرها فيه وهو وجوب الدية ويكون بتثنية التصريح بها لأن القصاص والدية حكمان متلازمان توجبهما في الأصل علة واحدة وهي الجناية لحكمة الزجر وحاصله الاستدلال بوجود أحد موجبي العلة في الفرع على وجود الآخر فيه وبوجوده على وجود العلة لتلازمهما في الأصل اه منه (٤) الخمر كل في مسكر من عصير العنب وما عداه من المايعة يسمى نبيذاً ولا يسمى خمرًا وقيل ما سكر من الرطب وما كان من العنب، والتبييض ما كان من المايعات، وقيل ما خسر العقل وقد يزول على أنه أراد تفسير ما يحذر شربه لا الخمر التي ورد بتحريمها النص فهي ما كان من العنب والرطب والبلح لا غير فهذه هي الخمر التي ورد القرآن بتحريمها وغيرها من المسكرات مقيس عليها في التحريم اه شرح جوهره (٥) وتحقيق كيفية تركيب القياس أن نقول في قطع الأيدي بيد

الحكم، أي القصاص في الفرع لثبوت الآخر وهو الدية فيه (قوله) وهو، أي هذا الحكم ملازم له أي للحكم الآخر أي ما متلازمان لانحاد عليهما بمعنى أنه ليس بتحقيق الدية في الخطأ ولا بتحقيق القصاص في العمد وبالعكس ذكره السعد (قوله) بمعنى أنه ليس بتحقيق الدية الخ، أي ليس الأمر أنه تحقق الدية في الخطأ ولا بتحقيق القصاص في العمد أو بالعكس أي يتحقق

(قوله) فيكون ، أي القياس قد جمع أو فيكون الشان قد جمع على لفظ المبني للفعول بأحد موجبي العلة أي بوجوب الدية التي توجبها الجناية في الاصل وهو قتل الجماعة بالواحد لوجوده أي لوجود هذا الاحد وهو وجوب الدية في الفرع وهو قطع الجماعة بواحد (قوله) بين الاصل والفرع ، متعلق بجمع (قوله) في الموجب الآخر ، وهو القصاص ملازمتهما كما عرفت (قوله) بأحد الموجبين ، وهو الدية على العلة وهي الجاية وبالعلة على الموجب الآخر وهو القصاص (قوله) لانهما متلازمان الخ أي الدية والقصاص متلازمان (قوله) نظراً الى اتحاد علمتهما ، أي بحسب الجنس كما عرفت (قوله) وحكمتها ، وهي الزجر ﴿ ٤٨٥ ﴾ (قوله) وهو قريب من تنقيح

المناط عبارة شرح المختصر ويسمي تنقيح المناط فينظر ما الوجه في عدول المؤلف عليه السلام عنها (قوله) وينفي كون الافساد بالوقوع الخ ، وهذا عند الحنفية لانهم يوجبون الكفارة في افساد الصوم بالاكل وعبارة شرح المختصر وكذلك اذا نفى الحنفية كون الافساد بالوقوع الخ (قوله) يجري في الحدود ، كقطع النباش قياساً على السارق وإيجاب الحد على الاثبات قياساً على الزاني (قوله) والكفارات ، كإيجاب الكفارة على القاتل عمداً قياساً على قتل الخطأ وإيجاب الكفارة على المفطر بالاكل في رمضان قياساً على المفطر بالجماع بجماع هناك الحرمة يشتهر (قوله) اذ مقاديرها ، أي الحدود والكفارات والمراد أن المقادير مطلقاً لا يجري فيها القياس لكن المؤلف عليه السلام أضاف المقادير الى الحدود والكفارات لأن الكلام هنا فيها لو يدل على أن المراد الاطلاق إرادته لكلام المؤيد بالله والقاضي

فيكون قد جمع بأحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر للملازمتهما ومرجعه الى الاستدلال بأحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكنه أكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها فنيهاً مثلناه الدية والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الاصل وقد وجد في القطع أحدهما وهو الدية فيوجد الآخر وهو القصاص فليهم لانهما متلازمان نظراً الى اتحاد علمتهما وحكمتها (١) ، والتحرير والرائحة توجبهما في الاصل علة واحدة وهي الاسكار وقد وجد في الفرع أحدهما وهو الرائحة فليوجد الآخر وهو التحريم للتلازم ، والقياس في معنى الاصل أن يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وهو قريب من تنقيح المناط الذي يأتي ، مثاله قصة المواقف أهله في نهار رمضان ينفي كونه أعرايياً فيلحق به الزنجي والهندي وينفي كون الحبل أهلاً فيلحق به الزنا وينفي كونه رمضان تلك السنة فتلحق به الرضانات الآخر وينفي كون الافساد بالوقوع فيلحق به إفساد الصوم بالاكل عمداً

(مسئلة و) القياس (يجري في الحدود والكفارات) عند أصحابنا والشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس خلافاً للحنفية وهذا الخلاف فيها انفسها اذ مقاديرها

واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد دية كاملة فلم أن توجب القصاص عليهم كما اوجبه في القتل وهاهنا اصل وهو القتل وفرع وهو قطع اليد وعلة وهي وجوب ديتها على كل واحد وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعاً فاذا كان الفرع وهو قطع اليد قد شارك الاصل وهو القتل في العلة وهو لزوم الدية على كل واحد وجب ان يشاركه في الحكم وهو القصاص اه منهاج (١) قال في الام ، الثابت في نسخة الوالد زيد بن محمد وحكمتها وكتب عليه ما نقله ، وحكمتها كذا في المضد وكذا ظن السعوي وكتب ما كتب مولانا زيد وفي هذه

زيد مع أنه ليس من الحدود ولا من الكفارات

القصاص في العمد ولا تتحقق الدية في الخطأ حين لا يكون جنس الجناية موجبة لما اه على ح (قوله) فينظر ما الوجه في عدول المؤلف ، في المنتخب من النقود والردود على المضد ما نقله التنقيح ان بين الفاء الفارق فان قلت هذا التنقيح هو نفس التنقيح المذكور في الايتاء او غيره قلت هذا أعم من ذلك اه وبه يظهر وجه عدول ابن الامام عليه السلام اه السيد حمد بن محمد بن اسحق ح (قوله) قياساً على المفطر بالجماع ، في حاشية بعد هذا وفي الرخص كالنظر في سفر المعصية قياساً على سفر الطاعة اه

(قوله) لايجري فيها القياس عند الجميع ، ﴿٤٨٦﴾ أما صاحب الفصول فصرح بجواز جريان القياس في المقادير قال في الحواشي

لايجري (١) فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره ولهذا قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد في باب تحديد الدية ، وأيضاً قد ثبت أن مثل هذه المقادير لا بد فيها من التوقيف مع استعماله للقياس في الحدود نفسها وقال القاضي زيد في تقدير أقل الخيض وأكثره أنه لا مساغ للاجتهاد فيه لأنه إثبات المقادير وطريق اثباتها (٢) النص والايقاف ، إذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب إليه الاكثر (لعموم الدليل) الدال على حجية القياس فإنه لم يكن مختصاً بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لها بعمومه كغيرها فوجب العمل به فيها (و) لاجل (فعل علي) عليه السلام (والصحابة) رضي الله عنهم حين تشاوروا (٣) في حد الشارب (٤) أخرج ابن جرير عن يعقوب بن عقبة قال بعث ابو عبيدة (٥) بن الجراح وبرة بن رومان الكلبي الى عمر بن الخطاب أن الناس قد تتايعوا (٦) في شرب الخمر في الشام وقد ضربت أربعين ولاأراها تغني عنهم شيئاً فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام نرى أن تجعلها بمنزلة حد القرية إن الرجل اذا شرب هذى واذا هذى اقترى فجلدها عمر بالمدينة وكتب الى أبي عبيدة فجلدها بالشام ورواه مالك (٧) عن ثور بن يزيد الديلمي وعبد الرزاق عن عكرمة بالفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترى وهو مروي من طرق كثيرة ، أقام (٨) علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم يتكرر بل

النسخة ما ترى وكذا في نسخة سيلان اه (١) لكن لا يخفى أن ماسياً في التثنية في الاحتجاج من فعل علي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم في المقدار ايضاً فليقل أم لا السيد هاشم ابن يحيى (*) قد يقال يلزم من اثبات الحد نفسه بالقياس اثبات قدره لأن الحد عقوبة مقدرة فلا يثبت الا مع تقديره فيحقق اه (٢) وفي شرح ابن جحاف أن القياس يدخل التقادير كتقدير نصاب الخضر اوت ونحوها يأتي درهم قياساً على اموال التجارة اه ومثله في الفصول فهذا يدل على اضطراب في تحقيق محل النزاع اه (٣) لعل المراد تشاوروا في بيان ما يجب ان يستقر عليه رأيهم في اختيار احد الامرين اذ لو كان قد استقر الامر على اربعين وتشاورهم في الزيادة نافض ما تقدم للمؤلف عليه السلام ان المقادير لايجري فيها القياس عند الجميع فاعرف هذا ، قال في المتقول وقد وجد اشارة الى هذا من حاشية ذكر أنها منقولة من خط الامام شرف الدين والله اعلم (٤) يقال هذا قياس في مقادير الحدود وقد تقدم منه عند الجميع فينظر فيه ، لانسلم أن ذلك من القياس في المقادير وانما هو في الحاق الشارب بالقاذف وقد علم حده اه والله اعلم (٥) يظهر من هذا أن حد الشارب على الجملة كان ثابتاً وان القياس انما هو لبيان قدره كما يظهر من سوق الحديث فتأمل وفي شرح ابن جحاف فقام دليلاً في اثبات الحد والتقدير وقوله عليه السلام حجة وايضاً واقفه الصحابة على ذلك فكان إجماعاً اه فهذا يخالف ما ذكره الشارح اولا اه (٦) التثنية بالمنة في الشر والتتابع في الخير اه (٧) في الموطأ والنسائي في الكبرى والشافعي والحنابلة وعبد الرزاق ان عمر استشار الخ ما هنا اه شرح جلال والله اعلم (٨) لعل الوصف الجامع كون كل واحد مظنة للآخر لأن القاذف وان اقترى لم يزل عنه كونه مظنة للآخر وهذا أولى والله اعلم (*) قيل فاقام علي عليه السلام

نقلاً عن الدواري المراد بالمقادير انصبة الزكاة والحدود والديات كتقدير نصاب الخضر اوت يأتي درهم قياساً على اموال التجارة بجامع ان كلا منهما مال مذكى لانصاب له في نفسه وذكر في شرح الجامع ان الحنفية ناقضوا اصلهم فقياسوا في التقديرات كما قالوا في نزح البئر للذباحة كذا دلواً وفي القارة أقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص ولا اجماع فيكون قياساً ناقض ابو حنيفة في تقدير مدة الرضاع والعدد الذي تنعقد به الجمعة ومسح الرأس بما ليس فيه توقيف ولا ايقاف (قوله) حين تشاوروا في حد الشارب الخ اه هذا فيه منافاة المسبق من دعوى الاتفاق على ان المقادير لايجري فيها القياس فاعلم يحمل على ان تشاورهم في بيان

ما يجب ان يستقر عليه رأيهم في الحد في اختيار أي الامرين وقد عرفت ما في الفصول وشرح الجمع (قوله) عن يعقوب بن عقبة قد تقدم انه عتبة وأنه ليس في رواية هذا الحديث من يسمى يعقوب بن عقبة (قوله) أقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه الخ ، لانه عليه السلام قاس السكر على القذف في ترتب وجوب ثمانين

(قوله) فاعلمه يحمل على ان تشاورهم الخ بما ينظر في الحمل على ان تشاورهم في بيان ما يستقر عليه رأيهم من اختيار احد الامرين فان ذلك عمل بالقياس في مبدأ الحد فالاولى حمل ما ذكره

عمل به الصحابة فكان إجماعاً فقام دليلاً في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الأول
بعمومه وقوله (وكونه تقديرًا لا يعقل ممنوع وادروا الحدود منقوض بخبر الواحد
والشهادة) إشارة إلى حجتين للحنفية وموافقهم وجوابهما، أما الأولى فتقريرها أن
في شرع الحدود والكفارات تقديرًا لا يعقل معناه كأعداد الركعات وأعداد الجلد
وتعيين ستين مسكينًا مما لا سبيل إلى إدراك معناه، وتقرير الجواب أن هذا إنما
ينفعكم لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع إذ فيها ما يعقل معناه
ونحن لا نوجب القياس في حكم كل حد وكفارة بل فيما علم معناه منها (١) ومن غيرها
وأما الثانية فتقريرها أنه روي عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ أنه قال إدروا الحدود
بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعاً ومسند
عن ابن مسعود موقوفاً وإحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب أن لا تثبت بها الحدود،
وتقرير الجواب أنه منقوض نقضاً إجمالياً بأن يقال لو صح ما ذكرتم أن كل ما يحتمل
الخلاف شبهة وأن الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درأ الحدود أعني عدم
إثباتها بأخبار الأحاد وشهادة الشهود، والحل أنا لا نسلم أن احتمال الخطأ شبهة فإن ظهور
الظن الغالب لا يسمى شبهة، وأعلم أنه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس
في الكفارات وإثباتهم الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان بجامع عموم
الافساد للوقوع والاكل لأن اللاحق (٢) فيه بالغاء الفارق وما كان كذلك فهو عندهم

هنا من أن المقادير لا يجري فيها
القياس عند الجميع أن المراد معظم
المقادير وهي التي لا يعقل معناها
فأما ما عقل معناه منها فإنه يثبت
فيه القياس ولعل في قوله الذي
سيأتي قريباً أن في شرع الحدود
والكفارات تقديرًا لا يعقل معناه
الح وكذا في شرح قوله بعد ذلك
إذ فيها ما لا يعقل معناه ومعظم
التقديرات التنبيه على أن المراد
هنا بالمقادير التي لا يجري فيها
القياس عند الجميع ما لا يعقل معناه
منها وعلى هذا يزول التناقض والله
سبحانه أعلم أرحم

الظنة مقام المنة بالقياس لكننا نهناك فيما سلف أن هذا قياس اقترازي لأنه اقتضى الحكم على
الشارب بأنه مفتر وهي الصغرى لكنها ممكنة والصغرى لا تنتج الاقضية ولهذا ثبت عند معلم
وإبي داود من حديث أبي ساسان حصين بن المنذر صاحب رواية علي عليه السلام أنه أمر
عبد الله بن جعفر بجلد الوليد بن عقبة وجعل يعد الجلدات حتى بلغ عبد الله أربعين ثم قال
له امسك ثم قال جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا
أحب إلي وهذا يعارض ما عند مالك والنسائي من رواية القياس عنه عليه السلام على أنه لو صح
لكان قياساً في الأسباب لأنه لم يقس على المقدار بل الشرب على القذف في سببته للثمانين
مثله اه جلال، قوله في الحاشية لكنها ممكنة الخ قال في العصام واكتفى في الصغرى
بإمكانها كما هو مذهب الفارابي لأن اشتراط فعليتها مبني على وجوب صدق وصف الموضوع
على ذاته بالفعل ولا حاجة إليه بعد صحة كون الحكم في الكبرى على كل مسمى الوسط بالامكان
أو الفعل غاية أن تكون النتيجة ممكنة وهي أعم من الفعلية ويكون وجوب الحكم الذي هو
الحد في غير مادة الفعل باستقراء ربط الشارع الأحكام بنظام العلل كربطه القصر بظنة المشقة
من السفر ونحو ذلك أو من المكل كغسل جزء من الرأس وتحريم قليل المسكر اه (١) كقياس
القتل بالقتل على القتل بالحد وقطع النباش على قطع السارق فإن العلل والحكم فيها معلومان
اه عضد (٢) وفي بعض شروح منهاج البيضاء ما لفظه، ولكن الحنفية يقولون إنما نقول
بوجوب الكفارة بالافطار بالأكل والشرب لعموم قوله عليه الصلاة والسلام من افطر في

(قوله) والقياس أيضاً يجري في الأسباب ، معنى القياس في الأسباب على ما ذكره في شرح المختصر أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بسكونه سبباً (قوله) في كونه سبباً للقصاص وقوله في كونها سبباً للحد بيان للحكم الذي هو محل النزاع في هذه المسئلة وهو سببية اللواط والمنقل للحد والقصاص فليس الحكم المتنازع فيه هو نفس الحد والقصاص إذ لو كان كذلك لم يكن ذلك قياساً في الأسباب بل في إثبات الحد وليس ذلك مما نحن فيه كما صرح بذلك المؤلف عليه السلام فيما يأتي بقوله فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد لا في إثبات السببية فيها وبقوله فلم لا يجوز أن يكون علة للسببية وصرح به المحقق في تقرير دليل ابن الحاجب حيث قال وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية ، إذا عرفت هذا فاذا ذكره الجمهور من أن الجامع انتقل العمد العدون والإيلاج المحرم المشتبه إنما هو جامع بين الأصل والفرع في حكم غير محل النزاع وهو القصاص أو الحد لا بين الوصفين في السببية التي هي محل النزاع فانه سيأتي في (٤٨٨) استدلال المؤلف عليه السلام للخالف أن سببية الوصف معالة

يسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا له احكاماً تخالف احكام القياس فجوزوا نسخه والنسخ به (و) القياس أيضاً يجري (في الأسباب) (١) عند الجمهور خلافاً للحنفية وابن الحاجب (لذلك) يعني لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة (والموقع) يعني لوقوع القياس فيها (كقياس المنقل) إذا قتل به في كونه سبباً للقصاص (و) قياس (اللواط) في كونها سبباً للحد (على المحدد) إذا قتل به بجامع القتل العمد العدوان (والزنا) بجامع الإيلاج المحرم المشتبه ، وإيجاب بمنع الوقوع ، والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال (٢) لامن باب القياس ولو سلم فليسا من المبحث إذ السبب في الاول القتل العمد العدوان (٣) وفي الثاني الإيلاج المحرم المشتبه وهو متحد في الأصل والفرع فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد لا في إثبات

بقدر من الحكمة لم توجد في الوصف الثاني ولو سلم وجودها كانت هي السبب فتتحد السببية فلا قياس مع اتحادها لانه إنما يكون بين سببتين متغايرتين ليثبت أصل وفرع (قوله) من باب الاستدلال ، يعني ان ثبوت حكم الفرع فيها بالاستدلال على موضع الحكم فيها بحذف الفارق الملغى وقد عرفت قريباً أن الإلحاق بالغاء الفارق لا يسمى قياساً عندم وبيان ذلك ان يقال النص قد دل على وجوب الحد في الزنا ولا فرق بين اللواط وغيره الا كون اللواط في ذر الذكر والزنا في فرج المرأة وهذا الفرق ملغى في الشرع فيجب حذفه فيتناول النص كلا المعنيين قال في حواشي الفصول

نهار رمضان فعليه ما على المظاهر لا للقياس فلا منقضة في كلامنا اه من خط قال فيه من خط الامام المتوكل على الله اسمعيل بن القاسم عليه السلام (١) أي إثبات سببية وصف لحكم قياساً له على وصف ثبتت سببيته لذلك الحكم ومن الأسباب الموانع لأن المانع سبب لعدم الحكم والشروط لأن عدم الشرط سبب لعدم الحكم اه جلال (*) حاصل القياس في الأسباب ان يجعل وصف ما كالثواط مثلاً سبباً للحكم الذي هو الجلبه لتحصل الحكمة التي هي الزجر عن تشجيع الماء في اللواط كما في الزنا اه سعد الدين (٢) وهو ما يكون الإلحاق فيه بالغاء الفارق والقياس ما يكون الإلحاق فيه بذكر الجامع وسيأتي ان شاء الله تعالى (٣) لم يرد أن التركيب يدل على ذلك

وهذا لا ينفعهم لانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس لانه جمع بين الأصل والفرع بعلة الأصل المعقولة ولا عبرة بالتسمية (قوله) ولو سلم ، انهما ليسا من باب الاستدلال فليسا من المبحث لأن النزاع فيما تعدد السبب في الأصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة ليصح القياس في السببية التي هي محل النزاع اذ مع اتحاد السبب تتحد السببية فلا يصح القياس لاقتضاء القياس التغاير ليتحقق فيه أصل وفرع قلنا قال المؤلف عليه السلام وهو أي السبب متحد في الأصل والفرع يعني فلا يصح القياس حينئذ فيكون

(قوله) لا بين الوصفين في السببية ، هذا مردود بقول المؤلف على تقدير صلاحية ذلك المشترك الى ان قال فلم لا يجوز ان يكون علة لسببية الوصف أيضاً ويكون الحكم مسنداً اليها والملة هي الجامع بينهما فتأمل فقد نبى على هذا أكثر خطبه هنا والله اعلم اه حسن بن يحيى الكسبي رحمه الله وقوله ان سببية الوصف المحرود عند المؤلف بما سيأتي في كلامه اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد البياضي رحمه الله (قوله) فاذا ذكره الجمهور الخ ، قد حقق صاحب الفواصل كلام الجمهور بما لا يرد عليه ما ذكره المحقق في هذا البحث وما بعده فراجعته تجسده ان شاء الله تعالى اه من خط السياني ايضاً (قوله) فيكون القياس في حكم

القياس في حكم آخر وهو إيجاب القصاص والحد لافي اثبات السببية التي هي محل النزاع وقوله فيها ، أي اللواطه والزنا (قوله) ولو سلم فالثالان الخ ، المراد ولو سلم تعدد السبب صح القياس لتعدد السببية ويكون الجامع هو الإيلاج المذكور مثلاً ولا يخفى أن هذا الجامع إنما هو علة الحكم هو الحد وهو غير السببية وأما السببية فتساقى في استدلال الخالف أنها في الوصف الأول معلة بقدر من الحدة ولا يعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني إلى آخر ما ساقى فلو قال المؤلف عليه السلام ولو سلم تعدد السبب فلا وجود للجامع في الفرع ثم يقول ولو سلم وجوده فالثالان لا يردان الخ لكان أولى فتأمل قوله وهم أكثر المخالفين ، هم الحنفية كما ذكره السعد قال وإنما يرد على ابن الحاجب حيث يقول بذلك على ما هو مذهب الشافعي ومالك (قوله) ولأن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون ، هذا الكلام إلى قوله من اتحاد السبب والحكم ذكره العلامة السعد فقوله لا ثبوت الحكم كوجوب الجلد مثلاً وقوله بالوصفين ، وهما اللواطه والزنا وقوله لما بينهما ، أي الوصفين المذكورين من الجامع وهو الإيلاج المذكور (قوله) إلى ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم ، لأن السبب هو ﴿ ٤٨٩ ﴾ الجامع بين الوصفين وقد عرفت أنه

متحد إذ هو الإيلاج المذكور والحكم أيضاً متحد وهو الجلد هذا معنى ما ذكره السعد وتبعه المؤلف عليه السلام وانت خبير بأن ثبوت الحكم بالوصفين فرع ثبوت السببية في كل واحد منهما والسببية في اللواطه إنما تثبت بالقياس المتوقف على تعدد السبب وفي ذلك وقع النزاع فقوله لما بينهما من الجامع مغالطة لأنه أراد به الإيلاج المذكور وهو ليس بجامع بين الوصفين في السببية وإنما هو جامع بين الحدين أعني الحد باللواطه والزنا وأما السببية التي يراد إثباتها في اللواطه مثلاً وهي التي وقع النزاع فيها فعلة بغير الوصف الجامع بين الحدين فإن السببية في

السببية فيهما ولو سلم فالثالان لا يردان على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالثقل واللواطه وهم أكثر المخالفين وقد يدفع بأن ما ذكر في الجواب يعود بنا إلى النزاع في العبارة لأن كل صورة من هذا القبيل يمكن أن تسمى بالاستدلال ولأن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود إلى ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظياً (١) في تسمية الحكم (٢) متعلقاً بالسبب الجامع بين الشبثين أو بأحدهما وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لأن يكون علة للحكم فلم لا يجوز (٣) أن

عبارة شرح صاحب فصول البدائع حيث قال ما نصه الثاني في كونها عدداً كالقتل العمد العدوان اهـ (١) لأن النزاع في ما تغاير السبب في الأصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وهما السبب سبب واحد ثبت لهما أي لحلي الحكم وهما الأصل والفرع بعة واحدة ففي مثال الثقل والحد السبب القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي مثال الزنا واللواطه السبب إيلاج فرج في فرج محرماً شرعاً مشتمى طبعاً والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد اهـ عضد (٢) وهو وجوب القصاص والحد اهـ (٣) يقال قد وجد الدليل على المنع من ذلك كما يأتي في حجة المنع اهـ والله اعلم

الوصف الأول أعني الزنا معلة بقدر من الحكمة لم توجد في الوصف الثاني أعني اللواطه كما ساقى وقوله وهو يعود إلى ما ذكرتم ، يعني في الجواب المتقدم وقوله من اتحاد الحكم والسبب ، هذا مبني على ما عرفت من المغالطة في هذا الدفع فلا يفيد المقصود لأن عوده إلى ما ذكره الثاني من اتحاد السبب والحكم يلزم منه الخروج عن محل النزاع وعن كون النزاع معنوياً لأن السبب المذكور ليس بجامع بين السببتين في السببية كما هو مراد الثاني بل بين الحدين كما صرح به هذا الدافع وذلك غير مانع الخالف في جوابه وقوله أو بأحدهما ، أي أحد الوصفين مبني على ثبوت السببية في الوصف الثاني بالقياس وذلك محل النزاع عند الثاني ، وأعلم أن الحق في شرح المختصر لم يتعرض لما ذكره السعد من الدفع المذكور بل قرر جواب ابن الحاجب عن حجة الجمهور المشار إليها بقوله ، وأجيب (قوله) وعلى تقدير تسليم صلاحية ذلك المشترك بين الوصفين لأن يكون علة الحكم ، يعني كما هو مقتضى قول الخالف

آخر ، غير محل النزاع اهـ منه ح (قوله) على ما هو مذهب الشافعي ومالك فيحتاج ابن الحاجب إلى الجواب بأن الصورتين المذكورتين ليستا من المبحث كما عرفت اهـ ح (قوله) فرع ثبوت السببية ، وهذا غير مسلم فلم لا يجوز أن يكون علة لسببية الوصف جامعاً بين السببتين وحينئذ يتعدد أو يتعاقب الحكم بهما عند الجمهور أو بالجامع عند الخالف فيكون اختلافنا لفظياً والله أعلم اهـ حسن بن يحيى الكعبي وقولهم أن السببية معلة بقدر من الحكمة مردود عند المؤلف بأن النزاع فيما علم اهـ حسن عن خطأ العلامة الشافعي (قوله) لأن السبب

فيكون القياس في إيجاب القصاص والحد فان سوق الكلام يدل على ان علة إيجاب القصاص والحد هو المشترك وقوله في لا يجوز ان يكون الخ اثبات لما نفاه المخالف بقوله سابقاً لا في اثبات السببية يعني التي هي محل النزاع ولكن لاختفاء انه وان صلح المشترك علة للحكم لم يصلح علة للسببية عند المخالف لما يأتي من ان علة السببية ان ظهرت وانضبطت استغنى عن اثبات سببية احد الوصفين قياساً على الآخر وان لم تظهر ولم تنضبط فلا جامع بين السببيتين وكان المؤلف عليه السلام أشار الى دفع الاستغناء عن سببية الوصف بقوله والوصف معرفاً يعني ان فائدته مع وجود المؤثر في الحكم هو تعريف الحكم في المواد الجزئية ، وليان ذلك ان معنى كون الشيء مؤثراً في الحكم ان يكون هو الباعث ٤٩٠ على شرعية الحكم لانه يحصل من شرعية الحكم لاجله تحصل

يكون علة لسببية (١) الوصف أيضاً ويكون الحكم مستنداً اليهما بأن يكون المشترك (٢) مؤثراً والوصف معرفاً (٣) ، وقوله (واحتجاج الثاني باتحاد السبب والحكم ان كان الجامع حكماً او ضابطاً (٤) لها وجعله دليل الثبوت من هذا القبيل يرفع النزاع) إشارة الى شبهة المخالف وجوابها (٥) ، أما الشبهة فتقرر بها أن الحكمة (٦) المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت وصلحت لنسوط الحكم استغنت عن ذكر الوصفين وإثبات سببية احدهما قياساً على الآخر لقطع بان المقصود من إثبات الاسباب إثبات ما يترتب عليها من الاحكام ويكون القياس في إثباتها لافي إثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح لنسوط الحكم بها

مصلحة او تكليفا او دفع مفسدة او تقليها مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر فالاسكار هو المؤثر في تحريمه لانه يحصل من التحريم لاجله تحصيل مصلحة هو حفظ العقل فاذا علل تحريمه بكونه مايماً يقذف بالزبد كان ذلك اشارة على ثبوت الحرمة في المواد الجزئية هكذا تحقيق ذلك عندهم وانت خير بأن جريان ذلك فيما نحن فيه بعيد فان المشترك مثلاً بين اللواط والزنا هو الايلاج المحرم المشتبه فاذا كان هو المؤثر كما هو المفروض كان الوصف المعروف للحكم هو اللواط وهو الايلاج المذكور مع زيادة قيد وهو كونه في دبر وحيث ان لم ينقل المفعول عن المؤثر والتعريف يقتضي انفكاك معناه عن معنى التأثير ليحصل التعريف كما في مثال تحريم الخمر فان معنى كونه مايماً يقذف بالزبد منفك عن معنى الاسكار لا مكان تعقله بدونه والله اعلم (قوله) واحتجاج الثاني ، مبتدأ خبره قوله يرفع النزاع وقوله جملة ، أي الثاني عطف على

(١) يقال سياتي ان السببية في اللوطة انما تثبت باعتبار وصف آخر مغاير مشتمل على حكمة لم توجد فيها وأما المشترك فاما ثبت الحكم وهو الحد والقصاص لا السببية وان قلنا بوجود حكمة مشتركة اتحاد السبب والحكم فلا قياس أيضاً وسيأتي تحقيق هذا عند قول المؤلف في جواب احتجاج المخالف قلنا القياس دليل الخ فتأمل اه (٢) وهو الايلاج المحرم المشتبه اه (٣) أي اللوطة مثلاً معرفاً للحكم لكن يقال المشترك بينهما هو الايلاج المحرم المشتبه ومعنى اللوطة هو الايلاج المذكور مع كونه في دبر فلا يتفك التعريف عن التأثير وليس كذلك فان المؤثر هو الباعث على شرعية الحكم كالاسكار والامارة انما هي مجرد تعريف الحكم في المواد الجزئية ككونه مايماً يقذف بالزبد فتأمل اه (٤) وأما قوله أيضاً ان كان الجامع بين الوصفين حكماً على القول بصحتها اوضابطاً لها ، وقد اتحد في الحكمة والضابط فقد اتحد السبب والحكم فغفلة عن ان الخصم انما يدعي ذلك وهو شأن كل قياس واتحاد السبب والحكم لا يستلزم اتحاد محلها والمقياس انما هو محل المسمى بالفرع على محل المسمى بالاصل لأن المقياس هو الحكم او السبب فان الحكم في المحلين في كل القياس واحد والسبب وهو العلة واحد في كلا المحلين وان كانت وحدته نوعية لا شخصية فالنوعية هي المصححة كما اسلفناه لك اه مختصر وشرحه لاجلال رحمه الله (٥) والى رد دليل الجمهور وجعله دليل الثبوت من هذا القبيل فكلامه عليه السلام إشارة الى ثلاثة اطراف اه (٦) وهي

احتجاج الثاني يعني ان الثاني رد دليل الثبوت المتقدم بان جملة من هذا القبيل أي مما اتحد فيه الحكم والسبب المفروض تعدده فما ذكره المؤلف عليه السلام اشارة الى ثلاثة امور ، شبهة المخالف ورده لدليل الجمهور والى الرد لشبهته والى تزييف رد المخالف لدليل الجمهور بقوله وجعله دليل الثبوت الخ واقصر المؤلف عليه السلام على جعل ما ذكره اشارة الى امرين فقط (قوله) وصاحت أي الحكمة ، لنسوط الحكم أي وقلنا بانها صالحة لنسوط الحكم لان في صلاحيتها العلوية خلافاً سيأتي في اول بحث شروط العلة اشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله قيل لوجاز تعليل الحكم بالحكمة لوقع الخ (قوله) ويكون القياس في اثباتها ، أي الاحكام كالحد مثلاً يعني وهذا الحكم

المذكور ليس بجامع وهو الايلاج اه

غير محل النزاع فإن محل النزاع هو السببية فلذا قال المؤلف عليه السلام لاني اثبات الاسباب (قوله) فان كان لها ، أي للحكمة مظنة أي وصف ظاهر منضبط تضبط به الحكمة (قوله) فالقياس بين الحكمين بها ، أي بالمظنة الضابطة للحكمة (قوله) وسبب واحد وهو ذلك الوصف ، لو زاد او المظنة كما في حاشية السعد لكان اوفى وكأنها سقطت عن قلم الناسخ (قوله) وقد كان المفروض ان هناك حكمتين الحد والسببية ، الثابتين في الزنا بالنص وفي اللواط بالقياس على الزنا عند الجمهور (قوله) وسببين الزنا واللواط ، اذ قد عرفت ان القياس انما يتصور مع تعدد السبب ليصح القياس ويثبت الحاق فرع باصل (قوله) وان لم يكن أي الامرين ، اي لاحكمة ظاهرة منضبطة ولا مظنة تضبطها (قوله) وجعلوا ما احتج به المبتنون هذا شروع في تفسير قوله سابقاً وجعله دليل المثبت الخ لما عرفت من ان الثاني رد دليل المثبت لذلك (قوله) لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين قد عرفت ان ثبوت الحكم بهما فرع سببية اللواط قياساً على الزنا وفي ذلك وقع النزاع (قوله) لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون ، قد تقدم ما فيه (قوله) لا لغائهم ، أي المانعين توسط الوصفين وهما الزنا واللواط ، مثلاً لكن لا خفا في عدم توجه هذا الجواب فان المانعين وان الغوا وصف اللواط لمنعهم القياس في الاسباب فاما وصف الزنا فمعتبر عندهم قطعاً كيف ﴿٤٩١﴾ وقد عرفت من المنقول عن شرح المختصر

ان معنى القياس في الاسباب عند الجميع هو ان يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً وكان المؤلف عليه السلام الغائهم فهم الوصفين من قولهم في احتجاجهم ان الحكمة ان ظهرت وانضبطت استغنت عن ذكر الوصفين ولا مأخذ من ذلك فانهم انما ذكروه استدلالاً على الجمهور بما يلزمهم فرضاً وتقديراً اذ المعنى ان الحكمة ان ظهرت وانضبطت وصاحبت للعيسة استغنت عن ذكر الوصفين واللازم باطل فان وصف الزنا معتبر اتفاقاً ووصف اللواط عند الجمهور قياساً وحيث ذكره من ترجيح مذهب الاكثرين بان الشارع

فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى المحرم يصلح سبباً للحكم او توجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس بوجوب الحد في ايلاج اللواط كافي لايلاج الزنا بجامع تلك الحكمة او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك حكمتين الحد (١) والسببية وسببين الزنا واللواط وان لم يكن أي الامرين فلا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياساً خالياً عن الجامع وأنه لا يجوز جعلوا ما احتج به المبتنون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق بحقيقة (٢) ، وأما الجواب فلما تقدم من ان القائمين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون من اتحاد الحكم والسبب لا لغائهم توسط (٣) الوصفين وهذا واقع في كل صورة والذي يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر (٤) الزنا فرتب الجلد عليه بقاء التعقيب حيث قال « الزانية والزني فاجلدوا » وفي الحديث الصحيح زنا ما عزم فرجم ولم يرتبه على ما يعم الوصفين فدل على أنه

الجامع اه عضد (١) تكلفي والسببية حكم وضعي (٢) في قوله والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال اه (٣) في نسخة توسط (٤) لا الامر المشترك اه

اعتبر الزنا الخ غير متوجه اذ هو معتبر أيضاً عند المانع قطعاً وعدم ترتيب الجلد على ما يعم الوصفين غير قاطع لانه قد ترتب على وصف

(قوله) لا لغائهم أي المانعين الخ ، معنى الغائهم توسط الوصفين عدم اعتبارهم لسببيتها لانهم انما يعتبرون سببية الجامع عند الجمهور اعني الايلاج الخ او القتل العمد الخ كما قالوا في الجواب اذ السبب في الاول القتل العمد الى قولهم لا في اثبات السببية فيها وكما في قولهم فيكون القياس في اثبات الاسباب وقولهم صار القياس في وجوب الحد في ايلاج اللواط كما في ايلاج الزنا وغير ذلك من كلامهم وما ذكره المحقق استظهار بكلام شراح المختصر فهو تفسير قياس الاسباب الذي يثبت الجمهور وينفيه الآخرون وكونه استدلالاً بما يلزم المبتنين لا ينافي الظاهر من كونه مذهب المانعين وان سلم فلا يبعد ان يراد بالغاء الغائهم في الاحتجاج وهو كاف للمؤلف اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السياقي رحمه الله (قوله) لكن لا خفا في عدم توجه

الزنا مع ان صلاحية مايعم الوصفين انما اعتبره المانع الزاماً للاكثرين فتأمل والله اعلم (قوله) قالوا لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف الخ ، الذي ذكره في شرح المختصر وحواشيه في تحقيق هذا الاحتجاج ان يقال حاصل القياس في الاسباب ان يجعل وصف كاللواط مثلاً سبباً للحكم الذي هو وجوب الجلد لتحصيل الحكمة التي هي الزجر عن تضييع الماء في اللواط كما تحصل في الزنا ولا يشهد له اصل بالاعتبار أي لم يثبت محل تتحقق فيه سببية هذا الوصف معللاً باشماله على الحكمة لانا انما نثبت به باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغير الوصفين ولا نغني بالمناسب المرسل الا ذلك (قوله) الوصف الملحق ، الضمير عائد الى السببية والتذكير باعتبار المضاف اليه او الى الوصف وسمي ملحقاً مجازاً باعتبار سببيته (قوله) معللاً باشماله ، اي السبب الدال عليه السببية (قوله) على الحكمة المقصودة به ، أي بالسبب يعني الحكمة الحاصلة من ترتيب الحكم عليه كما في سائر الاسباب (قوله) فيكون مناسباً مرسل ، وذلك لان المناسب المرسل كما يأتي هو الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم لابتص ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فيكون اعتبار سببية اللواط للجلد ﴿ ٤٩٢ ﴾ حيثئذ من المناسب المرسل (قوله) قلنا القياس دليل ، يعني أن

المقتضي للجلد لاغيره فاحتجج الى القياس والا خولف الكتاب والسنة ، قالوا لم يثبت محل تتحقق فيه سببية الوصف الملحق (١) معللاً باشماله على الحكمة المقصودة به لانا انما نثبت به باعتبار الشارع وصفاً آخر مغايراً له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغير الوصفين (٢) فيكون مناسباً مرسل لا يعتبر ، قلنا القياس (٣) دليل شرعي فلا ثبات به فيه اثبات بالشرع (٤) فكان معتبراً فيه ولو سلم فللناسب المرسل الملازم معتبر لما يجبي من الدليل على اعتباره وقبوله ، قالوا سببية الوصف الاول معللة بقدر من الحكمة ولا نعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين فلا يمكن التشريك في الحكم ، قلنا ذلك مسلم فيما لم تنضبط حكمته ولم تكن منوطة بوصف ظاهر منضبط أما ما كانت حكمته ظاهرة منضبطة أو كانت منوطة بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي وقع فيه النزاع (١) كاللواط مثلاً معللاً باشماله على الحكمة كتضييع الماء اهـ (٢) فان اللواط معتبر في سببية الفرع غير الزنا المعتبر في سببية الاصل بخلاف الاسكار في التبيذ فانه قد يشهد له اصل بالاعتبار وهو الخمر الذي اعتبر في تحريمه الاسكار ايضاً واذا ثبت أن السبب في الفرع غير السبب في الاصل فلا أصل لوصف الفرع فيكون الوصف في الفرع وهو وصف اللواط مرسل فيكون مردوداً اهـ منتهى السؤال والامل (٣) على السبب الآخر كالجحد بجامع مثلاً كالقتل العمد العدوان اهـ (٤) وفيه

الحكم في اللواط لم يثبت بالمناسب المرسل حتى رد انه ليس بمعتبر في الشرع بل نثبت به بما هو معتبر شرعاً وهو القياس لوجود اصل معين وجامع فانا نقيس اللواط على الزنا في وجوب الجلد بجامع الابلج المذكور وهذا ليس هو القياس المرسل ، هذا ما ينبغي أن يجعل عليه كلام المؤلف عليه السلام لكن لا يخفى ان محل النزاع اثبات سببية اللواط والقياس المذكور لم يثبت به وانما اثبت وجوب الحد للجواب غير دافع لما قصد المستدل (قوله) ولو سلم فللناسب الملازم ، من المرسل معتبر ، وذلك لان المناسب المرسل ثلاثة اقسام ، ملازم وهو ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم

او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم ، وغريب وهو ما لم يعلم ذلك فيه ، وملغى وهو ما علم الغاء الشارع له ، فالترتيب ومعازم الالغاء مردودان اتفاقاً والملازم مردود عند ابن الحاجب ومقبول عند الامام والغزالي والمؤلف عليه السلام ذكر انه معتبر لما يأتي من الدليل ، اذا عرفت معنى الملازم فالحكمة في السببية التي هي محل النزاع لابد ان يعتبر الشارع عينها في جنس الحكم او جنسها في عينه او جنسها في جنسه ليكون من الملازم فيحتاج المؤلف عليه السلام الى اثبات معنى الملازم فيما نحن فيه حتى ينتهض جوابه عليه السلام على القول بقبول الملازم فيحقق النظر في اثباته والله اعلم (قوله) قالوا سببية الوصف الاول ، ادنى الزنا وهو ابلج فرج في فرج قبل (قوله) في الوصف الثاني ، أي في سببية الوصف الثاني وهو اللواط أعنى ابلج فرج في فرج دبر (قوله) أما ما كانت حكمته

الخ ، كلام المؤلف قويم فتأمل اهـ عن خط شيخه (قوله) عائد الى السببية ، بل عائد الى الوصف اهـ عن خط شيخه وفي حاشية تحقق القول اهـ (قوله) والقياس المذكور لم يثبت به ، هذا توافقت قوله فانا نقيس اللواط على الزنا الخ ليس بصحيح اذ ليس المراد الا القياس في سببها للوجوب لا اعتبار الشارع سببية الزنا المقيس عليه سببية اللواط اهـ حسن بن يحيى عن خط العلامة السياف

ظاهرة منضبطة الخ ، كما تقدم من ان الجامع بين الزنا والوطاة هو الايلاج المحرم المشتبه والحكمة الزجر عن تضييع الماء في الوطاة كالزنا لكن لا يمتنع ان المخالف قصد ان سببية الوصف الاول وهو الزنا معللة بحكمة ، وقد عرفت انه ايلاج فرج في فرج قبل ولا شك انها غير متحققة في الوصف الثاني وأما الجامع المذكور وهو الايلاج المحرم المشتبه فلم يعتبر فيه كونه في قبل وكذا حكمته المذكورة فلم يكونا علة لسببية الزنا اعنى الايلاج في قبل فالحكم الثابت بهما هو وجوب الحد لا لسببية المذكورة فتأمل والله أعلم (قوله) والقياس أيضاً يجري عند الجمهور في كل جملة من الاحكام ، معنى ذلك انه ليس في الاحكام جل يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كالحدود والكفارات والاسباب والشروط بل ما من جملة من الاحكام الا ويجرى فيها القياس وهذا من المؤلف عليه السلام بناء على ما اختاره فيما سبق من جرى القياس في الحدود والكفارات وفي الاسباب والشروط ، وذهب كثير من العلماء الى ان في الشرع جلا من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما ﴿ ٤٩٣ ﴾ في الحدود والكفارات والاسباب

والشروط ، وفائدة الخلاف ان من قال بالاول احتاج الى النظر في كل مسألة مسألة هل هي مما يجري فيها القياس ام لا ومن قال بالثاني لم يحتج الى النظر في آحاد تلك الجمل التي قد امتنع القياس فيها بالدلائل العامة ، اذا عرفت ذلك فقول المؤلف عليه السلام بمعنى انه لا بد من النظر الخ ليس تفسيراً لجرى القياس في كل جملة من الاحكام كما هو ظاهر العبارة بل بيان لفائدة جريه في كل جملة فلو قال بمعنى انه ليس في الشرع جل من الاحكام يمتنع فيها القياس كالحودود والكفارات لدلائل عامة على امتناعه فيها فيتسنى بتلك الدلائل عن النظر في آحادها بل

(و) القياس أيضاً يجري عند الجمهور (في كل جملة من الاحكام) (١) الشرعية بمعنى أنه لا بد من النظر في كل مسألة (٢) مسألة هل يجري فيها القياس أم لا ولا يكفي النظر في الجمل كالحودود والكفارات والرخص والعبادات والمعاملات (لما تقدم) من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص ببعض الجمل دون بعض (ونفاه) أي نفى جريه في كل جملة من جمل الاحكام (نفاه فيما سبق) فحكموا بأن في الشرع جلا لا يجري فيها القياس وهي الحدود والكفارات والرخص والتقديرات والاسباب والشرط (لا) أنه يجري (في كل فرد) من أفراد الاحكام الشرعية عند أكثر الناس خلافاً لشذوذ فأنهم جوزوا جريه في كل فرد بمعنى أن كلا من الاحكام صالح

ما تقدم من اتحاد السبب وان الحكم هو إيجاب القصاص لا السببية فتأمل اه (١) الظاهر أن هذا بالنسبة الى قوله يجري في الحدود والكفارات والاسباب عام فيكون عطفه عليه من عطف العام على الخاص اه حبشي (*) ذهبت الخفية وايضاً ابو علي الى أن في قواعد الشريعة واصولها ما لا يجري فيه القياس بحال نحو اصول العبادات والحدود والرخص والتقديرات وذهب الشافعي واصحابه الى جريان القياس في كل ما ذكر وانه جار في احكام الشرع وذهب المحققون الى أن القول بجواز القياس ومنعه على الاطلاق خطأ فوجبوا الاستقراء لجميع المسائل مسألة مسألة فما دل الدليل على كونه معللاً قيس عليه وما لا فلا

يجري في كل جملة من الاحكام فلا بد من النظر الخ لكن اوضح ، واعلم ان المؤلف عليه السلام نسب الجري في كل جملة الى الجمهور وفي حواشي شرح المختصر نسه الى شذوذ ونسب امتناع جريه في كل جملة الى الجمهور فينظر في تصحيح النقل والله اعلم (قوله) ونفاه، أي نفى جريه في كل جملة نفاه أي نفاه جريه أي القياس فيما سبق بيانه من الحدود والكفارات والاسباب والشروط وغيرها فقولته فيما سبق

(قوله) لكن لا يمتنع ان المخالف الخ ، مرادهم هنا بالتعميل بحكمة الحكمة الباعثة على شرع الحكم كالزجر مثلاً لا التي جعلت اماراة وجامعاً بين الفرع والاصل كالايلاج الذي ذكره مثلاً والله اعلم اه حسن بن يحيى السكيتي عن خط العلامة المذكور (قوله) هل هي مما يجري ، الصواب حذف مما اه حسن بن يحيى قوله فينظر في تصحيح النقل ، الظاهر ان هذه المسئلة من فروع مسألة منع القياس في الاسباب والشروط ومنع القياس في الحدود والكفارات وقد حكموا بجريان القياس فيها عند الجمهور فليكن جريانه هنا هو قول الجمهور وقد اختاره المؤلف عليه السلام في تلك المواضع المتناقض هو ما في شرح المختصر وحواشيه والله اعلم اه السيد صفي الدين احمد بن الحسن بن اسحق رحمه الله

متعلق بقوله نعمته معمول له أي ونعمته نافي القياس في الحدود الخ وذلك لانه يلزم من نفيه في الحدود مثلاً نفيه في جل من الاحكام وليس المعنى انهم نفوه في كل جملة فيما سبق اذ لم يصرحوا فيما سبق بنفي جريه في كل جملة وان اوهت العبارة ذلك لاسيما مع تفريع قوله فحكموا على قوله فيما سبق فلو قال ونعمته من خالف في الحدود وغيرها لاندفع الابهام ، واعلم ان المؤلف عليه السلام فيما سبق قد روى الاتفاق على ان التقديرات لا يجري فيها القياس وهي جملة من الاحكام فينافي ذلك ما اختاره عليه السلام هنا من جريه في كل جملة فتأمل والله اعلم (قوله) ومعظم التقديرات ، انما ﴿ ٢٩٤ ﴾ قال معظم التقديرات لان فيها ما قد يعقل معناه (قوله) وما

لان يثبت بالقياس بأن يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فان له معنى يدرك وهو إعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة والحق خلافه (اذ فيها ما لا يعقل معناه) كضرب الدية على العاقلة والتسامه ومعظم التقديرات وما قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بأن المطلوب معني يختص بمناسبتها ببيان ان المعنى المذكور وهو الاعانة لم يثبت اختصاصه بمناسبة العاقلة بل يناسب غيرها فان مجرد الاعانة للجاني معنى يناسب وجوب الدية عليها وعلى غيرها أيضاً والمطلوب معنى يختص بمناسبتها ليكون ذلك المعنى مخصصاً للعاقلة بوجوب الدية عليها دون غيرها ولم يعقل هذا المعنى المتصف وهذا هو معنى قول المؤلف عليه السلام والمعنى المخصص لكل أي لكل فرد بحكم من الاحكام (قوله) كما أن معرفة خلو الرحم الخ ، بيان لقوله وليس كذلك يعني فان معرفة خلو الرحم عن الحمل معنى لا يختص بمناسبة وجوب اعتداد المطلقة او المميتة بل يناسب غيرها كالتفسيخ من حيث انه فانه يجب عليها العدة هذا تقرير الكلام واث خير بانه لو

لأن يثبت بالقياس بأن يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فان له معنى يدرك وهو إعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة والحق خلافه (اذ فيها ما لا يعقل معناه) كضرب الدية على العاقلة والتسامه ومعظم التقديرات وما قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بأن المطلوب معني يختص بمناسبتها ببيان ان المعنى المذكور وهو الاعانة لم يثبت اختصاصه بمناسبة العاقلة بل يناسب غيرها فان مجرد الاعانة للجاني معنى يناسب وجوب الدية عليها وعلى غيرها أيضاً والمطلوب معنى يختص بمناسبتها ليكون ذلك المعنى مخصصاً للعاقلة بوجوب الدية عليها دون غيرها ولم يعقل هذا المعنى المتصف وهذا هو معنى قول المؤلف عليه السلام والمعنى المخصص لكل أي لكل فرد بحكم من الاحكام (قوله) كما أن معرفة خلو الرحم الخ ، بيان لقوله وليس كذلك يعني فان معرفة خلو الرحم عن الحمل معنى لا يختص بمناسبة وجوب اعتداد المطلقة او المميتة بل يناسب غيرها كالتفسيخ من حيث انه فانه يجب عليها العدة هذا تقرير الكلام واث خير بانه لو

اشترط في المعنى اختصاصه بمناسبة الحكم المقيس عليه نعمته نافي القياس في الحدود الخ وذلك لانه يلزم من نفيه في الحدود مثلاً نفيه في جل من الاحكام وليس المعنى انهم نفوه في كل جملة فيما سبق اذ لم يصرحوا فيما سبق بنفي جريه في كل جملة وان اوهت العبارة ذلك لاسيما مع تفريع قوله فحكموا على قوله فيما سبق فلو قال ونعمته من خالف في الحدود وغيرها لاندفع الابهام ، واعلم ان المؤلف عليه السلام فيما سبق قد روى الاتفاق على ان التقديرات لا يجري فيها القياس وهي جملة من الاحكام فينافي ذلك ما اختاره عليه السلام هنا من جريه في كل جملة فتأمل والله اعلم (قوله) ومعظم التقديرات ، انما ﴿ ٢٩٤ ﴾ قال معظم التقديرات لان فيها ما قد يعقل معناه (قوله) وما

عبارة الحواشي ، قلت لزوم ممنوع لجواز ان يقاس كل أصل على أصل آخر وتكون الاصول متناهية ولا يلزم الدور لعدم التوقف فان من الاصول التي يجري فيها القياس ما قد ثبت بادلة أخرى اه فجعل في الحواشي سند منيع لزوم جواز التسلسل كون الاصول متناهية وجعل ما ذكره المؤلف عليه السلام جواباً عما اورده على هذا السند من لزوم الدور وهو الاولى اذ لزوم جواز التسلسل انما يندفع بكون الاصول متناهية كما ذكره في الحواشي ﴿ ٤٩٥ ﴾ لانه لم يتعرض الخالف في شبهته

لزوم التوقف من جواز بيان كل حكم بالقياس فتأمل والله اعلم (قوله) المعنى المصدري وهو الالحاق (قوله) فطلاق الاركان على هذه الامور مجاز ، اذ ليست اجزاء للمعنى المصدري بل انما هي متعلقاته فهي خارجة عن معناه فتسميتها بالاركان مجاز تشبيهاً لمتعلق الشيء الذي لا يتم الا به بالجزء الدخلى في حقيقته (قوله) مع الحمل والالحاق ، الاولى لاقتصار على الالحاق كما لا يخفى اذ لا حمل (قوله) هل الاذعان ، فيكون المراد به المعنى المصدري فيكون بسطاً خارجاً عنه يصور الطرفين والنسبة كما هو رأى الحكماء (قوله) أم المجموع ، كما هو رأى الرازي (قوله) المركب منه ، أى من الاذعان (قوله) ومن تصور الموضوع والحمول ، اغفل المؤلف عليه السلام تصور النسبة وعبارة غيره المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفها (قوله) وقد صحح منها الثانى ، كما ذكره الاسنوي لان حكم الفرع ثابت في نفس الامر وقياس المجتهد انما افاد العلم به والكشف عنه (قوله) باعتبار نوعه ، اي نوع الحكم كالتحريم مثلاً وقوله وان تعدد شخصاً

﴿ فصل ﴾ وأركانه أربعة (١) أركان الشيء أجزاءه التي لا يحصل (٢) لاهبها الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس المعنى المصدري فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وان اريد به مجموعها مع الحمل والالحاق فالاطلاق حقيقة (٣) وهذا نظير (٤) خلافهم في التصديق هل الاذعان بالنسبة الحكمية خاصة أم المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والحمول ، أولها (الأصل وهو المشبه به) الذي هو محل الحكم الثابت ، (و) ثانيها (الفرع وهو المشبه) أي محل الحكم المراد اثباته وإنما قدم على الجامع والحكم لمقابلته الأصل فتناسب أن يذكر عقيبهما لما بين الضدين من اللزوم في الذهن ، (و) ثالثها الوصف (الجامع) بين الأصل والفرع (وهو وجه الشبه) بينهما ، (و) رابعها (حكم الأصل وهو ما ثبت مثله للفرع وهو) أي المثل الثابت للفرع (ثمرته) يعني ثمرة القياس فلا يصح أن يعد من أركان القياس لان عدده منها يقتضي توقف القياس عليه والمفروض توقفه على القياس فيكون دوراً وهو مبني على أن الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما الثاني ، فان قيل اذا رجح الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لان نفسه فعد حكم الفرع من أركان القياس لا يقتضي الدور فهلا قيل بأنها خمسة ، قلنا قد أجيب بأن الحكم في الأصل والفرع واحد باعتبار نوعه وإن تعدد شخصاً لتعدد المحال ، فان قيل هلا اطلق ولم يقيد بالاضافة الى الأصل ليعم الحكمين ، قلنا إنما اضيف اليه لسبقه في الاعتقاد فاذا قيل حرمت الخمر لا سكارها ثم قيس عليها التبيذ فالأصل الخمر والفرع التبيذ تشبيهه بالخمر والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقهاء (وقيل غير ذلك) فذهب التكمون الى أن الأصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم الخمر لانه الذي يبتنى عليه التحريم ، وذهب طائفة الى أنه حكم المحل وهو التحريم لان الأصل ما يبنى عليه غيره

(١) اركان القياس اربعة لانها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر: مساواة فرع لاصل في علة حكمه وهذا كما يقال اركان التشبيه اربعة المشبه والمشب به ووجه الشبه والاداة اهـ (٢) تفسير للاجزاء وتبيين لها عن العوارض اهـ سعد (٣) عرفية اهـ (٤) في نسخة ونظير هذا الخ

لتعدد المحل كتحریم الخمر وتحريم التبيذ (قوله) هلا اطلق ، اي الحكم بان يقال ورابعها الحكم وهو التحريم مثلاً (قوله) لسبقه ، أي لسبق حكم الأصل في الاعتقاد أي في اعتقاد ثبوته فان العلم به سابق على العلم بحكم الفرع (قوله) دليل حكم المحل ، أي محل حكمه مالم يفتقد في حاشية على قول المؤلف فالمعنى المخصص لكل بحكم الخ كاختلافها في قدر العدة يعني فالمعنى باربعة اشهر وعشر والمطابقة بثلاث حيض فيعتمد كل منها بقدر غير معقول وبهذا يتضح كلام المؤلف اهـ عن خط شيعه

الاصل وهو الخمر (قوله) وكان العلم به موصلاً، عطف على قوله ابتي عليه غيره أي الاصل ما جمع بينهما (قوله) وهذه الخاصة، وهي ما ابتي عليه غيره الخ (قوله) مالم ثبت الحكم فيها، أي في الخمر (قوله) ولا في النص، عطف على

وكان العلم به موصلاً إلى العلم أو الظن بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم لافي المحل لأنه لا يتفرع حكم التبيذ على الخمر مالم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونها (١) امكن اللاحق ولان النص لو كان هو الاصل لكونه طريقاً الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل، ووجه ما ذهب اليه الجمهور أن الاصل ما كان حكم الفرع مقتبساً (٢) منه ومردوداً اليه وهو إنما يتحقق في نفس الخمر، واعلم أن النزاع لفظي لامكان إطلاق الاصل بالطريق المولى لأنه اصل للنص وهو باطل اتفاقاً فتحقق ان الحكم هو الاصل على كل منها لبناء حكم الفرع على الحكم وعلى محله لأنه أصله واصل الاصل (٣) أصل وكذا على دليله وعلى هذا لا يمنع إطلاق الاصل على العلة الجامعة أيضاً لكن الاشبه أن يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثر لان الاصل قد يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يقتصر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه (٤) وهذا المعنىان يصدقان على المحل أما الاول فلما مر (٥) وأما الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتصر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك أنه بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة، ولان باب القياس مرجعه الى الفقهاء وقد ساعدتهم الاصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلقون الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقهاء لئلا يتخبط ذهن بين الاصطلاحات، وأما الفرع

لا في المحل (قوله) اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونها امكن اللاحق، يعني ان اللاحق لا يتوقف عليها توقفاً عقلياً بحيث انه لا يمكن بدونها حتى يبتنى حكم الفرع على النص والاجماع لكنه اتفق في الشرع ان الحكم لا يعلم الا بنص او اجماع وغيرها من طرق الشرع (قوله) لأنه، اصله أي لان قول الراوي (قوله) على العلة الجامعة الخ، كما ذكره في الفصول عن بعضهم (قوله) على ما يبتنى عليه غيره، بصيغة المحمول كذا قيل (قوله) وبينهما عموم وخصوص من وجه، لاجتماعهما في المحل وافتراقهما في الحكم لعدم صدق الثاني عليه (قوله) اما الاول، وهو ما يبتنى عليه غيره فلما مر من ان المحل اصل الحكم واصل الاصل اصل واما الثاني وهو ما لا يقتصر الى غيره (قوله) ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع الخ، يعني ليس المراد بيان الاصل وهو ما يبتنى عليه غيره مطابقاً بل بيان الاصل المقيد بكونه الذي يقابل الفرع الخ، ولا شك أنه هو المحل (قوله) وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس، يعني في قولنا الحاق معلوم بمعلوم (قوله) ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم الخ اذ لا يصح ان يقال الحاق معلوم وهو التبيذ بالدليل مثلاً ولا بالحكم الاصل ولا بعلمته وهو ظاهر (قوله) مرجعة الى الفقهاء، أي المجتهدين المستنبطين للاحكام (قوله) واما الفرع، يعني انه لا يجري

(١) أي النص والاجماع كذا فسر معهود الضمير، وفي حاشية لعله اراد بتصوير العلم بالحكم من دونها كنحو الالهام او شرع من قبلنا ونحو ذلك اهـ (٢) وفي نسخة منشأ منه اهـ (٣) بيانه أن حكم الخمر مثلاً هو التحريم يتفرع عليه أي على الخمر من حيث كونه محلاً له فهو اصل لحكم الاصل أعني الخمر اذ لا بد من محل للحكم وهو اصل لحكم الفرع أعني التبيذ لكونه متفرعاً عليه ولما كان اصل الاصل اصلاً صح أن يقال لمحل حكم الاصل وهو الخمر في المثال المذكور اصل وان كان تفرع حكم الفرع عليه إنما هو بالواسطة كما عرفت وكذا القول في الحكم مثلاً حكم الاصل هنا وهو التحريم متفرع على النص من حيث أنه مستفاد منه فهو اصل للحكم والحكم اصل لحكم الفرع أعني التحريم في التبيذ فصح جعل حكم الاصل اصلاً لحكم الفرع وان كان بالواسطة لما ذكرنا اولاً اهـ فواصل والله اعلم (٤) يوجدان معاً في المحل ويوجد الاول دون الثاني في الحكم والثاني دون الاول في الفرع من حيث ذاته لا من حيث الفرعية اهـ (٥) من أن المحل اصل الحكم

لمحكم الاصل ولا بعلمته وهو ظاهر (قوله) مرجعة الى الفقهاء، أي المجتهدين المستنبطين للاحكام (قوله) واما الفرع، يعني انه لا يجري

(قوله) لاجتماعها في المحل الخ، لا يخفى ان من شرط العموم والخصوص من وجه الاجتماع في لمادة والافتراق في مادتين ولم

فذهب الا كثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبذ والياقون الى انه حكمه كالنحر
وهذا أولى لانه الذي يبنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل
الحكم المشبه به أصلاً سمو المحل الآخر فرعاً لكونه مقابله على طريق المجاز ، ولما
كان القياس شروط وهي لا تخرج عن شروط أركانه الاربعة فتها ما يعود الى الاصل
ومنها ما يعود الى الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود
الى علته عد ذلك مفصلاً فقال ،

(مسئلة) (سن شروط حكم الاصل هنا شرعيته) (١) أي كونه
حكماً شرعياً وقوله هنا إشارة الى أنه قد يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكن
هنا يعني في أصول الفقه يشترط في حكم الاصل أن يكون شرعياً أي ثابتاً بدليل
شرعي لان المراد بالقياس فيه القياس الشرعي يكون الغرض منه إثبات حكم شرعي
في الفرع واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعياً بل كان عقلياً أو لغوياً (٢) ان قيل
بثبوت اللغة بالقياس فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعياً فلا يكون الغرض
من القياس الشرعي حاصل (و) منها (فرعيته) فلا يجوز أن يكون من الاحكام
الشرعية الاصلية لاستلزامه أن يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى اصول
الشرائع غير داخل في حد الاصول (٣) (و) منها (بقاؤه) فلا يجوز أن يكون
منسوخاً غير ثابت لانه انما يتعدي الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع
لوصف الجامع واذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبراً للشارع فلا يتعدي
الحكم به الى الفرع (و) منها (ثبوته عند القياس) أي يكون حكم الاصل ثابتاً عنده
والا كان فاسداً ، مثلاً اذا نوى النفل من عليه فريضة الحج سقط عنه الغرض عند
الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي في الصوم بنية النفل أتى بما امر به فيسقط عنه
الغرض كفريضة الحج لم يصح هذا القياس لتضمنه اعتراف المستدل بالخطأ في الاصل
لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بناء الفرع عليه لانه لا يجوز أن يذكره في معرض

واصل الاصل اصل ، وفي حاشية قوله فلما مر من قوله وما ذهب اليه الجمهور الخ اه (١) لكن
هاهنا بحث وهو أن القياس المحدود فيما تقدم ان كان المراد به اي قياس فلا وجه لهذا الشرط
وأن اريد به قياس خاص هو القياس في احكام الشرع فالحد غير مطرد لانه لم يذكر فيه فصل
الخاص بل اطلق الحكم بقوله في علة حكمه كما تقدم فان اعتذر بان المراد بالحكم هو الشرعي لانه
بصدد الكلام على الادلة الشرعية فلا وجه لذلك هذا الشرط لانه معلوم من الحداه جنلال
والله اعلم (٢) فلو قيل شراب مشد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما أنه يسمى خمرآ لم
يكن كلاماً منتظماً لان حكم الاصل هنا عقلي ولغوي والثابت في الفرع حكم شرعي اه شرح
ابن جيهان (٣) لاخذ الفرعية في تعريف الاصول كما عرفت (*) ومن ثمة امتنع اثبات صلاة

فيه ما ذكرناه في الاصل من
امكان اطلاقه على ما اطلق عليه
الاصل ومن ان الاشبه انه المحل
وذلك ان الاولى هنا ان الفرع هو
حكمه بما ذكره المؤلف عليه السلام
(قوله) وفرعيته فلا يجوز ان
يكون من الاحكام الشرعية الاصلية
ومن ثمة امتنع اثبات اصول الشرائع
به اتفاقاً كصلاة سادسة ولو تابعة
لغيرها كالوتر فلا يصح اثبات
وجوبه بالقياس لكونه حينئذ
اصلاً (قوله) والموصل الى اصول
الشرائع غير داخل في حد الاصول ،
اي اصول الفقه لان حده القواعد
الموصله الى استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية (قوله) وثبوته
عند القياس المراد ان يكون
المستدل غير مخالف في حكم الاصل
وان لم يكن الحكم منسوخاً فيمتاز
هذا عن الشرط الذي قبله

يذكر هنا الامادة الاجتماع ومادة
واحدة للافتراق فينظر اه من
خط السيد العلامة احمد بن اسحق
رحمه الله وقد بين الافتراق في
مادتين هنا في الحاشية الاخرى
فاظرواه

التقرير لما أخذ إمامه لأنه إنما يعرف كون الوصف الجامع مأخذاً له بآبائه الحكم على وفقه والالم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لأن له أن يقول الحكم في الأصل معمل بغير ما عللت به ولا وجود له في الفرع والظاهر صدقه لعدالته وكونه أعرف بما أخذ إمامه أو يقول لا تبيين التخطئة في الفرع الذي هو محل النزاع لجواز أن يكون الخطأ في تعليل حكم الأصل بالوصف المذكور ولو أقرت بخطأه في الأصل لم يضره ذلك في الفرع (و) منها (موافقة الخصم على علته) أي الأصل (و) على (وجودها) فيه (١) فلا يصح قياس اختلاف الخصمان في علة حكم أصله بأن يعتبر المستدل علة فيه (٢) والمعارض علة أخرى وهذا يسمى قياساً مركب الأصل (٣) لوقوع النظر في علة حكم الأصل ولا قياس (٤) اختلافاً في الوصف الذي علل المستدل أصله به هل له وجود في الأصل أم لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف (٥) في وجود الوصف الجامع وقيل أنه إنما سمي مركباً لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم في الأصل بقياس فقد اجتمع قياساهما ثم أن الأول اتفاقاً فيه على الحكم (٦) وهو الأصل باصطلاح دون الوصف الذي يعمل به المستدل فسمي مركب الأصل والثاني اتفاقاً فيه (٧) على الوصف الذي يعمل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزاً له عن صاحبه بأدنى مناسبة، مثال مركب الأصل أن يحتج على الخفية في أن العبد لا يقتل به الحر، عبد فلا يقتل به الحر كالمسكاتب (٨) المقتول (٩) عن وفاة ووارث (١٠) مع السيد فيقول الخفي العلة في عدم قتل الحر بالمسكاتب جهالة المستحق للقصاص من

لأنه، ضحيره وصدقه ولو اعترف بخطأه للخصم (قوله) ولو اعترف بخطأه في الأصل حيث جعل الوصف علة له مع أنه ليس بعلة (قوله) لم يضره ذلك في الفرع فلا يلزمه أجزاء الصوم بنية التفصيل (قوله) اختلف الخصمان في علة حكم أصله، يعني مع الاتفاق على حكم الأصل (قوله) وهذا يسمى قياساً مركب الأصل لوقوع النظر الخ، اعتمد المؤلف عليه السلام في وجه الإضافة إلى الأصل وإلى الوصف ما ذكره السعد واغفل وجه التسمية بالمركب وقد ذكر السعد كلا الوجهين فقال ما حاصله وإنما سمي مركباً لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم فالمستدل ركب العلة على الحكم في الأصل فانه أثبت كونها علة بعد ثبوت الحكم باستنباطها منه والمعارض ركب الحكم على العلة في الأصل لأنه يقول الحكم في الأصل فرع على العلة وهي المثبتة له وأنه لا طريق إلى اثباته سواها ولذلك يتمتع ثبوت الحكم عند انتفاؤها ثم إن المؤلف عليه السلام أشار إلى ما ذكره شارح المختصر في وجه التسمية بالمركب وفي وجه الإضافة إلى الأصل وإلى الفرع بقوله وقيل أنه إنما سمي الخ (قوله) بقياس، أي علة وهو الأصل باصطلاح فإن منهم من يطلق الأصل على الحكم كما عرفت (قوله) ووارث مسع السيد،

(قوله) وفي وجه الإضافة إلى الأصل وإلى الفرع، كذا في نسخ وقد ظن بالوصف بدلاً عن

سادسة بالقياس كما لو قيل يجب الوتر قياساً على الذرب بجامع كذا اهـ (١) لكن لا يخفى أن هذا في مركب الوصف والأصل إنما هو شرط للحجية على المناظر للحجية عند المناظر اهـ جلال معنى (٢) كالعبودية في المثال والمعارض علة أخرى كجهالة المستحق للقصاص اهـ (٣) قال المصنف لأن الحكم في الأصل ركب على علتين أحدهما له مستدل والآ- رى للمعارض لكن لا يخفى أن الأصل وهو الحكم لا تركيب فيه وإن ركب على علتين ولا في علته عند كل من الخصمين وإنما التركيب في علة ثبوت الحكم في الفرع لأنه أخذ فيها استمرار تسليم الخصم لحكم الأصل على تقدير صحة كل من العلتين ولا استمرار لتأصيل الأعل على تقدير واحدة حتى قال والثاني مركب الوصف اكتفاء بأدنى شخص للتمسك حتى قال وقد عرفنا وجه التسمية وأنه لا يجب مطابقتها مفهوم الاسم لأن الغرض من الاستاء تمييز معنى السعي لا تحصيل الدلالة على معناه الأصلي اهـ جلال باختصار (٤) عطف على قوله قياس اختلف الخصمان الخ (٥) قال المحلي سمي القياس الشتمل على الحكم المذكور بذلك يعني بمركب الوصف لتركيب الحكم فيه أي بآبائه على الوصف التي منع الخصم وجوده في الأصل اهـ (٦) عدم قتل الحر بالمسكاتب في المثال المذكور اهـ (٧) أي اتفاقاً على كونه وصفاً وإن اختلفا هل له وجود في الأصل أم لا ففي العبارة مسأحة اهـ من فوائد السيد العلامة المصملي بن محمد بن إسحق رحمه الله (٨) التي وقع الاتفاق على أنه لا يقتل به الحر اهـ جلال (٩) الذي قتله الحر اهـ (١٠) أي وله وارث وضبط

اي يشارك السيد في الارث فانه لم يدع وارثا مع السيد او قتل ولا وفاء افاد السيد عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد وان لم يترك وفاء افاد السيد لانه متعين كذا نقل عن كتب الحنفية (قوله) في مثال مركب الاصل فلا ينفك، أي الخصم عن منفع العلة في الفرع او منع حكم الاصل وقوله في مثال مركب الوصف، فما ينفك عن منفع علة الاصل او منع حكمه هكذا في شرح المختصر قال السعد فان قيل قد سبق ان الخصم في مركب الاصل يمنع العلة وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل فكيف يصح انه في الاول لا ينفك عن منفع العلة في الفرع او منع الحكم في الاصل وفي الثاني عن منفع علة الاصل او في حكمه، قلنا

منع العلة في الفرع ينتج عنه منع العلة المستدل وهي كونه عبداً ودعوى عليه وصف آخر لا توجد في الفرع ومنع حكم الاصل ينتج عنه بطلان عليه ذلك الوصف وهو الجهالة على سبيل الفرض والتقدير بناء على ان ذلك الوصف هو المانع عن القتل ومنع علة الاصل هو بعينه ومنع وجود العلة في الاصل ومنع حكم الاصل وهو نتيجة تسليم

الفرع وهو الظاهر اه (قوله) أي يشارك السيد لامشاركة اذ الحنفية يحكون بموته حرّاً كما صرح به الشارح اه ح عن خط شيخه

السيد والورثة وإجماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب الخلف للوفاء هل يموت حرّاً أو عبداً والمستحق على الاول الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض عليهم بأنكم لا بد أن تحكموا في هذه الحال بأحد هذين القولين وإيا ما كان فالمستحق معلوم، أجابوا بأننا نحكم بموته حرّاً بمعنى انه يورث لا بمعنى وجوب القصاص على قتله الحر لان حكمنا بموته حرّاً ظني لاختلاف الصحابة والقصاص ينتفي بالشبهة فان صحت هذه العلة (١) بطل الحاق العبد به (٢) في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت (٣) فان الخصم (٤) يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وهذا منع تقديري أي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف بالتحقيق به (٥) فلا ينفك عن منفع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه عبداً فلا يتم القياس (٦)، ومثال مركب الوصف أن يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح، قول القائل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب التي تزوجها طالق فيقول الحنفى التعليق على تقدير تسليم علته لعدم الوقوع مفقود في الاصل فانه تنجز فان صح هذا (٧) بطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه إنما منع الوقوع لكونه تنجزاً فلو كان تعليقاً لقال به فما ينفك عن منع علة الاصل (٨) أو منع حكمه (٩) فلا يتم القياس (١٠)،

في نسخة معتمدة بالجر اه (١) يعني الجهالة اه (٢) لعدم مشاركته في جهالة المستحق اه جلال (٣) بان يقول المستدل لاجهالة مع الانكشاف لانه اذا قتل معه ما يفي بمال الكتابة فهو حر وان قتل ولبس معه ما يفي فهو عبد وقد وقع الاتفاق على أنه لا يقتل به الحر وما ذاك الا لتقصان منصبه عن منصب الحر فالعبد القن مثله اه جلال والله اعلم (٤) يعني الحنفى اه (٥) أي بحكم الاصل اه (٦) قال السيد حسن الجلال رحمه الله في شرح اصول ابن الحاجب فما ينفك يعني المستدل عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل فان قيل هذه معارضة لعلة المستدل في الاصل وسياً في انها لا توجب انقطاع المستدل لأن له الجواب عليها بما سياً في، قلنا إنما لا توجب انقطاعه حيث بقي الخصم موافقاً له على بقاء حكم الاصل مع اندفاع المعارضة اما اذا كان يرى أن الحكم منوط بصحتها فقط فاذا لم يصح فلا بقاء لحكم عنده فانه لا يجدى المستدل حينئذ دفع المعارضة اه جلال (٧) يعني الفقدان اه (٨) كما لو لم يكن التعليق ثابتاً اه عضد (*) منع علة الاصل هو بعينه منع وجود العلة في الاصل ومنع حكم الاصل هو نتيجة تسليم العلة في الاصل وهي التعليق على سبيل الفرض والتقدير اذ العلة عند المعارض كونه تنجزاً اه (٩) أي حكم الاصل، كما اذا كان التعليق ثابتاً اه عضد (١٠) فان قيل كيف يحكم بانقطاع المستدل بكون قياسه مركب الوصف مع أنه في الحقيقة راجع الى منع علة العلة اذ منع وجودها ولها اجوبة تبطل المنع كما سياً في ان شاء الله تعالى، اجيب بان الاجوبة الآتية إنما تدفع منع علة العلة ومنع وجودها بعد عدم صحة منع حكم الاصل ولهذا اشترط البعض في صحة

العلة في الاصل وهي التعليق على

﴿ ٥٠٠ ﴾

سبيل الفرض والتقدير اذ العلة عند المعارض كونه تنجيزاً (قوله)

باتفاق الطرفين ، اي المستدل والخصم (قوله) اذ لا يعجز ، أي الخصم الذي هو المعارض (قوله) يختص ، أي القيد بالاصل يدعي ان ذلك القيد هو العلة عبارة العاوي من العلة (قوله) الى دفعه ، ضمير دفعه للخصم الذي هو المعارض (قوله) بالدليل ، أي بالاستدلال (قوله) هي العلة عنده ، أي عند الخصم وهو المعارض لان العلة ما يغلب الظن بها ولا يعرفها الا الظان (قوله) فلا تثبت العلة عنده أي المعارض (قوله) بعقل او حس ، زاد في الحواشي او غيرها لتدخل شهادة الاستعمال واطباق أئمة اللغة (قوله) كما لوطنه ، اي ظن وجودها بذلك اي بعقل او حس (قوله) لم تسعه المخالفة ، لانه لا يكابر نفسه (قوله) فاذا الزمه ، اي المناظر (قوله) به ، اي بوجودها (قوله) فعند تضافهما ، اي تعاونهما يعني المناظر والمناظر في وجود العلة (قوله) واعلم ان هذا ، اي الكلام في مركب الاصل ومركب الوصف (قوله) اجماع اصلا ، اي لامطفا ولا بين الخصمين (قوله) وقيل لا ، اي لا يقبل بل لا بد من اجماع اما مطلقا او بين الخصمين (قوله) لضم نشر الجدل ، بالانتقال من مطلوب وهو حكم الشرع الى مطلوب آخر هو حكم الاصل (قوله) تقبل المنع ، وهي ماعد البديهيات (قوله) والفرق ، بين حكم الاصل وبين مقدمات المناظرة (قوله) بان كلا ، اي كلا

﴿ قاعدة ﴾ كل موضع يستدل فيه (١) باتفاق الطرفين (٢) يتأتى (٣) للخصم دعوى أنه قياس مركب اذ لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل ولو كان نفس محله فيدعي أنه العلة (٤) ولا سبيل الى دفعه بالدليل على أن علة المستدل هي العلة عنده بل لو قال علتي غير ذلك (٥) ولم يبينه سمع منه فلا تثبت العلة عنده الا باعترافه وبعد الاعتراف ان سلم وجودها أيضاً فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها (٦) بعقل أو حس أو سمع فيلزم القول بموجبه وترك ما كان عنده اذا كان مجهداً كالوظنه بذلك لنفسه (٧) لم تسعه المخالفة والمناظر كالتاخر في أن مقصوده (٨) إظهار الصواب فاذا لزمه القول عند ظنه به فعند تضافهما (٩) أولاً ، وأما المقلد فلا يجوز له مخالفة مجتهد امامه بظن بطلان دليله ، واعلم أن هذا فيما قنع فيه باجماع الخصمين على حكم الاصل أما اذا كان مجمعا عليه مطلقاً (١٠) فلا كلام في قوله وأما اذا لم يكن فيه اجماع أصلاً حاول المستدل إثبات حكم الاصل بنص ثم إثبتت علته بطريقة (١١) فيقبل في الاصح (١٢) وقيل لا لضم نشر الجدل ، قلنا لو لم يقبل لم تقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع للزوم انتشار كلامه بوجوب طول البحث والفرق بأن كلا حكم شرعي يستدعي ما يستدعيه (١٣) الاخر بخلاف المقدمات فانها احوال الحكم المطلوب ولا يلزم

القياس كون حكم الاصل مجمعا عليه وهذا هو معنى اشتراط غيره أن لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب بعينه اه جلال (١) عبارة العضد يستدل فيه الخصم اه (٢) أي المستدل والخصم اه من الحاشية السعدية يتأتى في ذلك المحل دعوى أنه ذو قياس مركب فان الخصم أي المعارض لا يعجز عن اظهار قيد يخص الاصل يدعي أن ذلك القيد هو العلة ، أما مجرداً كجهد المستحق اومع ما لذلك القيد كهي مع المكاتبه فيمنع علة المستدل وهي علة ولا سبيل الى دفع المعارض بالاستدلال على أن علتك هي العلة التي عند المستدل لأن العلة ما يغلب الظن بها ولا يعرفها الا الظان حتى لو قال علتي غير ذلك أي علة المستدل ولم يبينه سمع منه فان طريق ثبوت ذلك أي العلة تسليمه واعترافه فان سلم أنها أي علة المستدل موجودة في الاصل فقد تم والا فللمستدل أن يثبت وجودها في الاصل بدليل من عقل او حس او شرع او غير ذلك اه شرح سعد (٣) فيه اه عضد (٤) أما بالاستقلال او بالانضمام اه سعد (٥) ولا يجب على بيانها في عرف المناظرة وفيه ما فيه اه شرح تحرر (٦) في الاصل اه عضد (*) فان قلت لم اكتفى المصنف في ثبوت وجود العلة في الاصل باحد الامرين أما تسليم الخصم له او اثبات المستدل ولم يخبر في أنها العلة بين الامرين ، قلت لأن اثبات المستدل لعلة العلة صعب كما ستعرفه ان شاء الله تعالى فلا يعلم عليتها عند المعارض الا باعترافه لانه لا سبيل للمستدل الى نفي كل ما يظنه المعارض مؤثراً في الحكم او مانعاً للعلة اه شرح جلال رحمه الله (٧) فاذا كان ناظر في المسئلة بطريق الاجتهاد فانه لا يكابر نفسه فيما اداه اليه اجتهاده ويوجبه ظنه فكذلك فيما اذا كان مناظراً اه من غاية الوصول (٨) في نسخة مقصودهما اه (٩) أي تعاونهما وقد وقع في بعض النسخ بالطاء وهو غلط اه سعد (١٠) بين الخصمين وغيرها اه (١١) من طرقها ، وعبارة العضد بطريقها اه (١٢) لأن اثباته بتزلة اعتراف الخصم اه محلي على الجمع (١٣) من الادلة والشرائط فيقبل طول

من كون الانتقال اليه انقطاعاً كونه اليها (١) كذلك امر إعتباري إنما يصلح لبناء الاصطلاح عليه (٢) والحق أنه لا يعد الانتقال لاصلاح الكلام الاول الى أي شيء كان انقطاعاً لأن تحمل طول البحث أولى بالباب من قطع الكلام قبل ظهور الصواب (و) منها (انتفاء شمول دليله حكم الفرع) يعني يشترط أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع (٣) شمولاً ظاهراً عند الخصمين والا لكان جعل أحدهما أصلاً والاخر فرعاً تحكماً ولكن القياس تطويلاً بلا طائل كقياس الذرة على الشعير في كونه ربوياً فيمنع في الاصل فينتبه المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعمان بالطعام مثلاً بمثل قال وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير أخرجه مسلم فيجيب بأن الطعام يتناولها جميعاً فيضيع القياس وسيجيء أن دليل العلة اذا كان نصاً وجب أن لا يتناول الفرع بلفظه لذلك (٤) وأن القيد مرادان ثمة أيضاً لأن الشمول اذا لم يكن ظاهراً بأن يكون العام مخصوصاً أو مختلفاً فيه والمستدل أو المعارض لا يراه حجة مطلقاً أو الا في أقل ما يتناوله كان القياس مفيداً نحو أن يكون احد الخصمين يخصص بالعادة فيكون قياس الذرة على الشعير مع إثباته بحديث مسلم مفيداً لكون العادة يومئذ تتناول الشعير كما دل عليه آخر الحديث (و) منها (أصليته) فلا يجوز أن يكون متفرعاً عن أصل آخر عند الجمهور خلافاً للحنابلة وفي نسبته (٥) الى أبي عبد الله البصري نظر فقد روى أبو طالب وغيره عنه أنه لا يجوز الا أن يكون في حمل الفرع على الفرع الاول مزيد فائدة كان يخالف الثاني الاول من جهات ووافق من اخر فيظن الظان أن الجمع بينهما خطأ فيقيس ليتبين أن اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة الجامعة واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبد الله الدواري عن قاضي القضاة والشيخ أبي عبد الله البصري القول بصحة قياس فرع على فرع آخر لعله غير علة الفرع الاول التي قيس بها على الاصل، إحتج الجمهور بأنه يتمتع الحاق فرع بفرع (والا انتفتت الفائدة ان اتحدت) العلة الجامعة بين القياسين اللذين

من حكم الاصل والفرع (قوله)
من كون الانتقال اليه ، اي الحكم
الشرعي انقطاعاً اي عن المناظرة
لاداء الانتقال الى التسلسل
(قوله) امر اعتباري ، خبر قوله
والفرق (قوله) لبناء الاصطلاح
عليه ، اي اصطلاح اهل المناظرة
عليه اي على هذا الامر الاعتماري
فيجوز ان يصطلح قوم على اشتراط
الاجماع مطلقاً او بين الخصمين
بناء على هذا الاعتبار (قوله) لذلك ،
اي لكون القياس تطويلاً (قوله)
وان القيد مرادان ، وسيجيء ما
يقضي ان القيدين الخ اذ لم يصرح
فيما يأتي في شروط العلة بأنهما
مرادان والمراد بالقيد كون
الشمول ظاهراً او كونه عند
الخصمين (قوله) ادتبع الجمهور
بانه يتمتع ، لو قال احتج الجمهور
لامتناع الحاق فرع باصل بقوله
والا انتفتت الفائدة لكان اظهر

المقال ونشر الجدل اه سعد (١) أي المقدمات كذلك أي انقطاعاً اه (٢) قوله في العضد وربما يفرق يعني قد يمنع الملازمة بناء على أن ما ذكر في بيانها ليس تمام لأن حكم الاصل حكم شرعي مثل حكم الفرع فيستدعي ما يستدعيه من الادلة والشرايط فيقبل طول المقال ونشر الجدل بخلاف مقدمات المناظرة فانها قد تنتهي سريعاً الى الضروريات ولما كان في هذا نوع ضعف حال الامر الى الاصطلاح فيجوز أن يصطلح قوم على الاجماع مطلقاً او بين المتخاصمين اه سعد (٣) لأن حكم الفرع حينئذ يكون ثابتاً بالنص فيذهب القياس ضياعاً لكن عرفنا أن لا شرط في الحقيقة لحكم الاصل وانما الشروط المذكورة له هي لقياس اعني التوجه الى اثبات حكم الفرع اه جلال (٤) أي لدفع التحكم والتطويل اه (٥) نسبة اليه صاحب الفصول وابن الحاجب

أحدهما لا ثبات المطلوب والاخر لا ثبات أصله (وفسد القياس ان تعددت) (١) أما
الاول فلاث ذكر الوسط أعني ما هو أصل في قياس وفرع في آخر ضائع
لا يمكن طرحه من الوسط وقياس المطلوب على أصل ما جعل أصله ، مثاله قياس
الشافعي السفرجل على التفاح في الربوية بجامع الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه بالبر
بالطعم (٢) أيضاً فإنه حيثئذ يضيع ذكر التفاح لا يمكن الحاق السفرجل بالبر من
دونه (٣) ، وأما الثاني فلان علة حكم الاصل المطلق (٤) هي المعبرة ولم توجد في الفرع
المطلق والموجود فيه علة غير معتبرة فلا مساواة بين الفرع المطلق وأصله في العلة
المعتبرة ولا اعتبار بمساواة في غيرها فلا تعدية كما لو قيس الجذام على الرق في فسخ
النكاح به بجامع كونها عيباً يفسخ به البيع فيمنع أن النكاح يفسخ بالرق فيثبت
بقياسه على الجب بجامع فوات الاستمتاع ففوات الاستمتاع هو الذي يثبت
لأجله الحكم في الرق وهو غير موجود في الجذام والوصف الثابت في الجذام لم يثبت
اعتباره ، واجيب بمنع لزوم المساواة في العلة بل يجوز أن يثبت الحكم في الاصل
بعلة وفي الفرع بأخرى كما يجوز أن يعلم ثبوت في الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل
بدليل آخر هو نص أو إجماع ، ورد بالفرق بين العلة والدليل بأنه يلزم من عدم
المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس بخلاف اختلاف الدليل ولهم أن
يحتجوا بأنه لا مانع من اعتبار الشارع للوصفين في حكم واحد (٥) لجواز تعدد العلل

(قوله) المطاوب ، وهو الحكم في
الفرع (قوله) بالبر بالطعم ، الباء
الاول صلة والثانية سببية

(١) لأن العلة الاولى وهي التي بين الفرع الاخير وبين الاصل الذي هو فرع اصل آخر لم
يثبت اعتبارها لثبوت الحكم في الاصل بغيرها والثانية من العلتين وهي التي بين الاصل وأصله
ليست بموجودة في الفرع الاخير كقوله في الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح
كالرق والقرن ثم يقس القرن والرق على الجب بفوات الاستمتاع فهذا القياس غير صحيح
لأن العلة الجامعة بين الجذام والقرن وهي كونها عيباً لم يثبت اعتبارها من الشارع في القياس
الثاني لثبوت الحكم في القرن بغيرها اتفاقاً وهي فوات غرض الاستمتاع والعلة الجامعة بين
القرن والجب وهي فوات غرض الاستمتاع ليست بموجودة في الفرع وهو الجذام اهـ رفو
على المختصر (٢) اي بجامع الطعم بان يقال التفاح مطعوم فيكون ربويًا كالبر ومن البين ان
ذكر الوسط وهو التفاح ضائع اذ يحصل المقصود وهو اثبات كون السفرجل ربويًا بان يقال مطعوم
فيكون ربويًا كالبر اهـ (٣) وانما هي اي هذه المناقضة مشاحة لفظية لأن المعترض معترض بصحة
قياس السفرجل على التفاح غير أنه تطويل للمسافة بغير فائدة وقد يجاب عن التطويل بأنه قد ينمى
اصل القياس الاول وينتدكر اصل القياس الثاني والتطويل انما يتحقق عند تذكرها معاً اهـ
شرح تحرير مع تصرف يسير (٤) كالجب في المثال المذكور والقرع المطلق كالجذام فيه
وأصل هذا الفرع في المثال الرق وهو اصل وفرع باعتبارين اهـ (٥) كما لو اعتبر في الرق
وصفين هما فوات الاستمتاع وكونه عيباً يفسخ به البيع بناءً على جواز تعدد العلل ووجود
احدهما وهو الاول غير مانع من اعتبار الآخر فينقرد في الاصل المطلق وهو الجب بوصف هو

كما يحكي ان شاء الله تعالى ووجود أحدهما في محل النص غير مانع من اعتبار الآخر
فينفرد كل من الاصل والفرع المطلقين بوصف ويجتمع الوصفان فيما هو اصل
وفرع باعتبارين (١) ، وهاهنا فرعان ذكرهما أصحابنا الاول قال المؤيد بالله عليه
السلام في شرح التجريد قال يعني الهادي وفي جنين البهيمة اذا القته ميتاً نصف
عشر قيمته قاسه على جنين الامة كما قاس جنين الامة على جنين الحرة بعله أنه جنين
أسقطته الجنابة وفي البحر عن الهادي والامام يحيى وفي جنين الدابة نصف عشر قيمته
ان خرج ميتاً كجنين الامة وفيه عن القاسمية وفي جنين الامة نصف عشر قيمته
كالحر قاس جنين الدابة على جنين الامة وجنين الامة على جنين الحرة ، الثاني قاس
بعض أصحابنا موضحة رأس الرجل الخطأ على الفرة (٢) في أنها تحملها على العاقلة ثم
قاسوا موضحة العبد ونحوها على موضحة الحر في ذلك الحكم قالوا لانه مشبه بالحر
فقيمته ولو قلت كالدابة واطرافه كأطراف الحر فتحمل العاقلة ما كان نصف عشر قيمته ،
والكلام (٣) في هذين الفرعين كما رواه أبو طالب وغيره عن أبي عبد الله البصري من
ن القياس إنما هو لدفع ما يتوهم فارقا بين الفرعين فتدبر (و) منها (أن لا يكون معدولا
به عن سنته) أي عن سنن القياس وطريقه والمعنى أنه يشترط أن يوجد مثل علة
حكم الاصل في اصل آخر غير محله فاذا علم انتفاء ذلك كانت معدولا به عن سنن
القياس والباء للتعمدية أي جعل عادلا ومجاوزاً عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس

(قوله) في اصل آخر غير محله ، قال
السعد حاصله ان يكون حكم
الاصل بحيث يوجد مثل علة في
اصل آخر غير محل الحكم وليس
المراد انه يجب ان يوجد في محل
آخر هو الفرع لان هذا معلوم
من كون العلة وصفاً مشتركاً

القوات المذكور والفرع المطلق وهو الجذام بوصف آخر وهو كونه عيباً الخ ويجمع الوصفان
فما هو فرع واصل من جهتين وهو الرق هذا محصول الكلام ويمكن أن يقال الوصف الآخر
الذي اجزت أن يعتبره الشارع ان كان اعتباره بالفعل فغير محل التزاع ولا اشكال في صحة ذلك
وان لم يعتبره خارجاً بل بالامكان فهذا محل التزاع بدليل قوله والوصف لعله الثابت في الجذام لم يثبت
اعتباره لكنه غير مسلم صحة اقياس بمجرد إمكان الاعتبار والاصح الحمل في كل قياس لم يثبت
اعتباره وصفه خارجاً بل بمجرد الامكان العام ولعله لا يقول بذلك احد اه (٤) يقال بأي الأدلة
اعتبرها فان كان نص او اجماع خرج عن محل التزاع وان كان بقياس فعين محل التزاع فيتم امله
سيلان (١) واجيب بلزوم التسلسل وان يكون الفرع الاخير بعيد الشبه اذا ما من فرع الا
وفيه بعض تفاوت عن شبه ما هو اصل له ومع تعدد التفاوت يكون الفرع الاخير بعيد الشبه
فيكون ذلك الالحاق بأصل بلا شبه اه حيبي ، ممنوع فان معتبر الشارع معلوم ، وأيضاً فان
احد الوصفين او الاوصاف في محل النص و انقطاع دار التكليف يأتي ذلك والله اعلم اه حبشي
وفي حاشية ويحاج بان اشتراطهم في الوصف ظهوره وانضباطه يمنع التسلسل اذ ينقطع بعد
أن يصير الوصف خفياً اه (٢) وقاسها المهدي عليه السلام في البحر على النفس كما تفهمه عبارته
في الرد على الحنفية ، قال والجامع كونها جنابة تحملها العاقلة الخ ، قيل وهذا يدل على صحة
القياس على مخالفة القياس اه يقال ان ظهرت العلة « » وهو في اصول اهل المذهب كثير
وان خالف القياس اه مفتي « » أي صحة القياس على مخالفته يشترط فيها ظهور العلة اه (٣) مبتدأ

عليه (كما لا يعقل معناه) وهو قسمان قسم اخرج عن قاعدة مقررة كشهادة خزيمة روى أبو داود والنسائي بإسناد صحيح أن رسول الله ﷺ جعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق (١) لما علم ضرورة من تقرر القاعدة الشرعية على خلاف ذلك وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج عن قاعدة كمقادير العبادات (٢) والحدود والكفارات وغيرها (٣) (و) مثل (مالا نظير (٤) له) فانه لا يقاس عليه

خبره كما رواه أبو طالب اه (١) كعلي كرم الله وجهه اه قسطاس (٢) اذ لا قاعدة فلا قياس عليها اه (٣) ويسمى التعبد والخارج عن القياس ، والسؤال عن علته محظور قاله في الفصول ، ويريد بالسؤال المحظور ما اذا كان يؤدي الى التشكيك على القاصرين كما ينسب الى المعري قوله يد بخمس مئين عسجد وديت ماياها قطعت في ربع دينار اه عن خط العلامة عبد القادر بن احمد وقد أجاب عنه بعضهم بقوله

عن الامانة أعلاها وأرخصها ذل الحياة فافهم حكمة الباري

(٤) قال العلامة المحقق الجلال في شرح المختصر مانصه ، وأما أن منه مالا نظير له فيرد عليه سؤال الاستفسار وهو أن المراد بالفظ ما ، أما محل الحكم او الحكم نفسه اوعلته لاجاز ان يكون المراد محل الحكم لانه لا يشترط تناظر الاصل والفرع في الذاتية بل يكفي تناظرهما في وجود العلة في كل منهما ولا جائز أن يكون المراد مالا نظير لعلة لانه لا يشترط في علية العلة ان يكون لها نظير انما الشرط أن تكون منصوبة او مناسبة توجد في الفرع على أن المراد بالمناظرة المناظرة في الصورة اوفي الحكمة ولا شبهة في أن اللواط مناظر للزنا في الصورة والحرفة الشاقة في الحضر مناظرة للسفر في حكمة علية لتقصير وقتهم عن القياس احدهما على الآخر لاثبات سببته للحد وانقصر ، بقي أن يكون المراد بالانظير له هو الحكم نفسه كما يدل عليه قوله سواء كان له معنى ظاهر اى علة ظاهرة المناسبة كترخيص المسافر اى اباحة الفطر له لمناسبة السفر من حيث مشقته لرفع مشقة الصوم معها لكن كون الحكم لا نظير له لا يمنع الحاق محل بمحل الذي ورد فيه وحرمة الزنا لا نظير لها كما ان اباحة الفطر للمسافر لا نظير لها ونحو ذلك فكان يلزم أن لا يصح قياس التبيذ على الحر ولا قياس اللواط على الزنا وأما قوله او يكون له معنى لكنه غير ظاهر كالتقسامة اى كايجابها فان لا يجابها علة في الحقيقة هي التشديد في حفظ الدماء وان لم تكن ظاهرة في بادي الرأي ، والحق أن الشرط انما هو أن لا يكون الحكم وضعياً فان السفر والقتل ونحوهما مما جعل سبباً او شرطاً او مانعاً لحكم تكليفي لا يصح قياس غيره عليه في اثبات سببته مثله لأن كون السبب سبباً انما يثبت لارادة جعله اشارة الحكم التكليفي ولم يتحقق ارادة جعل غيره اشارة للحكم ولهذا لم يصح المصنف القياس في الاسباب بخلاف محل الحكم التكليفي فانه لم يجعل اشارة للحكم المتعلق به بل هو مجرد محل له فاذا شاركه غيره في العلة التي اوجبت فيه الحكم التكليفي وجب أن يشاركه في ذلك الحكم ولهذا يصح قياس شرب النبيذ على شرب الخمر في الحرمة لمشاركته له في علتها وهي الاسكار ولا يصح قياسه عليه في سببته للحد لأن علة الحكم بسببته للحد ، ارادة جعله علامة لوجوب الحد ولم يتحقق ارادة جعل شرب النبيذ علامة لوجوب الحد فاضم يدك على ما هديناه اليك لتخلص به من مضايق التلون في جواز بعض الاقيسة وعدم جواز بعضها وتعلم أن حكمة الحكم التكليفي

(قوله) كترخص المسافر ، في شرح المختصر كترخيص المسافر اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه الخ (قوله) تخليف المدعى عليه ماتحمله ، ماتحمله مفعول المدعى ونائبه عليه على قول بعض النحاة والذي تحمله العاقلة الموضحة فما فوقها (قوله) فانها شرعت للتغليظ قد سبق ان هذا القسم ليس له معنى ظاهر واذا كان العلة للتغليظ فهو معنى ظاهر ولعله يجب ان ماسبق هو في تعيين الخمسين اذ لم تعلم الحكمة فيه وما ذكرها هنا هو في مجرد تكثير الايمان جملة وكونها لم تدفع عنهم (قوله) لا مكان القتل خفية ، أي في غير حضور شاهدين فيحلف على عدم القتل من لآترده التقوى يميناً واحدة (قوله) واما ذو النظر ، عبارة غير المؤلف عليه السلام كالمحتاج والقسطاس ويجوز القياس على خبر ورد بخلاف القياس وفي الفصول واختلف في الاصل المخالف لقياس الاصول وفي الجوهرية وان لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس الاصول فينبغي اولاً ان نبين ﴿ ٥٠٥ ﴾ كلامهم ثم نورد الى كلام المؤلف

وذلك (١) ايضاً قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر لما فيه من الشقة المناسبة للترخص لكنها لم تعتبر في غيره كالحدادة في القميط في قطر حار وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم وكالقسمات وهي عندنا تخليف المدعى عليه ماتحمله العاقلة بشروط مذكورة في الفروع خمسين يميناً كما رواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي في السنن عن الشعبي أن قتيلاً وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر أن يقيسوا ما بينهما فوجدوه الى وادعة أقرب خلفهم عمر خمسين يميناً كل رجل ما قتل ولا علمت قاتلاً ثم غرمهم الدية فقالوا يا أمير المؤمنين لا أيماننا دفعت عن أموالنا ولا أموالنا دفعت عن أيماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره الاسيوطي (٢) في جمع الجوامع فانها شرعت للتغليظ في حقن الدماء لا مكان القتل خفية ووقعت لا نظير لها (وأما ذو النظر) (٣) وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل

ليست حكمة للوضع كما توهمه الافاضل فضلاً عن القاصرين اه كلامه بلفظه (١) في نسخة وهو ايضاً (٢) لم يذكر في معتمد ابن بهران المستخرج من جامع الاصول شيئاً لمذهبنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا وجه العدول من المؤلف رحمه الله تعالى الى الاحتجاج بفعل عمر اه بل ذكر ابن بهران في شرح الآثار مرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من طريق الشفاء مستنداً لمذهب اصحابنا اه وفي ضوء النهار أنه رواه الشافعي والبيهقي عن عمر في قتيل وجد بين خيوان ووادعة من طريق مجالد وهو لين وايضاً اختلف عليه فيه فقيس عن البحرث الاعور وقيل عن البحرث اه الازمعي (٣) اي حكمكم ذي النظر اه (*) وهو ما عدل به الشارع عن قاعدة مقررة الى محل مخصوص لمعنى اعتبره فيه وذلك المعنى

اذ لم يثبت فيها ان العرايا يعينها يحرم فيها التفاضل والنساو حينئذ فيقاس عليها بيع العنب بخمره زيباً لحاجة الفقراء ، اذا عرفت هذا فالمؤلف عليه السلام خالف عبارتهم حيث قال واما ذو النظر وهو القياس المعدول به عن سنن القياس ثم رجع اليها بقوله وهو الذي يكون حكم اصله ثابتاً بنص وارد بخلاف القياس اي قياس الاصول الخ فقوله واما ذو النظر اي واما حكم الاصل صاحب النظر لان الكلام في شروط حكم الاصل فالنظر بيع العنب بخمره زيباً وصاحب النظر بيع الرطب بخمره تمرأ لكن ظاهر العبارة ان الضمير في قوله وهو القياس عائد الى ذي النظر وليس هو القياس انما هو حكم الاصل ولا يناسبه عود الضمير الذي بعده

(قوله) ماتحمله مفعول المدعى ، وفي حاشية هو نائب عن فاعل المدعى اه ح عن خط شيخه (قوله) فقوله واما ذو النظر الخ ، لا مانع من ابقاء عبارة المؤلف على ظاهرها اي واما القياس ذو النظر الخ واصفاً له بوصف جزئه اعنى الحكم وصفة الجزء

في قوله وهو الذي يكون حكم أصله الخ اليه وان عاد الضمير الذي بعده الى انقياس في قوله عن سنن القياس لم يصح اذ المراد به قياس الاصل فيكون المعنى وهو أي قياس الاصول الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص وارداً بخلاف قياس الاصول ويمكن ان يقال اطلق المؤلف عليه السلام اولا القياس على جزئه وهو حكم الاصل مجازاً واراد بالضمير في قوله وهو الذي يكون حكم أصله القياس الشرعي على طريق الاستخدام بأن يراد بالقياس حكم الاصل وبضميره القياس الشرعي هذا ما يمكن في توجيهه العبارة ومع ذلك يرد عليها ان قوله واما ذو النظر قد جعله قسماً من المعدول به عن سنن القياس مع انه قسيم له لان قولهم حكم الاصل معدولاً به عن سنن القياس أي عن طريقة القياس الشرعي وهو مالا يكون حكم أصله معنى يوجد في محل آخر والمراد بقوله واما ذو النظر ما كان لحكم أصله معنى ظاهر يوجد في

(٥٠٦)

واعلم ان المؤلف عليه السلام لوقال واما ذو النظر وهو الحكم الثابت بنص واراد بخلاف قياس الاصول الخ لكن أظهر واخصر ووافق لعبارتهم (قوله) بنص وارداً ، خبر ثان ليكون او حال من حكم او من قوله بنص وليس صفته (قوله) فاختار فيه الجواز كغيره فيجوز بيع العنب بخمره زيباً للحاجة قياساً على مسألة العرايا وترد البقرة المصرة مع قيمة لبنها قياساً على الشاة المصرة (قوله) لكونها ، أي الاصول طرقاً شرعية انما سميت طرقاً شرعية باعتبار أدلتها وضمير لاجلها للوجوب وضمير احكامها وقد شاركتها للاصول والاشارة في ذلك الى كونها طرقاً شرعية (قوله) فبالاولى ان لا يمنع قياس العموم ، عبارة الجوهرية القياس على العموم وعدل المؤلف عليه السلام عنها لان المراد مقتضى

وله نظيره وهو (١) الذي يكون حكم أصله ثابتاً بنص وارداً بخلاف قياس الاصول (٢) أي مستثنى من القواعد العامة مع كون المعنى فيه ظاهراً معقولاً كرخصة العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة الربويات واقتطعت عنها الحاجة للفقراء كما جاء في حديث زيد بن ثابت أنهم لما شكوا اليه عليه الصلاة والسلام ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب (فالمختار فيه الجواز) وفاقاً للسيد أبي طالب والجمهور وذلك (كغيره) من سائر الاصول لانه إنما جاز القياس عليها لكونها طرقاً شرعية واجبة الاتباع معروفة الوجوه التي لاجلها تثبت احكامها وقد شاركتها هذا الاصل في ذلك فيجب أن يشاركتها في جواز القياس عليه (ولانه لو امتنع) القياس عليه (لا تمتنع) القياس (على مخصص الكتاب) يعني على ما ثبت بمخصص العموم الكتاب والتالي باطل فالقدم مثله ، أما اللازمة فلانه لاوجه لامتناعه الا كونه قياساً على اصل مخالف للعموم ، وأما بطلان اللازم فللالتفاق على أن عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد فبالاولى أن لا يمنع قياس العموم من القياس على اصل يخالفه لقوة عموم الكتاب وذهب السيد المؤيد بالله الى منع القياس على ذلك بكل حال قياساً لقيام الاصول على الاصول أنفسهم في المنع لاستعمال قياس مخالف لها (٣) وذهب الشيخ أبو عبد الله البصري وحكاه عن الشيخ أبي الحسن الكرخي موجود في محل آخر غير محل النص اه (١) أي الاصل صاحب النظر اه (٢) أي مقتضى الاصول لا القياس الشرعي اه (٣) فكما أنه لا يقاس على الاصل المخالف للاصول كشهادة خزيمة لا يقاس على الاصل المخالف لقياس الاصول كمسئلة

العموم (قوله) من القياس، متعلق بمنع (قوله) وذهب المؤيد بالله عليه السلام الى منع القياس على ذلك ، قال في القسطاس وقول المؤيد بالله ان الرقيق يظهر سائر الافواه كغم الحرة للخبر الوارد فيها مع انه بخلاف القياس ليس على جهة اللاحق بل لان النص على العلة عنده او التنبيه عليها يوجب ان يجري الحكم فيما وجدت فيه بطريق النص (قوله) قياساً لقياس الاصول ، أي قياساً للقياس

صفة الكل ولا محذور في التفاته الى ذكر القياس عن السياق في الحكم بالكلام في احدهما كلام في الآخر وحينئذ لا ترد هذه التكلفة والله اعلم اه حسن بن يحيى الكبيسي عن خط العلامة احمد بن محمد السياغي رحمه الله (قوله) وهو مالا يكون لحكم أصله معنى يوجد في محل آخر ، يحقق فان المعدول به عن سنن القياس ما لم يوجد مثل علة حكم الاصل في اصل آخر غير مثله كما حققه المؤلف وذو النظر ما حققه المؤلف وبما حققه يظهر انه قسم منه وهو ما عقل معناه ووجد في نظيره آخر وهو ان لا اصل فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) عبارة الجوهرية

وهو مروي عن السيد المؤيد بالله أنه لا يصح القياس عليه إلا أن يرد معللاً أو يقوم دليل قاطع على نعليه من إجماع أو غيره أو يكون له قياس أصل (١) آخر يصح أن يقاس عليه قال والذي لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد في الأكل ناسياً في نهار شهر رمضان أنه لا قضاء عليه فإنه لا يجوز قياس الصلاة عليه وخبر الوضوء بنبيذ التمر وخبر الوضوء من القهقهة في الصلاة فلا يقاس على الأول أغل ولا على الثاني سائر المفسدات من الأقوال والأفعال وما يجوز القياس عليه لوروده معللاً، فنسأله الخبر الوارد في جواز الوضوء بسور الهرة لأنه معلل بقوله أنها من الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالغار والأوزاع وسباع الطير وما يجري مجراها وحجته ما تقدم في الاحتجاج لمذهب المؤيد بالله إلا أن ينزل ما يثبت نعليه بنص أو إجماع مع ورود التعبد بالقياس منزلة النص والإجماع (٢) على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة وجواب متمسك المذهبين أن قياس قياس الأصول على الأصول إنما يتم لو لم يقس (٣) المخالف على أصل قد ثبت بالنص أما على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا لمصيره بالنص من جملة الأصول وغاية ما يلزم أنه استعمال القياس فيما يمنع منه بعض قياس الأصول ويجوز به بعض وذلك جائز وخارج عن النزاع، ولما فرغ من بيان شروط الأصل أخذ في شروط الفرع وقدمها على شروط العلة لما سبق فقال

(مسئلة ومن شروط الفرع مشاركة الأصل في عين العلة أو جنسها)

يعني يجب أن يشارك الفرع الأصل ويساويه إما في عين العلة (٤) كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر وإما في جنسها (٥) كالجنابة في وجوب قصاص الأطراف المشتركة بين القطع والقتل وإنما اشترطت المشاركة في ذلك لأن

الغرايا اه (١) عبارة الفصول أو يكون حكمه موافقاً لبعض الأصول مخالفاً لبعضها لكنه عزاه هذا القول فيه إلى جمهور الحنفية، نعم ومثل المهدى عليه السلام لما كان حكمه موافقاً لبعض الأصول مخالفاً لبعضها بخير التراد والتخالف عند وقوع التخالف فإنه وإن خالف القياس من حيث أن على الدعي البينة وعلى النكر التمين فقد وافق قياساً آخر وهو أن القول قول المالك اه من الدراري لاسيد صلاح (٢) رمز في بعض النسخ من قوله والإجماع إلى قوله ما تقدم وعليه ما لفظه، ثبت هذا الرمز في نسخة صحيحة مقررة إشارة إلى أنه عطف على خبر وحجته أعني ما تقدم، والظاهر أنه عطف على النص فليتم اه (٣) ضبط في بعض النسخ بالمجهول، أي القياس المخالف وفي بعضها بالبناء للفاعل فاعله المخالف اه (٤) بأن توجد بينهما في الفرع كما وجدت في الأصل كالنبيذ أي كساواة النبيذ للخمر في الشدة المطربة اللازمة للاسكار ولذا يفسر بها وهي بعينها موجودة في النبيذ اه تحرير (٥) وعند ذلك ما يقصد مساواة الفرع

الخ، بتحقيق عبارة الجوهرية أن شاء الله اه ح (قوله) على تقدير إمامي قوله الخ، بل لتضمن المبتدأ معنى الشرط كالذي يأتي في قوله درهم اه أحمد بن محمد اسحق ح

القياس إنما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا لم تكن (١) علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها (٢) ولا خصوصها لم تكن علة الاصل في الفرع فلا يتعدى حكم الاصل اليه، (و) منها (مماثلة حكمه لحكم الاصل كذلك) فيجب أن يكون حكم الفرع مماثلاً لحكم الاصل في عين الحكم أو جنسه، والمراد بالعينية المماثلة في تمام الحقيقة (٣) وإن اختلفا قوة وضعاً أما العين فكما قيس القصاص في القتل بالنقل عليه في المحدد فحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص وأما الجنس فكما قيس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال لأنها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين وإنما اشترط ذلك لأن الاحكام إنما شرعت لما تفضي اليه من مصالح العباد فاذا كان حكم الفرع مماثلاً لحكم الاصل علمنا أن ما يحصل به من المصلحة مثل ما يحصل من حكم الاصل لتماثل الوسيلة فوجب اثباته وأما اذا اختلف الحكم لم يصح، مثاله الحاق الشافعي الذمي بالاسلم في أن الظهار يوجب الحرمة في حقه فإن الحرمة في الاصل مقيدة لان غايتها الكفارة وفي الفرع مطابقة لان الذمي ليس من أهل الكفارة (٤) التي فيها معنى العبادة فاختلف الحكمان، (و) منها (عدم النص) (٥) على حكم الفرع (بمخالف) للقياس وذلك (للسقوط) يعني سقوط

(قوله) إثبات الولاية على الصغيرة هذا مجرد مثال اذ ولي النكاح ثابت بالنص (قوله) فإن الحرمة في الاصل مقيدة، في شرح المختصر متناهية (قوله) وفي الفرع مطابقة عبارة شرح المختصر مؤيدة

(قوله) اذ ولي النكاح ثابت بالنص، في حاشية بل هو صحيح باعتبار ان النص في الفرع بموافق فلا يمنع القياس او باعتبار تعيين الجسد بالقياس دون الاخ والله اعلم اه من افادة السيد العلامة حسن ابن يحيى الكبسي

للاصل فيه، إنما هو الجنس كما أنه العين في الاول اه شرح تحرير (١) عبارة العضد، وأما اذا لم تكن علة الاصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك اه (٢) العموم فيما اعتبر جنسه في جنس الحكم كالجنسية المذكورة والخصوص فيما اعتبر العين في العين اه من الطبري على شرحه للكافل (٣) اذ ثبوت عينها بما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بتجليين اه (٤) فلو قيل مثل هذا القياس لم يعجز بخالف ولا مؤالف من قياس المسائل المتناقية في الاحكام بعضها على بعض بأمر يجمعها اذ المسائل المتناقية الاحكام لن تخلو عن امر يجمعها ويقاس فيها حكم جملي على حكم جملي ومثل هذا مهازلة في الدين مثاله لو قال قائل البيع شرعي فاعتبر فيه شرائط لصحته قياساً على الصلاة والعلة كونهما شرعيتين والله اعلم، قيل وهذا الشرط يخص قياس الطرد لان الثابت بقياس العكس خلاف حكم الاصل كما تقدم اه طبري على شرح الكافل (٥) إن قلت ان اريد بالنص ما يقابل القياس شمل العام وقد تقدم ان المختار جواز تخصيصه بالقياس كما صرح به المؤلف في التبيين فينا فيه ما ذكر هنا وان اريد بالنص ما ذكره المصنف في باب المنطوق والمفهوم بقوله واللفظ ان أفاد معنى لا يمتثل غيره فنص فلا يدخل الظاهر فيه مع أن الظاهر المنع من القياس كما يدل عليه قول المصنف في الاعتراضات في الكلام على جواب فساد الاعتبار او منع ظهور فانه يفيد انه لو سلم الظهور لزم فساد الاعتبار، قلت أريد به النص المذكور في باب المنطوق والمفهوم والظاهر «من باب اطلاق اسم السكل اعني ما يقابل القياس على الجزء اعني النص والظاهر غير العام بقريته قوله لا يسقط اذ لا يسقط القياس مع العام فوجب ان يرد بالنص ما ذكرنا اه من افادة السيد العلامة احمد بن زيد الكبسي رحمه الله» بالرفع

القياس لانه لا يقوى على معارضة النص، وأما النص الموافق للقياس فالاشبهه جوازه (١)
وهو اختيار مشايخ سمرقند والامام الرازي وصرح به الدوايري وصاحب الفصول (٢)
لجواز تعدد العلل فان الشرع قد ورد بآيات وأحاديث على حكم وملا السلف
كتبهم بالتسك بالنص والمعقول معاً، (و) منها (عدم تقدم حكمه) (٣) أي حكم الفرع
(لحكم أصله)، مثاله الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتييم وشرعية التيمم
متأخرة عن شرعية الوضوء وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب النية
في التيمم مقارن لعلته التي هي كونها (٤) شرطاً في الصلاة فاذا تقدم حكم الفرع
كوجوب النية في الوضوء على حكم الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم
الاصل فلا يصح أن يكون معرفة (٥) ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم
الاصل (٦) (الا) أنه يجوز ذكر مثل ذلك (للازمام) للخصم فيقال للحنفي مثلاً
يجب أن تقول بوجوب النية في الوضوء لكونه شرطاً للصلاة لانك تقول بوجوب
النية في التيمم لتلك العلة (وفي) اشتراط (عدم مخالفة) الفرع (الاصل) تخفيفاً
أو تغليظاً) بأن لا يكون أحدهما مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين
والآخر مبنياً على التخفيف كالتييم والمسح على الخفين أقوال، أحدها (الاشتراط)

(قوله) وهو اختيار مشايخ
سمرقند، وصرح به السعد في
الحوائى (قوله) للازمام للخصم
لانه يكفي في الزامه سبق القول
بحكم الاصل وهو يقول به بخلاف
القياس فانه لا يد فيه من سبق
في نفس الامر وهو متأخر وبهذا
يعرف ضعف ما يقال هنا فهل
للحنفي ان يمنع ذلك لتقدم العلة

عطف على النص اه (١) واذا تساوله نص غير النص الدال على حكم اصله صح القياس
لجواز ترادف الادلة اه منهاج قرشي والله اعلم (٢) كلام صاحب الفصول اختيار القياس
حيث كان النص خاصاً لا اذا كان عاماً فيحقق اه ويمكن ان تحمل عبارة الكتاب على ارادة
النص الخاص لا المطلق فلا اعتراض على الحكاية اه وفي حاشية، الذي في الفصول هو ان
لا ينص على حكمه حكم يتوافق عام لهما لخاص فيصح القياس لجواز دليلين فيحقق اه (٣) وجوزه
الامام الرازي عند دليل آخر يستند اليه حالة التقدم وفقاً للمحذور وبناء على جواز دليلين او
ادلة على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كعجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم
للتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة اه من جمع الجوامع وشرح المحلى عليه (٤) ظن بكونه
وعبارة الدوايري التي هي كونه أي التيمم شرطاً اه (٥) فلو فرض ان وجوب النية في الوضوء
مأخوذ من وجوبها في التيمم لزم وجوب النية في الوضوء بغير دليل لتأخر الدليل عن
المدلول اه شرح غاية لابن جفاف (*) قال المحلى اذ لو جاز تقدمه لزم ثبوت حكم الفرع من
غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم اه (٦) قال المحقق الجلال في شرحه نظام الفصول
واما ما قيل في علة المنع من انه يلزم ان يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وثبوته
مقارناً لعلته والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء فليس بشيء لان تأخر حكم
الاصل لا يوجب تأخر ذاته ولا تأخر علته في الوجود عن حكم الفرع فان حكم الاصل ليس
ثابتاً له من حيث انه ولا ذات علة وانما ثبت له بإخبار الشارع، وذاته وعلة حكمه موجودان قبل
التحريم ضرورة فلو فرض تقديم تحريم التيبذ بالقياس على التحريم بجامع الاسكار لجواز دليلين كما تقدم
في جواز النص بموافق خاص جاز فقول المصنف فاما من جهة الزام الخصم فيقبل قول قلد فيه

لذلك فيجب موافقة الفرع للأصل تخفيفاً أو تغليظاً (لمنع الاختلاف) للقياس لأن
اختلاف الفرع والأصل تخفيفاً وتغليظاً أمانة فاصلة بينهما فلا قياس إذ ميناها على
اعتبار المشابهة وهي مع ذلك الاختلاف منتفية وليس الجمع للجامع أولى من الفرق
للفارق وهذا مذهب جماعة منهم الإمام المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام (١)، (و) نأنيها
(عدمه) أي عدم الاشتراط لذلك وقوله (مطلقاً) راجع إلى المذهبين يعني سواء كانت
العلة شبيهة أو غير شبيهة وعدم الاشتراط (لعموم الدليل) الدال على كون القياس
حجة فتى حصلت العلة في الفرع حسب حصولها في الأصل وجب أن يقضى
بالتسوية بينهما في الحكم، والاختلاف في غير ذلك لا يضر وهذا مذهب الشيخ
الحسن الرصاص وعزاه في الفصول إلى أئمتنا والجمهور، (و) نأنيها عدم الاشتراط
لذلك (مع تأثير العلة أو مناسبتها) يعني أن العلة أن كانت مناسبة أو مؤثرة في الحكم
بحيث يترجح الجمع بها على الفرق بذلك الاختلاف صح القياس (والإ) تكون
كذلك بل كانت شبيهة (فيشترط) عدم الاختلاف تخفيفاً وتغليظاً عند الغزالي
وعبدالله بن زيد لضعف العلة الشبيهة (أو) تكون (محل اجتهاد) عند الشيخ أحمد
الرصاص (للتعارض) بين علتي الجمع والفرق فاقوي في نظر المجتهد منهما عمل به
مثال ذلك أن يقال في مسح الرأس في الوضوء مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيميم
ومسح الخفين أو يقال مسح على الخفين أو تيمم فيسن فيه التثليث كمسح الرأس
فلمعترض أن يقول أن اختلاف الأصل والفرع تغليظاً وتخفيفاً يقضي باختلافهما في
الحكم وإن كانت العلة الجامعة تقضي بالاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان،
واعلم أنه قد شرط قوم شروطاً غير ما تقدم والجمهور على أنها لا تشترط فذكرها
منفية فقال (لا نبوت حكمه جملة) يعني أنه لا يشترط أن يثبت حكم الفرع بالنص
على جهة الإجمال خلافاً لابي هاشم فإنه كان يذهب إلى وجوب تناول النصوص لها
جملة والقياس إنما هو للكشف عن مواضعها وانزعاف تفاصيلها قال ومثال ذلك أنه
لو لم يثبت بالنص أن الأخ وارث لما صح أن يحكم من طريق القياس بأنه يرث مع
الجد (٢) وكذلك القول في سائر الفروع فاما إثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل

(قوله) لمنع الاختلاف، المنع
مضاف إلى الفاعل (قوله) مع
تأثير العلة، أي مع كون العلة
مؤثرة وهي ما دل عليها الصمم
وهذا هو التأثير بالمعنى الخاص
ليصح العطف في قوله أو مناسبتها
(قوله) للتعارض، هذه حجة من
قال بالاجتهاد فقط

شراح الشرح ونسي ما تقدم من جواز دليلين (١) واختاره صاحب الكفاية (٢) عبارة
بعض الشروح كبريات الجد مع الأخوة الثابت بنص إجمالي ثم استعمل القياس لتفصيله
وفي شرح الجمع قولاً: «لعم يورود ميراث الجد» جملة لما جاز القياس في توريثه مع الأخوة
«الدال عليه الإجماع وإطلاق قوله تعالى ولا يورثه لكل واحد منهما السدس» (٣) مثاله أن
النص قد ورد بكون الأخ وارثاً في الجملة وهو قوله تعالى وهو يرثها إن لم يكن لها ولد وكذلك
الجد من دون تعيين ما يستحقه الأخ مع الجد فيعين القياس تفصيل ميراثهما عند الاجتماع

الجملة فإنه لا يصح واحتج بان الصحابة لم تستعمل القياس الا في فروع هذه سبلها
ألا ترى الى قياسهم حد الحجر على حد القذف في تعيين عدد الجلدات (١) لورود النص
على حد الشارب على جهة الأجمال ولم يثبت عنهم إنبات حكم من طريق القياس
لقرع لا ذكر له في النصوص رأساً (و) لا يشترط أيضاً (علم العلة فيه) أي في القرع
بل يصح القياس مع ظن وجودها فيه (و) لا يشترط أيضاً (عدم مخالفة) حكم
القرع لمذهب (صحابي) فيجوز القياس وإن أدى الى مخالفة مذهب أحد من الصحابة
وخولف كل من الطرفين نظراً الى أن العلة التي لا يعلم وجودها في القرع تقتصر الى
كثرة المقدمات وربما يضعف الظن لذلك أو يضمحل والى أن الظاهر يستناد الصحابة
الى النصوص فمخالفة مذاهبهم شبيهة بمخالفة النصوص والكل فاسد (لعموم الدليل)
الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص (وفعل علي) عليه السلام
(والصحابه) رضي الله عنهم فأنهم قالوا أنت علي حرام تارة على المؤمنين كما روي عن
أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون إيلاء إن حكمت
شروطه، وتارة على الطلاق إن نواه إما الرجعي كما روي عن عمر وإما البائن كما روي
عن زيد وإما الثلاث كما روي عن علي عليه السلام فيوجب التحريم، وتارة على الظهار
كما روي عن عثمان فتجب كفارته ولم يوجد نص في القرع جملة بل كانت واقعة
متجددة ولا علمت العلة الجامعة بل اكتفى كل بظنه لأن الظن غاية الاجتهاد فيما
يقصد به العمل، والمعلوم من حال الصحابة أنهم لم يخوضوا في الاقيسة خوض
القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب الآخر فبطلت تلك الاشتراطات، ولما
تقضى ما أراده من ذكر شروط القرع في شروط العلة فقال،

(مسئلة) ومن شروط العلة (٢) شرعيتها فيجب أن تكون شرعية

وذلك بان يقاس الجدد على الاب فيسقط الاخ اذ لو لم يكن منصوباً عليه في الميراث لم
يصح اثبات القياس فيه مع الجدد اه شرح حابس والله اعلم (١) الظاهر ان هذا قياس في
المقايير وقد تقدم انه لا يجري فيها القياس اه والله اعلم (٢) قال في المختصر ومن شروط علة
حكم الاصل ان تكون بمعنى الباعث على الحكم، اعلم ان الباعث على الحكم او الفعل هو العلة
النائية التي هي الغرض منه والغرض منحصر في جلب لذة للعبد بدنية او عقلية او دفع الم
بدني او عقلي وهذا الغرض هو الحكمة في الحكم والفعل اه مختصر وشرح الجلال عليه (*) قال
الحق الجلال في شرح المختصر واما ان من شروط علة النص ان يكون دليلها شرعياً فان أريد
بالشرعي النص فقط فشكل لثبوتها بغيره كما سيأتي وان أريد بالشرعي ما اذن الشرع بالاستدلال
به وهو الاجتهاد الذي منه الاستنباط بمعنى ان لا يثبت جزا فذلك معلوم من حال المجتهد طالب
الحق واما تعليل شارح الشرع بانه لولا ذلك الشرط لما كان القياس شرعياً فوهم لان معنى

بمعنى أن المنوط بها حكم شرعي وهي باعثة عليه أو معرفة له على اختلاف الرأيين (١) لا عقلية موجهة لمحلها فإن تبحث عن العلة العقلية فتأخر ، (و) منها (انتفاء شمول دليلها حكم الفرع) فيجب أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولاً لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل ، مثاله في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلاً بمثل فإنه دال على علية الطعام فلا حاجة في إثبات ربوية الذرة مثلاً إلى قياسها على البر بجامع الطعام للاستغناء عنه بعموم الحديث (٢) ومثاله في الخصوص حديث من قاء أو رعف (٣) فليتوضأ فإنه دال على علية الخارج (٤) النجس في نقض الوضوء لترتيبه على الأمرين المذكورين ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس فلا حاجة للحنفي إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السيليين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث فالعدول عنه إلى إثبات الأصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس إلى النص (٥) فلا يجوز ذلك (الافائدة) تقتضيه كأن تكون النص مخصصاً والمستدل أو المعترض لا يراه حجة إلا في أقل الجمع وقد يعسر إدراج الفرع فيه (٦) فيثبت به العلية في الجملة ثم يعمم الحكم به في جميع موارد وجودها وكان نكون دلالة على العلية أظهر من دلالة على العموم (٧) كما يقال حرمت الربا في الطعام للطعام فإن العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعروف محل خلاف ظاهر وقد سبق لهذا زيادة تحقيق ، (و) من شروط العلة (كونها وصفاً) ظاهراً منضبطاً (٨) في نفسه ليكون (ضابطاً لحكمة)

كونه شرعياً ليس إلا أنه أثبات لحكم شرعي وشرعيته إنما تكون بشرعية حكم الأصل لا بشرعية علته فإنها قد لا تثبت إلا بحكم المجتهد لا بحكم الشارع اهـ (١) كما سيذكر في آخر بحث شروط العلة في شرح قوله مسألة قبل يثبت حكم الأصل بالعلة لأنها الباءت اهـ (٢) قال القرشي في المنهاج فإن هذا وإن دل على كون الطعام علة إلا أنه قد تناول بعمومه تحريم الربا في القواكه اهـ (٣) رعف كنع ونصر وكرم وعنى وسمع اهـ قاموس (٤) قال القرشي في المنهاج فإن كونه عليه السلام رتب الحكم عليه دليل على كونه علة لكنه متناول لحكم الفرع بخصوصه دون الأصل فيكون ذلك تطويلاً بلا فائدة لثبوت الحكم بالنص في الموضعين اهـ (٥) وفي نسخة ورجوع إلى القياس عن النص وكتب عليه كذا في نسخة صحيحة فلا حاجة إلى التصويب ولا إلى التظنين والذي ظن به هو ورجوع عن النص إلى القياس وكتب عليه أوردت هذا على المصنف عليه السلام وقال تحققه أن شاء الله ومات عليه السلام قبل أن يأمر بإصلاحه اهـ (*) قال المحلى في غاية الوصول مقمراً لعبارة المختصر وإيضاً فهو رجوع عن إثبات الحكم بالقياس لأنه يثبت بدليل العلة لأن في ذلك عدول عما تصدى المستدل له اهـ (٦) أى في النص وقوله فيثبت به أى بالقياس وكذا الضمير في قوله ثم يعمم الحكم به أى بالقياس اهـ (٧) دلالة العموم كذا ظن به السيد عبد الله بن علي الوزير اهـ (٨) ومنها أن يكون وصفاً ضابطاً لما يناسبه شرع الحكم

(قوله) على اختلاف الرأيين ، في التعليل بالمعرفة هي والتي تكون مجردة إمامة وسبأني (قوله) ورجوع عن القياس إلى النص ، الأولى رجوع عن النص إلى القياس (قوله) لا يراه حجة ، الأولى أن يقال لا يراه حجة مطلقاً أو لا في أقل الجمع (قوله) وقد سبق لهذا زيادة تحقيق ، يعني في بيان شروط الأصل

(قوله) الأولى رجوع من النص إلى القياس ويمكن أن يقال العلة اذا ثبت بالنص الشامل لحكم الفرع ثم من ذلك أثبات حكم الفرع بذلك النص وقد كان المراد إثباته بالقياس فيظهر أن العدول المذكور ورجوع عن القياس إلى النص فلا يغار على المؤلف وعبارته كعبارة العضد اهـ حبشي ح وتوجيه المحشي لا يستقيم إذ يصير المعنى فالعدول عن النص إلى القياس رجوع عن النص إلى القياس تأمل اهـ سيدي حسن بن يحيى الكبسي رحمه الله عن خط العلامة أحمد بن محمد السيفي

شرعية الحكم (لا) حكمة (مجردة) عن الضابط وذلك (١) اما خلفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة (٢) أو لعدم انضباطها كالشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص إختلافًا كبيرًا وليس كل مرتبة مناطًا ولا يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر اللهم (الا) أن توجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة (منضبطة) بنفسها بحيث يمكن اعتبارها ومعرفة (فيجوز) اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح (لقصد ما اصالة) اذ يعلم قطعًا أنها هي المقصودة للشارع وإنما اعتبرت المظنة لانع خفائها (٣) واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز قطعًا (قيل) لا يجوز (٤) تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقًا (٥) لو جين أحدها أنه (لو جاز لرفع) من الشارع للقطع بأنها اذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمنظمتها التي ربما يوم الربط بها أنها المقصودة لكنه لم يقع الربط بها مع انتفاء الموانع بحكم الاستقراء، (و) نأيهما أنه لو جاز (لما اعتبرت) في نظر الشارع (المظنة بدونها) وذلك عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بمنظنة الشيء وهي ما يظن ثبوته فيها في معارضة المثنة وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخص بالسفر وأن خلا عن المشقة كسفر الملك المترفة ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحدادين والفلاحين في القيط في القطر الحار فدل على أن الاعتبار وجودًا وعدمًا هو المظنة دون الحكمة، (قلنا) في الجواب عنهما لا نسلم الشرطيتين أما شرطية الوجه الاول فلا الجواز أعم من الوقوع و (لا يستلزم الا اخص)، بيان ذلك أن وقوع اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة

لاضابطًا لحكمة لان السفر مثلا انما ضبط قدر المشقة التي يناسبها شرع التخفيف بالقصر والقطر ولم يضبط الحكمة المقصودة من شرع القصر والقطر وهي التخفيف على المسافر فالسفر لم يضبط التخفيف وانما ناسبه التخفيف اه شتصر وشرح الجلال عليه (١) اى اشتراط الا تكون حكمة مجردة وفي سيلان وجه آخر اه (٢) ولشدة المرح في شأن النساء بقيت الحكمة ملاحظة غير مناطة بصيغة وهبت او نذرت قال تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا ولم يقل فان نذرن او وهبن فلذا جزم المحققون من الاثمة بصحة رجوع المرأة فيما طابت به نفسها ظاهر آبهة او نحوها وقد بسط ذلك العلامة في كشافه فراجع اه من خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٣) اضافة لبيان، كافي الرضا واضطرابها كافي المشقة اه (٤) ومنع بعضهم التعليل بالحكمة مطلقًا سندا له الى أنه لو جاز لوقع ولم يقع من الشارع لتعليل بحكمة مجردة عن الضابط والجواب منع عدم الوقوع مسندًا بأن وجوب غسل النجاسة معال بقصد شرف الطهارة ودي حكمة منضبطة اه شرح شتصر للجلال قدس الله روحه (٥) منضبطة ام لا اه

(قوله) وذلك، الاشارة الى عدم كون العلة حكمة مجردة (قوله) الا ان توجد حكمة، منضبطة كحفظ العقل وحفظ النفس كما يأتي قريباً (قوله) عند تحقق خلوها، اي المظنة ضمير ثبوته للشيء وضمير فيها لما يظن لانه عبارة عن المظنة وانما قلنا ذلك لئلا تخلو الصلة عن العائد (قوله) في معارضة المثنة، هكذا في حواشي السعد ولم تذكر المعارضة في شرح المختصر فان دليل المخالف غير متوقف عليها لان مراده ان المظنة لا عبرة بها عند انتفاء المثنة وهذا لا يقتضى المعارضة ولعله يقال معنى المعارضة الاستغناء بالمظنة عن المثنة حيث لم ينتف الحكم لانتفاء الحكمة فتأمل (قوله) ولم ينطها، تأنيث الضمير لرجوعه الى ما دل عليه الترخص وهو الرخصة (قوله) فلان الجواز أعم من الوقوع أي جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة أعم من وقوع اعتبار الشارع لها وبين ذلك المؤلف عليه السلام بان وقوع اعتبار الحكمة فرع وجودها يعنى لافرع جواز اعتبارها حتى يلزم ما ذكره المخالف كما هو مقتضى استدلاله حيث قال لو جاز التعليل بها لوقع فالمستلزم لوقوع اعتبارها هو وجود الحكمة الظاهرة المنضبطة لكنه منتف

(قوله) وفرض الوجود، دفع لما يقال قد فرضتم وجود الحكمة الظاهرة كما هو مقتضى قوله عليه السلام سابقاً اللهم الا توجد الحكمة الخ وصرح بالفرض في شرح المختصر حيث قال فلو وجدت حكمة مجردة وكانت بنفسها منضبطة الخ ووجه الدلالة ان فرض الوجود لا يستلزم الوجود المتفرع عنه وقوع اعتبار الشارع لها (قوله) ولو سلم، اي وجود الحكمة الظاهرة المنضبطة فلا نسلم الاستثنائية بمعنى التي هي بيان لبطلان اللازم المشار اليها سابقاً بقوله لكنه لم يقع الربط بها (قوله) كوجوب الجهاد بالحكمة حفظ الدين وتحريم قتل النفس الخ، جعل اؤلف عليه السلام المنوط بالحكمة في هذا وما بعده نفس التحريم وعبارتهم وعبارته فيما يأتي ان الحكم المنوط به شرعية القصاص في القتل والحد في الثلاثة التي بعده (قوله) واما الشرطية في الوجه الثاني، وهي قوله ولو جاز التعامل بالحكمة لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة (قوله) فلانها، الضمير للقصة اذ لا يصح دوده الى الشرطية ولو قال فلان المظنة لاستلزم المثنة لكن اوضح (قوله) لاستلزم المظنة المثنة، اشارة الى ان هذا الجواب يمنع الملازمة ايضاً ويدل عليه قوله في آخر الكلام قبطت الملازمة لكن الملازمة الممنوعة هنا ليست هي الملازمة المذكورة في دليل المخالف لان الملازمة في دليله هي قوله ولو جاز التعليل بالحكمة لا اعتبرت المظنة بدون الحكمة فمنعها بان يقال هاهنا لا يستلزم جواز التعامل بالحكمة عدم اعتبار المظنة والحاصل ان المستلزم في دليل المخالف جواز التعليل بالحكمة وهاهنا المستلزم المظنة، لا يقال قول المخالف لما اعتبرت المظنة بدون الحكمة قد ﴿ ٥١٤ ﴾ تضمن ان المظنة مستلزمة للمثنة لانا نقول حينئذ يطل الجواب

المنضبطة بانفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ولو سلم فلا نسلم الاستثنائية فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالمثمنة الضرورية (١) فانها حكم قد نيط بها احكام كوجوب الجهاد (٢) وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب (و) واما الشرطية في الوجه الثاني فلانها (لا) تستلزم (المظنة المثنة) لا (وجوداً) لان مظنة الشيء لا يجب اطلاقها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة (و) لا (انقضاء) لانها ايضاً لا يجب انعكاسها بمعنى اذا انتفت

لقوله عليه السلام لا تستلزم المظنة المثنة اذ يكون بياناً لبطلان اللازم في ملازمة دليل المخالف التي هي جواز التعامل بالحكمة لما اعتبرت الخ وهو مطلوب المخالف وقد بين في شرح المختصر وحواشيه منع الشرطيتين ببيان واحد جلي حيث قالوا الجواب فيهما بمنع الملازمة بمعنى لانسلم انه لو جاز لوقع من الشارع ولم يعتبر المظان لان كلا من الوقوع واعتبار المظان متوقف على وجود حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في احكامه ولا خفى في ان وقوع

(١) قد جمعها في هذين البيتين السيد العلامة محمد بن اسحق رحمه الله جاءت بحفظ الضروريات خمسها كل الشرايع في كل الاحايين حفظ النفوس وحفظ المال مع نسب ياذا الذكاء وحفظ العقل والدين اه (٢) لحفظ الدين، وتحريم قتل النفس لحفظ النفوس وتناول المسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والغصب لحفظ الاموال اه ووجد هنا بخط السيد العلامة عبد القادر بن احمد ملاحظة الحكمة حفظ النفس نيط بها تحريم القتل وحفظت الحكمة بالقصاص، والحكمة حفظ العقل نيط بها تحريم الحر وحفظت الحكمة بالحد فتنبه لذلك ولا تلتفت الى اعتراض الحاشي اه باللفظ

اعتبار الشارع اياها وعدم اعتبار المظان الحالية عنها فرع وجود حكمة ظاهرة منضبطة الخ وهو منتف وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الجاهل لان مظنة الشيء لا يجب اطلاقها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة على ما سيجي عن قريب انتهى فتأمل

(قوله) ولو سلم اي وجود الحكمة الظاهرة، الظاهر ولو سلم شرطية الوجه الاول اه حسن بن يحيى الكبسي، (قوله) والحد في الثلاثة التي بعده، ينظر في ذلك اذ لا حد في الغصب اه ح عن خط شيخه، (قوله) لانا نقول الخ، لا خفا في كلام المؤلف ومراوده الجواب بطلان اللازم بمعنى عدم تحققه فالملازمة باطلة من اصلها هذا ما ظهر والله اعلم اه قال اه شيخنا المغربي حفظه الله، وفي حاشية هذا ملاحظة اللازم في دليل المخالف هو عدم اعتبار المظنة وبطلانه بثبوت اعتبارها فكأنه قال هكذا واللازم وهو عدم اعتبارها باطل لانها قد اعتبرت فكيف يصح تعليل هذا بقول المؤلف المذكور حتى يكون التقدير هكذا ان المظنة قد اعتبرت لان المظنة لا تستلزم المثنة فلا اعتراض بذلك، نعم المؤلف تعرض لبطلان اللازم في هذه الملازمة بناء منه على جعل الخمس الحكم المذكورة من الظاهر

هذا ما يمكن من تحقيق المقام لانه من المناسبات والله اعلم ﴿٥١٥﴾ (قوله) كما يجيء ان شاء الله تعالى ، عن

قريب لانه سيأتي في مسئلة ولا يضر العلة نقض حكمها ، التصريح بعدم لزوم الاطراد وعدم الانكاس هو مقتضى جواز تعدد العلل (قوله) لا الجزء العقلي الذي يصح حمله الخ ، يعنى واذا كان المراد هو الجزء الخارجى فهو مختص بالحل فلا حاجة الى تقييد الجزء بالختص لاخراج الجزء المحمول لتحقيقه في الفرع ايضا وقرينة هذا ان جزء الشيء حقيقة لا يكون الا كذلك وانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا بل صفة تقسية هذا توضيح المراد في هذا المقام

المنضبط فبين وجود التعليل بالحكمة بما مثل به من وجوب الجهاد ثم رجع الى ابطال الملازمة بما ذكر في العضد وكلامه مبنى على عدم وجود حكمة كذلك وان المراد من المسئلة المذكورة انما هو فرض اي انه اذا فرض وجود حكمة كذلك فلا مانع من التعليل بها هذا خلاصة مرادة فضفي هذا في كلام المؤلف مع دعوى الوجود كما عرفت وكان الاولى ان لا يأتى بعباراتهم هنالك وان يقول مثلا سلمنا عدم التعليل بالحكمة فيها مثل به لكونها غير منضبطة لكن الملازمة ممنوعة لان عدم وقوع التعليل بها لنسبة عدم وجودها حتى لو وجدت لم يكن مانع من التعليل بها ، هذا والظاهر ان حفظ الدين ليس علة بل هو مثل المشقة غير منضبطة فتأمل اه محسن بن اسمعيل الشامي ح

انقضت الحكمة كما يجيء ان شاء الله تعالى عن قريب فحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت الملازمة ، واعلم ان في التعليل بالحكمة ثلاثة أقوال اولها الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الامدي وغيره عن الاكثرين ، والثالث التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب الهندي والبرماوي وغيرهم (و) من شروط العلة (ان لا تكون المتعدية المحل (١) أو جزؤه) والمتعدية هي التي تتجاوز الاصل فتوجد في غيره فيشترط فيها أن لا تكون عين محل حكم الاصل ولا جزءا له والمراد به الجزء الخارجى الذي تركيب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدما عليه في الوجود ولا يحمل عليه لا الجزء العقلي (٢) الذي يصح حمله على ما تركيب منه ومن غيره فانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا وانما اشترط ذلك في العلة المتعدية (ليمكن اللاحق) ومحل حكم الاصل وجزؤه لا يتصور تعدد محليهما فيتعذر اللاحق حيثئذ (٣) (لا القاصرة) (٤) ان جواز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان يكون المحل او جزؤه لا تنفعا مانع (٥) اللاحق ، مثل التعليل بالمحل قولك الذهب ربوي لكونه ذهباً والتعليل بجزء المحل وكقولك الترياق نجس لدخول لحم الافاعي فيه وقد تكون القاصرة

(١) ومنها ان لا تكون المتعدية هي المحل الثابت فيه حكم الاصل لكن لا يخفى ان هذا في قوة شرط التعدية ان لا تكون غير متعدية وهو خلف من القول ويشترط ان لا تكون جزءا منه مساويا للسلك كالناطق المساوى للانسان اما الجزء الاعم كالحیوان فانه يصح التعليل به كما يقال تحريم ايلام الانسان لانه حيوان فيقاس عليه الفرس ونحوه اما لو قيل تحريم ايلام الانسان لانه ناطق لم يصح قياس الفرس عليه لامتناع اللاحق لعدم وجود العلة في الفرس اه مختصر وشرح الجلال عليه (٢) مثلا الحل الذي هو جزء السكينيين حقيقة لا توجد في غيره واما مطابق الحل الذي يوجد فيه وفي غيره فليس جزءا منه حقيقة اه سعد (٣) اذ لا بد في اللاحق الفرع بالاصل من تحقق العلة في الفرع ولا شيء من محل حكم الاصل او جزؤه الخصوص به بوجوده في الفرع اما محل الحكم فظاهر والا اتحد الاصل والفرع واما الجزء المختص به فلانه لو وجد في الفرع لم يكن مختصا بالاصل والفرع انه مختص به هذا خلف اه رفو (٤) اذا تقرر هذا فتى كان التعليل بمحل الحكم كقولنا يحرم الربا في التبر لكونه ذهباً او بجزئه الخاص كقولنا يحرم الخمر لكونه معتصراً من العنب فيه شدة مطربة او بوصفه اللازم كقولنا يحرم الربا في الذهب والفضة لكونهما قيا لاشياء كانت العلة قاصرة لاستحالة وجود محل الحكم او جزئه الخاص به او وصفه اللازم له في غيره فالمحل والجزء من لوازم القاصرة وليكن بينهما عموم وخصوص فكل تعليل بالمحل او بجزء المحل علة قاصرة وكل علة قاصرة قد تكون محلا او جزءا وقد تكون غيرهما وهي الصفة اللازمة ومتى كان وصفه او جزؤه عاما مشتركا بينه وبين غيره كانت العلة متعدية كقولنا العلة في الخمر كونه شرابا في شدة مطربة اه من الاستعداد للعوزعي (٥) كان الاظهر لا تنفعا ارادة اللاحق ويمكن ان تكون اضافة مانع

وصفاً ملازماً كالنقدية في الذهب والفضة (١) ومركباً من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم وامثلتها لا تخفى ثم أن الشكل اتفقوا على أن تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة القاصرة (وهي) عند الأكثرين كالامام يحيى والشيخ الحسن والشافعي وأصحابه ومالك وأحمد بن حنبل والقاضي أبي بكر والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وابن الملاحي والجويني والرازي والامدي وأكثر الفقهاء والمتكلمين (صحيحة مطلقاً) يعني سواء كانت ثابتة بالنص أو الإجماع أو بغيرها من مسالك العلة (٢) وذلك (لظن كون الحكم لاجلها) يعني أن الظن حاصل بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على معنى كونها باعنة عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن فإذا حصل الظن صححت القاصرة لأن معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة القاصرة المنصوص (٣) عليها وإن لم يفد النص إلا الظن (وقيل) بصحتها أن ثبتت (بنص أو إجماع) لا بغيرها من المسالك وهو مذهب أبي حنيفة وأبي طالب والمنصور بالله والكرخي وأبي عبد الله البصري، قالوا (لعدم الفائدة) في القاصرة لانحصار فائدتها في إثبات الحكم بها وهو لا يصح في الأصل لثبوته فيه بغيرها من نص أو إجماع ولا فرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحة لكانت مفيدة (٤) لأن إثبات ما لا يفيد لا يصح عقلاً ولا شرعاً، (و) أجيب ماتسكوا به (٥) أما ولا فبأنه قد (نقض بالتأنيبه) يعني أن ما ذكره من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة بنص أو إجماع لجري احتجاجهم بعينه (٦) فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه لكان النص عليها عبثاً والإجماع عليها خطأ، (و) أما تأنيهاً فبأنه قد (منع عدمها) يعني لانسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة وانحصارها في إثبات الحكم بل فيها فوائد أخرى، منها معرفة الباعث المناسب (٧) فإن الحكم إذا عرف

(قوله) من داخل أو خارج، مثل عصير عنب مسكر فالسكر هو الخارج (قوله) وغير ملازم، مثل نقدية الدرهم مع البياض أو السواد مثلاً (قوله) بدليل صحة القاصرة المنصوص عليها، يعني اتفاقاً لأن المراد بالنص ما يشمل الكتاب والسنة لا ما يقابل الظاهر حتى يكون قطعاً بالبينة قال السعد وخص البيان بالمنصوص عليها لأن المجمع عليها لا تكون إلا قطعية

ليانية أي مانع هو اللاحق (١) فانه وصف ملازم لهما ومثله في الستفي بالصغر في الولاية وفيه نظر فانه ليس بلازم فقد يكبر فهو كالشدة الطرية في العصير ان اشتد اه شرح التمية البرماوى (٢) كالمبر والناسبة اه عضد (٣) باتفاق كما تقدم وربما يقال النص على تعليل الحكم بها مجاز عن منع تعديته في قوة الربا لا يتعدى التقدين فليس تعليلها في الحقيقة اه شرح مختصر الجلال (٤) لكننا غير مفيدة فلا يثبت اه (٥) في نسخة السيد العلامة عبد القادر بن أحمد عن ماتسكوا به اه (٦) فانه يمكن ان يقال لافائدة هناك لتعليلها لانها اما بالنسبة الى الاصل او بالنسبة الى الفرع ولا سبيل الى شيء منهما فكل ما يجيبون به عن ذلك فهو جواباً عن هذا اه زفوا (٧) ولا يتجه الجواب بان الفائدة امران احدهما معرفة الباعث المناسب لما عرفناك من ان الباعث انما هو الغرض الذي هو الحكمة الغائية ولا دلالة لحل الحكم على غرض الحكمة والا جاز القياس في الاسباب وسبق الى المصنف منه واما قوله فيكون التعليل بالحل ادعى الى القبول

كذلك (١) كان أقرب الى القبول من التعبد المحض ، ومنها دفع ما عسى (٢) يتوهم من الحاق فرع بذلك الاصل لشبهة ترد لولا صارف تلك العلة القاصرة ، ومنها أنه إذا قدر وصف آخر متعدد وقد علمت قاصرة امتنع (٣) الالحاق حتى يقوم دليل على أنه أرجح منها بخلاف ما لو انفرد المتعدي فإنه لا يفتقر الالحاق به الى دليل الترجيح ولا يعترض بما سيأتي في الترجيح من تقديم التعدية على القاصرة اذا تعارضتا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك يختلف فيه فقد قيل بتقديم القاصرة وقيل بالوقف وحينئذ تظهر الفائدة ولأنها اذا رجحت القاصرة بدليل يصيرها راجحة على التعدية أو معادلة لها بطل الالحاق وظهرت الفائدة ، ومنها أن النص (٤) الظني يزاد بها قوة فيصيران كدليلين فيتقوى (٥) كل منهما بالآخر ، واعلم أن أكثر النقل على أنه ليس في القاصرة الا القولان المذكوران (٦) وأن القاصرة النابتة بالنص أو الاجماع لا خلاف في صحتها والذي في المجزي وصفوة الاختيار والفصول والعيون والفائق والجوهرة (٧) ان فيها ثلاثة أقوال ، الصحة على الاطلاق والفساد كذلك ، والثالث التفصيل ونسب الاطلاق الثاني في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية وعزاه في المجزي أيضاً الى الشيخ أبي الحسن الكرخي وقد ذكره القاضي عبد الوهاب من الشافعية (٨) في ملخصه ونسبه الى أكثر فقهاء العراق قال البرماوي وقد أغرب في حكايته (٩) لهذا القول (و) من شروط العلة ان (لا تأخر عن حكم الاصل) وخالف في ذلك قوم

(قوله) اذا قدر وصف آخر متعدد ، تتوقف تعديته على دليل يدل على كونه مستقلاً لاجزء المعارضة القاصرة الدالة على كونه جزءاً (قوله) حتى يقوم دليل على أنه ، اي الوصف الآخر ارجح منها اي من القاصرة الذي في شرح المختصر حتى يقوم دليل على كونه مستقلاً لاجزءاً (قوله) لان ذلك يختلف فيه ، فقد يكون مذهب الممثل بالقاصرة ممن لا يرجح التعدية (قوله) وحينئذ تظهر الفائدة ، اي فائدة العلة القاصرة (قوله) الا القولين المذكورين ، الاولى الا القولان المذكوران

(قوله) الاولى القولان المذكوران ، في حاشية ، اللهم الا ان يكون اسم ليس محذوفاً والتقدير ليس موجود في القاصرة الخ والله اعلم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

فاضعف لان الداعي الى القبول انما هو الحكمة الظاهرة لا الخفية وتاليهما انه اذا قدر وصف آخر متعدد لم يتعد الحكم معه الا بدليل على استقلاله بدون المحل الذي علل به الاستدلال لكن لا يخفى ان هذا ليس فائدة للقياس بل هي مانعة له لان مانع القياس انما يعمل الحكم بحل النص فاستنباط خصمه لعله غيره مصادرة كما سيأتي تحقيقه اه مختصر وشرح الجلال عليه (١) أي معللااه (٢) عبارة رفع الحاجب ومنها انها تفيد منسح حمل الفرع على الاصل كما ان التعدية تفيد اثبات الحمل لانا اذا علمنا انها قاصرة منعنا القياس اه (٣) لجواز ان يكون الجزئي اعملة فلا تعدية وان يكون كل منهما علة مستقلة فتحصل التعدية واذا جاز الامر ان فلا تعدية اه (٤) قال البرماوي في شرح الفقيه وهو أي كزن النص المختص بما يكون دليل الحكم به ظنياً اما القطعي فلا يحتاج لتقوية به عليه الامام في البرهان وقد اشار اليه المؤلف قدس سره بقوله الظني اه (٥) في نسخة يتقوى اه (٦) في نسخة الا القولين المذكورين وكانه من طيفيان القلم اه (٧) المجزي لاني طالب وصفوة الاختيار للمنصور بالله عبد الله بن حمزة والفصول للسيد صارم الدين والعيون للحاكم ابى سعد والفائق للشيخ الحسن والجوهرة للشيخ احمد بن محمد الرصاص حفيد الشيخ الحسن اه (٨) قد تقدم في مسائل الاجماع في شرح قوله فرع ما اجمع على موجب الخ انه مالكي فينظر اه الا ان يريد القاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي اه سحولي (٩) لان المنصوص عليها والجمع عليها مما لا ينبغي ان يكون فيها خلاف

من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب (١) كما لو قيل في ما اصابه عرق الذئب
 اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجساً كما به فتمنع نجاسة اللعاب فيقال لانه مستقدر (٢)
 لان استقدره مترتب على ثبوت نجاسته (٣) (والا) يشترط عدم تأخرها (ثبت)
 حكم الاصل (بدون باعث) عليه وأنه محال وهذا مبني على أن المراد بالعلة الباعث
 (اما) اذا اريد كونها (امارة) معرفة للحكم لا باعثة عليه (فكذلك لان) بعد الاول
 فلا يضر حينئذ تأخرها فان الحادث يعرف القديم (٤) قيل (٥) يلزم تعريف الم عرف
 فان المفروض معرفة الحكم قبل علمته ، قلنا تعدد الم عرفات جائز وليس معنى الم عرف
 الذي يحصل منه التعريف بالفعل بل ما من شأنه التعريف ، وأما (٦) ما قيل من أنها
 تكون معرفة للحكم الفرع فليس بشيء (٧) لان التقدير أنها علة للحكم الاصل
 بمعنى الامارة عليه ، (و) من شروطها أن (لا تعود عليه) أي على الاصل (٨)
 (بالابطال) (٩) أي لا يلزم من التعليل بها بطلان الحكم المعلق بها فان كل علة
 استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل (والا اجتماع النقيضين)
 بيان ذلك أن الحكم أصل للعلة المستنبطة ، وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع
 وصحته مستلزم لبطلانه فلو صح لصح وبطلان فيجتمع النقيضان ، مثاله قوله وإنما في
 أربعين شاة شاة علة الحنفية (١٠) بسد خلة المستحق بخوزوا قيمتها فعاد على أصله
 اه من خط السيد العلامة عبد القادر (١) السبكي صاحب الجمع كذا وجد اه (٢) شرعا
 أي امر الشارع بالتهزه منه فكان نجساً كالبول فيقول الم عترض هذه العلة بثبوتها متأخر عن حكم
 الاصل فتكون فاسدة لان حكم الاصل وهو نجاسته يجب ان يكون سابقا على استقدره لان الحكم
 باستقدره انما هو مترتب على نجاسته اه شرح الفية البرماوى (٣) كون الاستقدر مترتباً على النجاسة
 ممنوع فانه يقع بدونها كما في النجاسة والصواب في التمثيل فيقال لانه مانع من صحة الصلاة
 فان المنع من صحة الصلاة مترتب على ثبوت النجاسة اه (٤) ان قيل الاستدلال على ثبوت
 العلة لا يدل على حدوثها بل على اصالتها لان الاستدلال مظهر لاثبات والله اعلم ، فلو قيل والا
 يترتب ثبوتها على حكم الاصل استقام الكلام لا المثال فيحقق اه (٥) كما في تعريف العالم بوجود
 الصانع واتصافه بصفاته السنية اه من شرح البرماوى للاتفية (٥) ابن الحاجب والجواب
 للسعد اه (٦) القائل الاصفهاني في شرح المختصر والدفع للسعد ذكره في حاشية على شرح
 العضد اه (٧) لعله اشار الى رد ما قاله البيضاوى حيث قال الفصل الاول في العلة وهي
 الم عرف للحكم قيل المستنبطة عرفت به فيدور ، قلنا تعريفه في الاصل وتعيينها في الفرع فلا
 دور اه والله اعلم (٨) أي على حكمه اه (٩) فان عادت عليه بالتخصيص فقيه قولنا مستنبطان
 من اختلاف قول الشافعي رحمه الله تعالى في نقض الوضوء بمس المحارم وفي جواز بيع الاحم
 بحيوان غير ما كوله النجس والصحیح عندي قبولها كما لو كانت مستنبطة من اصل آخر اه
 استعداد الموزعي (١٠) فان تحليل الحنفية بسد الخلة يبطل تمام الزكاة بالعين عند من يراه دليلاً على
 التعلق (*) وعبرة المحلي في شرح الجمع كتعليل الحنفية وجوب الهاء في الزكاة بدفع حاجة
 الفقير فانه يجوز لاخراج قيمة الشاة من فض الى عدم وجوبها بالتممين بالتخير بينهما وبين قيمتها اه

(قوله) فيمنع نجاسة اللعاب ، التي
 هي حكم الاصل (قوله) بطلان
 الحكم المعلق بها ، اشارة الى ان
 المراد بعودها على الاصل بالابطال
 عودها على حكمه (قوله) فهو باطل ،
 اي الاستنباط (قوله) يستلزم
 بطلان الفرع ، وهو التعليل وصحته
 اي الفرع مستلزما لبطلانه اي
 الفرع فلو صح اي الفرع

وهو إيجاب الشاة بالبطلان لأنه يلزم منه أن لا يجب الشاة عيناً ، (و) من شروط العلة أن (لا تخالف نصاً ولا إجماعاً) يعني أنه يشترط في العلة أن لا يكون ما يثبت بها في الفرع حكماً مخالفاً للنص أو الإجماع لأن القياس لا يقاومهما ، مثال مخالفة النص أن يقول الحنفى المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن ولها قياساً على ما لباعت سلمتها فيقال له هذه علة مخالفة لقوله ﴿﴾ أيما امرأة انكحت نفسها بغير إذن ولها فنكاحها باطل (١) ، ومثال مخالفة الإجماع أن يقال مسافر فلا يجب عليه الصلاة قياساً على صومه فيقال هذه العلة أثبتت في الفرع حكماً مخالفاً للإجماع على وجوب الصلاة في السفر وكان يعلل حكم بالسهولة في قياس عليه أن الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتناق لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم (٢) وهو يصلح مثالا للأميرين لمخالفته الكتاب والسنة والإجماع ، وقوله (وفي اشتراط عدم تضمن) العلة (المستنبطة) خاصة (زيادة على النص) أي حكماً في الأصل غير ما أثبتته النص (مطلقاً) يعني سواء كانت متنافية أو غير متنافية كما اختاره ابن الحاجب (أو) إذا كانت (متنافية) (٣) كما اختاره الأمدى (خلاف، مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة) شروع في نوع آخر من شروط علة حكم الأصل مختلف فيه واعتبر ذلك (٤) فيما يجبي بعده من المسائل فإنه لم يصرح بالشرط في أكثرها وإن كان في معرض اثبات الشروط وإنما غير فيها الأسلوب لما فيها من الخلاف والافهني من جملة الشروط ، إذا عرفت ذلك فاعلم أن ابن الحاجب والهندي ومن وافقهما ذهبوا إلى أنه يشترط في العلة المستنبطة أن لا تتضمن (٥) زيادة على حكم الأصل لأنها إنما تعلم منه فلو

(١) أخرجه أبو داود وغيره إمام شرح الجمع (٢) كما قال يجبي بن يحيى في الملك الواطي في رمضان أنه لا يجزئه التمتع في الكفارة لسهولته عليه وذلك راجع إلى نزاع آخر يأتي في المصالح الرسالة إمام شرح الفصول معنى عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله (٣) للأصل الذي استنبطت منه كتعليل الحنفية جواز القيمة في الزكاة بأن القصد بالشاة سد حاجة الفقير والقيمة مثلها فإن القيمة تنافي النص في تعيين الشاة فإن لم تناف الزيادة مقتضى النص كما زعموا أن تجوز القيمة توسيع للفرض لا إسقاط له فلا يجوز أيضاً عند من يرى النسخ بالزيادة لأن النسخ بالقياس غير جائز والمختار عندى جواز هذا الضرب وقوله فهو كعود الوصف على أصله بالتعميم كما عمننا نص الحجارة في الاستنجا في كل منشئ للنجاسة مما هو في معنى المحير وكما عمننا منع القاضي أن يقضى وهو غضبان في جميع الحالات الشاغلة لباله المكدره لفكره والله أعلم إمام استعداد (٤) بصيغة الامر وهو الذى بنى عليه سيلان وفي بعض الحوائى ما يدل على أنه بصيغة الماضى أى اعتبر المؤلف ذلك إمام قال في حاشية هنا أى ذكر شروطاً مختلفاً فيها بأسلوب مغير عن قوله ومن شرطها إمام (٥) مثاله لو قال صلى الله عليه وآله وسلم لا تبنيوا الخطة بالخطة الامتلا بنزل ويجعل العلة السكيل فإن الاسم يتناول التليل والكثير والعلة أفادت زيادة على ما أفاده النص وهي أن النهي يتناول القدر الذى يكال إمام منهاج (*) كما لو

(قوله) وقوله ، مبتدأ خبره قوله شروع وقوله في اشتراط ، خبر قوله فيما بعده خلاف (قوله) واعتبر ذلك ، أي ان المؤلف عليه السلام ذكر شرطاً من شروط العلة مختلفاً فيه (قوله) فيما يجبي ، من المسائل التى اولها مسألة تعليل الحكم الثبوتى بالعدى وآخرها مسألة جواز كونها مركبة ولذا قال المؤلف عليه السلام قبل فصل طرق العلة ولما فرغ من بيان شروط العلة قوله فإنه لم يصرح ، تعليل للامر باعتبار كون جميع المسائل الآتية شروطاً مختلفاً فيها ووجه كونه علة له أنه لو صرح فيها بالاشتراط لم يحتج إلى هذا الاعتبار لاغناء التصريح عنه وإنما قال في أكثرها لأنه قد صرح بالاشتراط بعضها حيث قال وفي اشتراط إمارادها الخ فلو صرح في باقيها لقال مثلاً وفي اشتراط كونها عدمية في الحكم الثبوتى خلاف وكذا لقال وفي اشتراط عدم نقض حكمها خلاف وعلى هذا قس باقى المسائل (قوله) وإنما غير فيها ، أي في المسائل الآتية الأسلوب حيث لم يقل واشترط عند قوماً

اثبت بها حكم في الاصل كان دوراً بخلاف النصوصة فانها تعلم بالنص وهذا انما يتبعه بناءً على أن الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفية وعلى أن القياس لا يكون ناسخاً وما ذكره (١) من لزوم الدور غير لازم لمغايرة الحكم المستنبط منه لما ثبت بها وأن الامدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا الى أنه يشترط فيها أن لا تتضمن زيادة منافية (٢) للحكم المستنبط هي منه لان الزيادة المنافية تكون ناسخة لحكم الاصل على المختار كما تقدم فتستط العلة حينئذ من وجهين ، أحدهما النسخ بالقياس ، والثاني العود على الاصل بالابطال ،

(مسئلة) اتفقوا (٣) على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي

كالتحريم بالاسكار والعسدي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعسدي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر ، وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العسدي ففيه الخلاف (و) المختار وفقاً للجمهور أنه (يجوز كونها عدمية) وإن كان الحكم ثبوتياً والمراد بكونها عدمية ان يكون العدم مخصصاً بأمر يضاف هو اليه ، وأما العدم المطلق فلا كلام في أنه لا يعمل به لعدم اختصاصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل وذلك (لصحة تعليل الضرب بانتفاء الامتثال) مع أن الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عسدي ، قالوا التعليل هناك بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتي متحقق (٤) ، (و) اجيب بأن (الكف غير مانع) لما أردناه

قيل لا تبيعوا الحيوان بالحيوان الا سواءً فيعمل بأنه ربما قسرت هذه العلة حضور العوضين مع أن النص لم يشترط الحضور لكن لا يخفى أن علل الربا قد تضمنت حرمة في غير الستة الانواع التي ورد الحكم فيها فقد زادت العلة حكماً على غير الستة وبالجملة كل مستنبطة فلا بد أن يزيد حكم الفرع لأن النص لم يتعرض «» له والحق أن التضمنية لازمة انما تمنع أن نافقت مقتضاه اي مقتضى النص لأنها مما تعود عليه بالابطال كما تقدم في تعليل إيجاب الشاة بسد خلة الفقير اه مختصر وشرحه للجلال «» فيه نظر اذا الكلام حيث اثبت بالعلة المستنبطة زيادة في حكم الاصل ، واما حكم الفرع فهو متفق على جوازه فتأمل والله اعلم اه (١) في نسخة وما ذكره الامدي ، وما في هذه النسخة هو الصواب اه (٢) بخلاف ما اذا لم تكن منافية كما اذا استنبط من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الامثلاً بثل سواءً بسواء ان العلة الربا في الموزون فتوجب هذه العلة حكماً زائداً لم يدل عليه النص وهو التقابض في المجلس حذراً من شبهة الفضل الثابت في التقدين لما في التقدي من الزية على النسبة فلا يتحقق التساوي الا مع التقابض في الجاس وهو حكم لم يدل عليه النص لكنه ليس منافياً للزيد عليه فيكون محل الخلاف والتنافي موضع اتفاق لأنه نسخ بالقياس ولا يجوز عند القائل بعدم جواز النسخ به ولأنها تعود على اصلها بالابطال عند غيره كما مر اه شرح ابن جفاف (٣) وفي نسخة اتفق اه (٤) في نسخة محقق اه (*) لكن لا يخفى أن ذلك يستلزم منع تعليل النفي بالنفي وهو اتفاق او صحته فيهما والا كان تحكماً اه شرح جلال «» وقد خالفت الحنفية في جواز هاتين الحالتين

من التعليل بالعدمي فانا نقطع بأن عدم الامتنال عدمي والتعبير عن الملل العدمية
بعبارات وجودية واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى (١)، ولنا
أيضاً وقوع العدم جزءاً من العلة كما يجبي ان شاء الله تعالى (٢) (ومنع) كونها عدمية
(في) الحكم (الثبوتي) وهو مذهب الامدي وابن الحاجب واتباعهما وذلك (لأنها)
إما وصف مناسب أو مظنة (لأن الكلام في العلة بمعنى الباعث على الحكم فهي
إما نفس الباعث وهو المناسب أو أمر مشتمل عليه وهو المظنة ولا تكون العلة
الباعثة (٣) غيرهما) (والكل باطل) لأن العدم ان كان غير مقيد بأمر فلا نزاع فيه
وان كان مقيداً بأمر ويسمى عدماً مضافاً فاما ان يكون قيده منشأ مصلحة او لا (٤)،
والثاني إما ان يكن منشأ مفسدة أو لا فهذه ثلاثة اقسام يتنوع أن يكون عدم ذلك الامر في
شيء منها مناسباً أو مظنة مناسب وقد فصلها بقوله (لأن قيدها منشأ مصلحة فظاهر
أو مفسدة فنافع والا فوجوده كعدمه)، توجيه الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم
إن كان منشأ مصلحة في ذلك الحكم فظاهر (٥) بطلان كون عدمه مناسباً أو مظنة
له لأن عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة ولا شيء من المناسب ومظنته كذلك
ولا يجوز أن يكون العدم منشأ مصلحة أرجح لاستلزامه كون الوجود منشأ مفسدة

(قوله) غير مقيد بأمر، وهو
العدم المطلق (قوله) فلا نزاع فيه،
اي في عدم التعليل به لعدم
اختصاصه بمحل وحكم فاستوى
نسبته الى الكل (قوله) ولا يجوز
ان يكون العدم منشأ مصلحة
أرجح، أي أرجح من مصلحة
الوجود (قوله) لاستلزامه كون
الوجود منشأ مفسدة، وقد فرضنا
انه منشأ مصلحة وانما كان منشأ
مفسدة لكون العدم منشأ مصلحة
أرجح اذ لو كان الوجود منشأ
مصلحة راجحة كان العدم منشأ
مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة
مفسدة

وان زعم العضد وغيره ان الخلاف انما هو في الحالة الثالثة فقد صرح ابن الهمام بان الحنفية
لا يجوزون التعليل بالوصف العدمي مطلقاً واختار جواز ذلك، لنا انه قد وقع والوقوع فرع
الصحة بالاتفاق قال تعالى (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)،
كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم، لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) قالوا انفي
في معنى الاثبات وهو الكفر وهذا امر محقق وجودي قلنا عاد الخلاف لفظياً على ان العلوم
من اللغة انه لا يفهم من قولنا ضربته لانه لم يتصل الا سلب مادخلت عليه آلة النفي لانه
قد او اضطلع او كف نفسه فدعوى ما ذكرتم اقراء منكم على اللغة اذ آلة النفي الداخلة
على الفعل انما تفيد سلبه عنه وانما سيق لافادة معنى مثبت هو الكف فباطل سلمنا
صحته فليصح التعبير بالوصف العدمي ايضاً والا كان تجويزكم للتعبير عن الوصف النفي بوصف
مثبت دون العكس تحكما فظاهر اه فواصل (١) في حاشية، هذا يخالف ما مر له من أن المكف
به في النهي فعل هو الكف لانه المقدور لانفي لانه عدم محض فينظر في التوفيق اه يريد
هناك لانفي مطلقاً بل مخصصاً بأمر يضاف هو اليه اذ لا ينهي الشارع عن العدم المطلق ولم
يتفرد المؤلف عليه السلام بذلك فثله في العضد وقد اقره السعد اه عن خط السيد العلامة عبد
القادر بن احمد (٢) في آخر المسئلة اه (٣) ينظر في العبارة فانها تفهم أن المظنة باعثة على الحكم
والظاهر أنها ليست كذلك فكان الاولى حذف لفظ الباعثة لتستقيم اه (٤) لو قال فاما أن
يكون قيده منشأ مصلحة او مفسدة او لا ايها لكان اوضح ويتم به من الحصر مثل حصره
اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٥) عبارة شرح المختصر للجلال فباطل كون عدم
المصلحة علة لشرع الحكم ضرورة أن الحكم لا يشرع لعدم المصلحة فيه لكن لا يخفى أن المصلحة
ليس عدم المصلحة في الحكم بل عدم المصلحة في متعلقه فان تحريم العبث معلل بعدم المصلحة

(قوله) وهو، أي كونه الترك المذكور مفسدة خلاف المفروض إذ الفرض أن العدم منشأ مصلحة أرجح (قوله) وتوجيه الثاني، مبتدأ خبره أن ذلك الأمر (قوله) أن الأمر ذلك الخ، هذا توجيهه ليكون ذلك الأمر منشأ مفسدة لذاته لا لمنافاة المناسب وظاهر العبارة أنه توجيههما وقد رجح المؤلف عليه السلام ﴿٥٢٢﴾ في آخر الكلام بقوله وإما ما كان

وجوده إلى تصحيح العبارة (قوله) ولوعلى شيء منها، الظاهر في الضمير التثنية لأن المتقدم الاعطاء والسفر لكنه جمع الضمير باعتبار أن الاعطاء للعلم والاعطاء للفقير حكمان والسفر للعلم والسفر للتجارة حكمان (قوله) يستلزم وجوده عدم المناسب، تحقيقاً للمنافاة وليس بمناف حقيقة لأن المنافي هو النقيض ونقيض كل شيء وقعه فتنقض المناسب عدم المناسب لكنه مساو للنقيض لأن ذلك الأمر يستلزم عدم المناسب (قوله) لتحصل به، أي بذلك العدم الحكمة فيكون مظنة لوجود المناسب (قوله) خلاف المفروض، لأن الكلام هاهنا في عدم الأمر المنافي المناسب وعدمه إنما هو مظنة للمناسب وسيأتي تصريح المؤلف عليه السلام بذلك في الجواب حيث قال لا ينافي أن يكون عدم المنافي مظنة لمناسب آخر (قوله) فلان المناسب اللازم، أي اللازم لعدم الأمر المنافي المناسب لأنك قد عرفت أن عدمه لا بد أن يستلزم وجود المناسب (قوله) أغنى عن المظنة وهي عدم الأمر المنافي للمناسب (قوله) أي المناسب لعدم الأمر خفياً

لأن ترك المصلحة الراجحة مفسدة وهو خلاف المفروض (١)، وتوجيه الثاني وهو ما يكون وجود ذلك الأمر المقيد به العدم منشأ مفسدة في ذلك الحكم إما لذاته أو لمنافاته المناسب أن ذلك الأمر يكون حينئذ مانعاً من الحكم لأن مانعاً بالمانع عن الحكم إلا ما يكون وجوده منشأ مفسدة وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض يقال اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجارة ولوعلى شيء منها (٢) بعدم المانع لعدم عتباً مستقبلاً عند العقلاء (٣)، هذا فيما كان منشأ مفسدة لذاته وأما ما كان وجوده منشأ مفسدة لمنافاته المناسب بمعنى أنه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد أن يستلزم عدمه وجود المناسب (٤) لتحصل به الحكمة (٥) فلا يصلح مناسباً ولا مظنة أما المناسب فلأنه خلاف المفروض (٥) وأما المظنة فلأن المناسب اللازم أن كان ظاهراً أغنى عن المظنة بنفسه لأنها إنما تعتبر إذا لم يكن المناسب ظاهراً وإن كان خفياً فقابلها خفي لاستحالة كون أحد المتقابلين خفياً دون الآخر وحينئذ يكون عدم الخفي خفياً لأن الإعدام إنما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة للخفي لوجوب ظهور المظنة وانضباطها كالسفر للمشقة، وتوجيه الثالث وهو ما لم يكن وجود ذلك الأمر المقيد به العدم منشأ مصلحة ولا مفسدة أن وجوده يكون كعدمه بالنسبة إلى ذلك الحكم لأن المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فلا خصوصية لواحد

في العتب لا في تحريره فإن أحد الأمرين من الآخر اه المراد نقله (١) إذ قد فرضنا كون الوجود منشأ مصلحة اه (٢) أي من الأحكام، إشارة إلى أن كون عدم المانع غير صالح للعلية ضروري اه سعد (٣) فلا يقال اعطيته لعدم المانع بل لا بد معه أي مع عدم المانع من مقتض فيقال اعطيته لفقره أو لعلمه اه (٤) لكن لا يخفى أن الخضم يمنع انحصار منشأ المفسدة في مانع الحكم المعلن لصحة كونه مانعاً متعلقه ككون المال دولة بين الأغنياء فانه مانع لصيرورته إلى مصارفه وإرادة عدم كونه دولة مقتض للحكم بأنه لمصارفه كما هو صريح قوله كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ولهذا تملتت الإرادة بالنهي المحض في قوله تعالى يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة وغيرها كثير اه شرح مختصر للجلال (٣) هذه عبارة العبد التي صحها مولانا الحسين فيه وبها يستقيم المعنى فتأمل قتي بعض نسخ، ليحصل به الحكم هذا خلاصة ما في الحواشي اه (٥) وجد في بعض الحواشي إذ المفروض كونه منافياً للمناسب اه قلت وهذا وهم إذ الكلام في العدم المنافي للمناسب وهو الوجوب الداخل عليه العدم وإن أردت زيادة تحقيق

فمقابلها وهو الأمر المضاف إليه العدم خفي (قوله) لاستحالة كون أحد المتقابلين، وهو المناسب اللازم لعدم الأمر (قوله) دون الآخر، وهو الأمر المضاف إليه العدم وحينئذ يكون عدم الخفي أي عدم الأمر الخفي خفياً (قوله) بملكاتها، وهي ماضيف إليه العدم (قوله) والخفي، وهو

(قوله) إذ الفرض أن العدم منشأ مصلحة، الصواب إذ الفرض أن التقييد منشأ مصلحة يعني إذ الكلام الآن على هذا التقدير وهو ظاهر والله أعلم اه محسن بن اسمعيل الشامي ح (قوله) أي بذلك العدم، كذا عبارة السعد وفي حاشية هنا الظاهر بالاستلزام كما تدل عليه

العدم لا يصلح مظنة للغي وهو المناسب وإنما كان خفياً لما عرف ﴿٥٢٣﴾ من مقابلته للامر المضاف اليه العدم

(قوله) في تحصيل الحكمة لذاته عبارة شرح المختصر في تحصيل المصلحة (قوله) أو لكونه ، أي العدم متضمناً لها وذلك فيما كان الامر منافياً لمناسب فيكون العدم مظنة للمناسب (قوله) فلا يكون العدم خاصة لا استواء الوجود والعدم (قوله) أما لان في قتله مع الاسلام مصالحة ، هكذا في شرح المختصر قال السعد ظاهره غير مطابق للتمثيل له لانا فرضنا التعليل بعدم الاسلام فينبغي ان يقال في الاسلام مصالحة ثم اجاب بان معنى الباعث ان يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرح الحكم من تحصيل مصلحة او تكليفها او دفع مفسدة او اقليلها وحاصله في شرعية الحكم لاجله وترقيته عليه تحصيل مصلحة اذ معنى كون الاسلام منشأ من ان في ايجاب القتل معه مصالحة سلا كالاسكار فان في تحريم اخر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان في الاسكار مصلحة فليتنبه لذلك فان كثيراً من الامثلة من هذا القبيل فكذلك هاهنا معنى كون الاسلام منشأ لمصلحة ان في ايجاب القتل معه مصلحة (قوله) اوفيه ، اي في قتله (قوله) او لمنافاته ، اي القتل عطف على لذاته (قوله) وعدمه ، اي الاسلام وضعير وجوده للكفر (قوله) كان هو العلة ، فليقل يقتل لانه كافر (قوله) قدمه ، اي عدم الاسلام (قوله) بناء على ان الكفر

من الوجود والعدم في تحصيل الحكمة لذاته أو لكونه متضمناً لها فلا يكون العدم خاصة مناسباً أو مظنة فلا يكون علة وهو المطلوب (١) ، وقد أوضح ذلك بمثال (٢) وهو أنه اذا قيل في المرتد يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها أو فيه مفسدة لذاته فغايتته أن الاسلام مانع (٣) فاما للمقتضي لقتله أو لمنافاته مناسب القتل وهو الكفر مثلاً فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلاً للحكمة فان كان الكفر ظاهراً منضبطاً كان هو العلة لعدم الاسلام وان كان خفياً فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعلة وان لم يكن قتله مع الاسلام منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا منافياً للمناسب بناء على أن الكفر غير مناسب للقتل بل امر آخر لا يتنافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سواء بالنسبة الى ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سواء بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه أولى بالنسبة اليه ، (قلنا) دليلكم (٤) هذا لو كان بجميع مقدماته صحيحاً للزم أن (تنفى) العلة (العدمية مطلقاً) يعني ولو كانت في حكم عدمي جريه فيها واتم

فارجع الى ما في شرح المختصر « فان المحقق جعل المنافي للمناسب قسمًا مستقلاً فتأمل فيكون المراد هنا خلاف المفروض لانا في قسم مظنة للناسب لا في المناسب نفسه وسيأتى للمؤلف في الجواب ما يدل على هذا صريحاً اهـ » بل كلام المؤلف عليه السلام خال عن التعقيد وإنما يحتاج الى توجيه يظهر به المراد اهـ (١) وهو أن تعليل الامر الثبوتي بالعلة العدمية لا يصح اهـ من شرح جفاف (٢) في الفواصل ما لفظه ، وتوضيح الكلام باجراء المثال السابق وهو يقتل المرتد لعدم اسلامه فلو فرض أن في قتله مع الاسلام مصلحة كان في عدمه تفويت تلك المصلحة وتفويتها مفسدة فلا يصلح العدم مقتضياً مناسباً ، او فرض أن في قتله معه مفسدة كان العدم مدم مانع وهو لا يصلح أن يكون مقصوداً في شرعية الحكم بل لابد من مقتض كإعرقته ، او فرض كون الاسلام الذي اضيف اليه العدم منافياً للناسب الذي شرع القتل لاجله وهو الكفر في المثال المذكور فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقاً للمنافاة وعدم الكفر يستلزم وجود الاسلام تحصيلاً للحكمة فالاسلام تقيض الكفر المناسب وعدمه عدم تقيض المناسب فالمناسب وهو الكفر ان كان ظاهراً منضبطاً كان هو العلة بنفسه ولا حاجة الى اعتبار مظنته الذي هو عدم تقيض الكفر اعني عدم الاسلام والا يكن ظاهراً بل كان خفياً فالاسلام الذي هو مقابله يكون كذلك ويلزم أن يكون عدمه خفياً فلا يصلح للعلة ، او فرض أن الاسلام الذي اضيف اليه العدم لم يكن منافياً للمناسب بناء على أن المناسب ليس هو الكفر بل امر آخر لا يتنافيه الاسلام فانه لا يكون في عدم الاسلام مقتض مناسب اذ المفروض ان وجوده كعدمه وكذلك قال مالك يقتل المرتد وان رجع الى الاسلام لكون المناسب امراً آخر لا يتنفع أن يجتمع مع الاسلام اهـ (٣) وهو لا يصلح أن يكون مقصوداً في شرعية الحكم بل لابد من مقتض كما عرقته اهـ (٤) وهذا التقض انما يرد على من أجاز ذلك كالأمدى وإن الحاسب لامن منعه مطلقاً كالحنفية اهـ (*) في شرح ابن جفاف ، قلنا دليلكم هذا ينفي العلة العدمية

لا تقولون به (ثم لانسلم انتفاء صلوح عدم ماهو مفسدة أو) عدم (مالم يكن أيهما) أي مصلحة في ذلك الحكم أو مفسدة (للعلمية) أما الاول فلجواز أن يشتمل على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع ليس علة أن أردت في الجملة فسلم وإن أردت الكفاية فممنوع فإن الاسلام في المثال منشأ مفسدة وعدمه مناسب لأن يتعلق به إيجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام واما لانه مظنة لمناسب وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم منافياً للمناسب (١) لجواز أن يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب، قولك اما المناسب فلانه خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة فيجوز أن يكون الاسلام منافياً لمناسب هو الكفر وعدمه نفس المناسب بأن يتعلق به إيجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو التزام الاسلام وأن يكون بعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر في المثال لا يتناقى أن يكون عدم المناق له مظنة لمناسب آخر كالتزام الاسلام وغايته اجتماع العلتين (٢) وأن يكون عدم المناق للشيء مظنة لذلك الشيء ووجوب استواء المتقابلين في الجلاء والخفاء مخصوص بتقابل التضايف لا مطلقاً فيجوز أن يكون أحد المتقابلين خفياً دون الآخر فيكون عدم الجلي مظنة للخفي، وأما الثاني وهو منع انتفاء صلوح عدم مالم يكن منشأ لمصلحة ولا لمفسدة للعلمية فلجواز أن يكون هناك أمر آخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنة له ولا يلزم ما ذكرتم من أن وجود ذلك الأمر المضاف اليه كعدمه في تحصيل المصلحة فإن ترتب القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التي هي التزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام لا يستلزمها كما أنه لا يناقضها ولهذا قال مالك يقتل المرتد وإن رجع إلى الاسلام فلم يكن عدم الاسلام في تحصيل المصلحة التي هي التزام الاسلام كوجوده، واعلم أن من يشترط في العلة أن لا تكون عدماً في الحكم الثبوتي يشترط فيها أن لا يكون العدم جزءاً منها لأن ما جزؤه عدم فهو عدم فكل ما ذكره

غير مناسب للقتل بل أمر آخر قال في شرح المختصر ولذلك قال مالك يقتل وإن رجع إلى الاسلام فللمناسب أمر آخر يجتمع مع الاسلام فالاسلام وعدمه سواء في تحصيل المصلحة فلا يكون عدمه مظنة (قوله) فإن الاسلام في المثال منشأ مفسدة، يعنى بالنسبة إلى القتل لأن الاسلام مانع فالقتل مع الاسلام منشأ مفسدة (قوله) واما لانه مظنة، عطف على اما لانه نفس المناسب (قوله) بتقابل التضايف، وهو كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما إلا بالقياس إلى تعقل الآخر كما بين العلة والمعلول والاقول والاكثر وما نحن فيه ليس من ذلك

مطلقاً ولو لأمر عديم لجريه فيه وإثم لا تقولون به فلو صح بجميع مقدماته لجري فيه وربما منع جريه فيه إذ لا يعمد لتعليل الحكم العدمي بعدم مستهجن عند العقلاء كما لو قيل لم لا تفعل كذا فنقول لعدم الحاجة إلى فعله فإن هذا تعليل صحيح وهو تعليل بعدم المانع لأن وجود ظهور الحاجة مانع من عدم الفعل ومثله تعليلهم عدم جواز الفعل القبيح عليه تعالى لعدم الحاجة إليه لأن الحكم العدمي لا يفتقر إلى مقتضى بخلاف النبوت والله اعلم وكما لو قيل لم لا تأكل كل هذا الطعام فيقول لعدم الحاجة إلى أكله بخلاف ما لو قيل لم أكلت هذا فيقول لعدم الضرورة فإن هذا كلام مستهجن عند العقلاء إذ لا بد للفعل من المقتضى والداعي إليه بخلاف العدم والله اعلم اهـ (١) لأن ماضى فيما كان منشأ مفسدة لذاته اهـ (٢) المناسب

من الاحتجاج على امتناع تعليل وجود بالعدم المحض يأتي مثله في امتناع تعليل الوجود بما جزئه عدم والجواب هو الجواب (و) المختار أن العدم يجوز أن (يكون جزء علة) ولو في حكم ثبوتي (كالدوران) (١) فانه علة لمعرفة كون المدار علة وهي وجودية والدوران مركب من وجودي وعدمي لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم والتحدى (٢) مع انتفاء المعارض فانه مع كونه مركباً من الامرين علة لمعرفة كون المعجز معجزاً (٣) وهو وجودي ، ورد (٤) بمنع كون العدم في الصورتين جزءاً من المعارف بل شرط ، ودفع بوضوح أن التحدي لا يستقل بتعريف المعجز (٥) ولا الوجود مع الوجود فقط بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله (اذ لا يستقل ما عداه بالتعريف) والضمير في ما عداه للجزء العدمي (٦) ،

مسئلة

وقد اختلف (في) اشتراط (اطرادها) وهو كما وجد العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل ١٠ مع عدم الحكم فيه (٧) وتخلفه عنه يسمى نقضاً للعلة وتخصيصاً لها فن الناس من مذهبه (الاشتراط) لاطرادها فيقدح فيها التخلف سواء كانت منصوصة أو مستنبطة وسواء كان المانع محققاً أو مقدراً كالخراسانيين من الخفية وبعض الشافعية وأبي الحسين البصري ، (و) منهم من مذهبه (عدمه) أي عدم اشتراط اطرادها (مطلقاً)

(قوله) بالعدم المحض ، وهو ما لم يكن بعض اجزائه وجودياً لا العدم الذي ليس بمتضاف فانه يتمتع بالتعليل به بالاتفاق كذا قلل عن المؤلف عليه السلام

والمنظرة اه (١) أي دوران الحكم مع الوصف وجوداً وعدمياً اه (*) وصورة الدوران كما لو قيل في اثبات حرمة النبيذ مسكر فيكون حراماً كالخمر واثبت كون الاسكار علة للتحريم في الخمر بدوران الحكم معه وجوداً وعدمياً فانه اذا صار مسكراً حرم واذا زال الاسكار عنه بأن صار خلا حل اه نيسابوري (٢) قال الجلال في شرحه المختصر في الجواب عن الاستدلال بالتحدي والدوران ، قلنا أما الاول فلان علة العلم بالمعجزة هو العلم بالانتفاء لا الانتفاء نفسه وعلى كليهما أن كلا من العدمين المذكورين شرط لعلية ما اعتبر معه لاجزء آ الا أنه لا ينبغي أن التحدي لا يستقل بالعلية للعلم بالمعجزة بل انتفاء المعارض اظهر في إيجاب العلم بالمعجزة اه قلت ما ذكره كان يخطر في بالي الا أنه غير مخصص بالاول اه من خط السيد الحسين الاخفش رحمه الله تعالى (٣) فالشيء انما ثبت اعجازه بالتحدي وانتفاء المعارض معاً اه (٤) الراد ابن الحاجب والدافع المضد اه (٥) بمعنى أنه لا يكون لشيء آخر مدخل في التعريف اه سعيد والله اعلم (٦) ولا يخفاك أن معرفة الدوران لا يمكن الا بمعرفة الامرين أعني الوجود مع الوجود والعدم مع العدم فيجعل احدهما دون الآخر شرطاً تحكم محض يعلم منه بطلان الدعوى وأما ما ذكر في التحدي فلا نسلم عدم استقلال معرفة المعجزة بمجرد التحدي ولا يحتاج الى انتفاء المعارض لأن تجويزه انما يصح على أن الله تعالى يجوز أن يخلق المعجزة على يد الكاذب وبطلانه اوضح من أن يوضح وهو معروف في موضعه وقد تبع ابن الامام في شرح الفاية المحقق المضد وتبعه في الجواب على اشتراط انتفاء المعارض في التحدي وذهل عما يلزم من ذلك وعما قرري في علم الكلام من استحالة ذلك التجويز اه فواصل (٧) كما عدم التقصاص في قتل الاب ولده اه

يعني سواء كانت منصوبة أو مستنبطة وسواء كان المانع محققاً أو مقدراً فإنه لا يقدح فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي أبي زيد الدبوسي من ورآء النهر واليه ذهب مالك وأحمد وعامة المعتزلة (١)، (و) منهم من قال بعدم اشتراط الاطراد (في المنصوبة) فلا يكون التخلف قادحاً فيها (لا المستنبطة) فيشترط فيكون التخلف قادحاً فيها من غير فرق بين العلم بوجودان المانع وفقدان الشرط وعدمه، (و) منهم من قال بعدم اشتراطه (في العكس) فلا يجب الاطراد في المستنبطة فلا يكون التخلف قادحاً فيها ويجب في المنصوبة فيكون فيها قادحاً ولو علم الوجدان والفقدان وهم طائفتان طائفة جوزت التخلف في المستنبطة (لما نزع أو عدم شرط) (٢) ظاهرين معلومين في محل التخلف (و) طائفة جوزته فيها (مطلقاً) يعني سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط أو لا (و) ذهب الامدي (٣) وابن الحاجب الى عدم اشتراط اطرادها (في المستنبطة و) الحال أن وجود المانع وانتفاء الشرط (يعلمان) والا وجب فيها الاطراد (و) عدم اشتراطه (في المنصوبة) سواء علما أو لم يعلما (و) لسكنهما (يقدران) وجوباً وذهب البيضاوي الى أنه إن وجد المانع أو عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة منصوبة أو مستنبطة والا

(قوله) وذهب البيضاوي الى انه ان وجد المانع ، اي ظهر كما يقتضي بذلك احتجاجة

(١) ونسبه في الفصول الى ائمتنا والجمهور اهـ (٢) الشرط لغة العلامة واصطلاحاً ما يقف عليه وجوده الحكم كالعقل في البيع او تأثيرها فيه كالا حصان في الرجم ، وينقسم باعتبار نفسه الى شرطي ووجود العلة كالاول وشرطي تأثيرها في الحكم كالثاني ، وباعتبار فاعله الى ما يكون من جهته تعالى كالقدرة في التكليف ومن جهتنا كالطهارة في الصلاة ، وباعتبار طريقه الى عقلي كالخبرة في العلم وعادي كالغذاء في الحياة ، وشرعي شرط في الوجوب كاللحل او في الصحة كاستقبال القبلة ، او في الاداء كالحرم للشابة ، وقد يكون الشرط وحكماً عقلياً كالقدرة في التكليف العقلية نحو رد الوديعة ، او شرعياً كالطهارة في صحة الصلاة ، او الشرط عقلياً والحكم شرعياً كالقدرة في التكليف الشرعية ولا يكون الشرط شرعياً والحكم عقلياً خلافاً لابن الحسين والشيخ الحسن ومثله بشرط البيع في وقوع الملك وفيه نظر لانهما شرعيان ، وقد يكون الشرط الواحد شرطاً في حكم واحد اتفاقاً كالا حصان ، وفي احكام على الاصح كالعقل ، والمانع لغة الدافع واصطلاحاً الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الدافع للحكم او السبب وهو قسمان مانع الحكم وهو مامنع الحكم لحكمة تقتضي تقيضه كابوة النسب في منع القصاص لحكمة وهو أن والد السبب في وجود الولد فلا يكون الولد سبباً في عدمه مع وجود سبب القصاص وهو القتل العمد العدوان ، ومانع السبب وهو مامنع السبب لحكمة تخل بحكمته كدين الادبي عند من جعله مانعاً للنصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة فحكمة الدين وهي برآة الذمة وستر العرض بخلة بحكمة النصاب وهي سد خلة الفقير اهـ فصول (٣) علي بن علي بن محمد بن سالم بن محمد العلامة سيف الدين الامدي الثعلبي الشافعي القشيري إمام المتكلمين والاصوليين ذوات التصانيف فيها منها أبحاث الافكار في الكلام والاحكام في الاحكام في اصول الفقه وغير ذلك ولد بآمد سنة ٥٥١ رآه بعضهم في الزمام بعد موته فقال يا مولانا ما فعل الله بك قال اجلسني بين يديه وقال

كان قادحاً فهذه سبعة أقوال إحتج (الاول) وهو القائل بأن النقص (١) يبطلها على الإطلاق بأن (الحكم لازم الصحة) فلو صححت العلة مع التخلّف للزم الحكم في صورة التخلّف لأن من ضرورة العلية لزوم المعلول لعلته، (قلنا) لانسلم كونه من لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقاً بل (ان عدم المانع ووجد الشرط) لان صحتها عبارة عن اقتضاءها الحكم وهو كونها باعثة عليه واذا وجد مانع أو عدم شرط كان ذلك (٢) غير متحقق فينتفي الزوم (٣) (وكونهما جزأيهما (٤) يرجع النزاع لفظياً) هذا إشارة الى ما احتج به ابو الحسين البصري وجوابه، تقرير الاحتجاج أن التخلّف انما يكون مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون تقيضهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزئين من العلة الا ترى أنه لو ثبت منع بيع (١) الحديد بالحديد متفاضلاً لكونه موزوناً ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً لكونه ايضاً أو غير أسود علم أن منع بيع الحديد بالحديد متفاضلاً انما كان لكونه موزوناً مع انتفاء مانع البياض أو مع وجود شرط السواد فلا يكون كونه موزوناً كل العلة بل شرطها، وتقرير الجواب (٥) أن يقال إن أردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم المانع ووجود الشرط منه في شيء وإن أردت ما يثبت (٣) أمعه الحكم فانه يرجع النزاع لفظياً (٦) لا بتناؤه على تفسير

استدل على وحدانيته بين ملائكتي فقلت الحوادث اقتضت تعلّقاً بمحدث لتخرج عن حد الاستحالة وكان لا بد من محدث ثم كان القول بالاثنتين مثل القول بالثلاثة والاربعة الى ما لا يتناهى فلم يترجح منها شيء فسقط ما وراء الواحد وبقي الواحد صحيحاً او كما قال ثم ادخلني جنته، وتوفي ليلة الاثنين وقت المغرب ثاني صفر سنة ٦٣١ بدمشق ودفق بسفح قاسيون اه من الوافي بالوفيات للصفدي اه (١) وهو تخلّف الحكم اه (٢) اي عدم الوجود وعدم العدم اه منتخب (٣) أي تحقق الزوم لأن عدم تحققه لا يستلزم انتفاءه بل انتفاء تحققه اه منتخب من التقود والردود اه (٤) عبارة العوض في هذا ما لفظه، مثاله اذا علم أن الربا لا يثبت في الحديد لكونه موزوناً فنقض بالرصاص فقيّل المانع البياض أو الشرط السواد وقد علم أن العلة كونه موزوناً مع أنه ليس بابيض أو مع أنه اسود فلا يكون كونه موزوناً هو العلة بل جزء العلة وهو اوضح من عبارة الكتاب اه في الاوضحة نظر اه (٥) عبارة المختصر وشرح الجلال عليه قلنا قد تقدم أن العلة هي الباعث المناسب وليس ذلك أي الشرط وعدم المانع من الباعث على شرع الحكم بل هو من قبيل انتفاء المعارض فان الابدوة وعدم التكليف معارض اقتضى تقيض حكم العلة وانتفاء المعارض ليس جزءاً من المناسب لشرع الحكم اه جلال والله اعلم (٦) في نسخة ثبت اه (٧) فانه قد حصل الاتفاق على أنها في غير صورة النقص صحيحة وانه لم يضر تخلّف الحكم عنها في صورة النقص إذ قلت أنها جزء علة، وقلنا تمام العلة وهذا خلاف مبني على تفسير العلة ماهي ان قلنا أنها بمعنى الباعث فالتأب في صورة النقص تمام العلة إتفاقاً، وان قلنا أنها ما يستلزم وجوده وجود الحكم كانت فيه جزء علة إتفاقاً وهو

(قوله) فهذه سبعة أقوال، الظاهر اختيار المؤلف عليه السلام للذهب الثاني وهو القائل بالجواز مطلقاً لانه لم يتعرض لابطال دليله كما يأتي قريب ان شاء الله تعالى (قوله) الحكم لازم الصحة فلو صححت العلة مع التخلّف للزم الحكم، لو قال بمعنى انها لو صححت الخ لكان أولى اذ المذكور في الشرح هو الذي في المتن فلا يصحح التفريع بالفاء وعبارة شرح المختصر قالوا ثانياً لو صححت العلة الخ (قوله) انما يكون مع وجود مانع أو عدم شرط، والا لكان انتفاء الحكم لعدم مقتضى

(قوله) وانما كان خفياً، وجدناها بخط مؤلف الروض رحمه الله ما لفظه قف وتأمل اه

العلة (١) قالت فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقض (٢) وإن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجوز (٣) وقوله (والقياس على العقلية فاسد) إشارة الى شبهة أخرى وجوابها ، تقريرها أن العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها ولا تصح كالعلة العقلية (٤) بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بها ، وتقرير الجواب أن هذا القياس فاسد لانا لانسلم أن فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها لما ذكرتموه من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات فاستلزامها لمعولها استلزام ذاتي وما بالذات لا ينفك فيدل التخلف فيها على عدم العلية ، وهذا غير متحقق (٥) في الشرعية لانها علة بوضع الشارع (٦) لها اشارة على الحكم فلا يضر التخلف في بعض المحال ، احتج (الثاني) وهو القائل بأن النقض لا يطلبا على الاطلاق بقوله (للجمع) يعني بين دليلي الاعتبار والاهدار فيعمل بها في غير صورة النقض عملا بالدال على علية (٧) وبالتخصيص في محله عملا بالدليل الدال عليه والجمع بين الدليلين واجب (والا بطل المخصص) (٨) بالفتح لانها لو بطلت العلية بالتخلف لبطل العام المخصص واللازم

(قوله) وبالتخصيص في محله ،
وهو صورة النقض

خلاف لتظني طائد الى تسمية الثابت في صورة النقض علة اوجزه علة اه شرح ابن جفاف (*) قال العلامة الجلال في شرح المختصر مالفظة ، وهو انك تجعل اسم العلة لما يحصل عنده التأثير ونحن نجعله لما يناسب التأثير واجيب بأن المناسب انما هو جزئيات العلة ولا نسلم مناسبة قتل الولد مثلا للاقتصاص من ابيه كما أن زنا الصغير لا يناسب جلده فان اردتم ان مطلق القتل ومطلق الزنا يناسبان مطلق القصاص ومطلق الجلد فسلم ولكن المطلق لا يستلزم التقيد والجواب الصحيح أن عدم المانع اذا كان جزءاً من المقتضى لم يكن المانع مانعاً لأن معنى كونه مانعاً أنه مانع للمقتضى ولا مقتضى حال وجود المانع لقوات جزء المقتضى فلا استدلال على كون عدم المانع جزءاً بكون وجوده مانعاً دور وكذا اذا كان الشرط جزءاً للمقتضى لم يكن شرطاً لأن معنى كونه شرطاً أنه شرط للمقتضى لكن لا يتم المقتضى الا به فيكون شرطاً لنفسه ويكون الاستدلال على كون وجوده جزءاً بكون عدمه عدم شرط مناقضة وان كان الاستدلال على جزئيته بانتفاء الحكم عند انتفائه فباطل ايضاً لأن ما ينتفى الحكم بانتفائه أعم من الجزء لجواز كونه لازماً لاجزاء ولا شرطاً كرائحة السكر تلزم علة تحريمه وليست جزءاً منه ولا شرطاً لها اه المراد نقله (١) لأنه يريد بالعلة شيئاً غير ما زيده فلا ينتهض دليله علينا اه رفوا (٢) اذ الوجود والعدم ليسا جزءاً منها فلا يتم الدليل على بطلان النقض اه منتخب (٣) اذ ماهو علة غير منتقض وما هو منتقض غير علة اه منتخب (٤) كما اذا قلنا الحياة علة العالمية ثم وجدنا حياً لاعلم له علمنا أن الحياة ليست علة العالمية اه شرح ابن جفاف (٥) في نسخة محقق اه (٦) لكن لا ينبغي أن الوضع انما يكون المناسبة ، والمناسبة عقلية فهي عقلية في الحقيقة فالفرق من وراء الجمع اه جلال (٧) في نسخة بالدليل الدال الخ اه (٨) بان لا تبقى حجة في الباقي والثاني باطل كما تقدم في باب العموم فكذا المقدم اه رفوا (*) وانما واجب الاشتراك لما نهناك عليه من أن تخصيص العموم ليس عبارة عن تخصيص دلالة الدليل فانها باقية انما

(قوله) ليس الاخصصا لدليل الخ اي
لعموم دليل الخ (قوله) وخصوصية
هذا المدلول الخ ، والحاصل ان
الدليل العام للحكم يجوز
تخصيصه سواء كان التخصص
بالفتح هو العلية او حكم آخر سواها
(قوله) عموما بطريق الظن ، فائدة
اعتبار العموم والظن في الدلالة
على العلية تعرف بما ذكره في شرح
المختصر وحواشيه فارجم اليه
(قوله) على رأي ، أي رأى ابى
حنيفة والشافعي قوله والغريم اي
على رأي (قوله) انما هو الاولى
انما هي ، اي صحة العلة المستنبطة

(قوله) تعرف بما ذكره في شرح
المختصر الخ ، ينظر أين ذكره
فايس عندم في هذا الموضع سوى
ما ذكره المؤلف والذي يفهم من
فائدة ذلك ان طريق القطع بالعلة
كلاجماع غير دليل اصل عليتها
كالنص العام ولو ظنياً والله اعلم
اه حسن بن يحيى ح

منتف ، يمان الملازمة أن التخلف ليس الاخصصاً لدليل كون هذا الوصف علة ،
وخصوصية هذا المدلول وهو كون هذا الوصف علة ملغاة قطعاً (١) فان في الفرق
بينه (٢) وبين سائر التخصصات (٣) فلو لم يجوز هذا (٤) لم يجوز شي منها (و) يلزم أيضاً
ان تبطل (العلل القاطعة) فلو بطلت العلية بالتخلف لبطلت العلل القاطعة وهي التي
حصل القطع بعليتها بطريق الاجماع والاتفاق في غير صورة (٥) النقض بعد دالة
النص على عليتها عموماً بطريق الظن كعلة القصاص وهو القتل العمد المدون بالتخلف
في الابوين وكلة الجلد وهو الزنا (٦) للتخلف في الحصن على رأي وعلة القطع وهي
السرقه للتخلف في مال الولد (٧) والغريم (٨) الى غير ذلك واللازم باطل (٩) ، بيان
الملازمة أن المفروض منافاة التخلف للعلية اذ لولاه فلا مانع من صحة المظنونة ، احتج
(الثالث) (١٠) وهو القائل بأن النقض لا يقدح في النصوبة بل في المستنبطة بأن
(صحة) العلة (المستنبطة) مع كونها منقوضة انما هو (لتحقق المانع) لان التخلف
بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء (وتحققه) أي المانع انما هو (لصحتها) يعني أن
المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لو لم تصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور
مانعاً فلا يكون مانعاً فتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة ويلزم الدور ،
(قلنا) المانع (الاول) وهو الذي يتوقف عليه صحة العلة اتصافه بالمانعية اتصاف
(بالقوة) وهي كونه بحيث اذا جتمع علة باعثة منها مقتضاها سوءاً وجد الباعث أم لا
(و) المانع (الثاني) وهو الذي يتوقف على صحة العلية اتصافه بالمانعية اتصاف (بالفعل)
يعني ان كونه مانعاً واقع في الخارج فلا دور ، وقوله (والا فذلك لمعارض) إشارة الى

التخصيص لبعض مدلول الدليل بالحكم دون البعض الآخر اه جلال (١) أي مبطله قطعاً ، أي
ضرورة اه منتخب (٢) أي بين هذا التخصيص الذي هو التخلف فكأن أن التخصيص لا يقدح
في العموم القضي كذلك لا يقدح في العموم العقلي المعنوي اه منتخب (٣) بصيغة المفعول ،
قال في نسخة بعض العلماء رحمه الله ، كذا في نسخة محمد بن صالح العلقمي وكذا صحح بخط سيلان اه
(٤) أي كون هذا التخصص أي التخلف مخصصاً اه منتخب والله اعلم (٥) الظاهر أن الجازي في
غير متعلق بقوله حصل القطع لا يقوله لبطلت العلل القاطعة فليتأمل اه (٦) فيلزم أن لا تكون
هذه عللاً لتخلف الحكم عنها في بعض موارد كما في قتل الوالد لولده واليكر الراي اه شرح
ابن جعاف (٧) لكن لا يخفى أن مدعى البطلان انما يدعيه حيث لا يقوم الاجماع على عدم
البطالان ، وقد قام الاجماع في بعض محال القصاص وهو دليل يعارض دليل البطلان الذي هو
النقض والتزام في عدم حجية المخصوص انما هو في عدم حجية العموم وحده على الحكم فيما بقي
أما اذا قامت حجة اخرى على بقاء الحكم فيما بقي فالحجة غير العموم وقد تقدم تحقيقه في باب
العموم اه جلال (٨) لمال غريمه اه من شرح جعاف (٩) لتأديته الى بطلان ما دل عليه
الدليل القطعي اه شرح ابن جعاف (١٠) في شرح ابن جعاف على الغاية مالفظه ، احتج
الثالث القائل بعدم الاشتراط في النصوبة بل يجوز فيها النقض لمانع او عدم شرط ، وأما

شبهة أخرى وجوابها، تقريرها أن دليل المستنبطة هو اقتران الحكم بها وقد شهد لها بالاعتبار في غير محل الانفكاك وشهد عليها بالاهدار في محله فتعارضاً وبطلت العلية، وتقرير الجواب أن انفكاك الحكم عن العلة لمعارض خاص بموضع الانفكاك وهو لا يبطل الشهادة كما إذا عورضت شهادة بأخرى فإن المعارضة لا تبطل حكم الشهادة مطلقاً فالتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم (١) ولا يوجب عدم قبولها مطلقاً، إحتج (الرابع) وهو القائل بأن النقص لا يقدح في المستنبطة إذا وجد مانع أو اتقى شرط بل في المنصوصة وإن وجد المانع أو اتقى الشرط بأن (دليل المنصوصة) نص (عام) (٢) إذ لو اقتص بغير صورة النقص لم يتصور النقص فيتناول محل النقص فتثبت فيه العلية صريحاً (فلا يقبل) (النقص للزوم ابطال النص من حيث دلالاته على العلية حيث لا علية لان المفروض انتفاء لازمها الذي هو ترتب الحكم بخلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط وعدم المانع (٣) ولا تخلف (٤) عنه لان انتفاء العلية في صورة النقص مبني على انتفاء الدليل بجزئه الثاني أعني وجود الشرط وعدم المانع لان المفروض فيها تحقق انتفاء الشرط أو وجود المانع، فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية فلا نقض، (٥)

(قوله) لا يبطل شهادة العلة الأولى ان يقال شهادة اقتران الحكم باعتبارها كما ذكره السعد إذ الاقتران هو الدليل (قوله) نص عام يعني للتحليل (قوله) حيث لا علية وهو صورة النقص (قوله) عند تحقق ذلك، أي المذكور وهو انتفاء الشرط ووجود المانع

المستنبطة فلا يجوز فيها النقص قالوا لو جاز النقص فيها كان دوراً بيان ذلك أن صحة المستنبطة لا تتحقق بتحقيق وجود المانع أي لا بد من تحقق وجوده فيها لتحقق الصحة لأنه الذي يمنع المقتضى والا كان التخلف لعدمها وتحقق المانع أيضاً في صورة النقص انما يكون لتحقق الصحة لأنه الذي يمنع المقتضى مقتضاه فلا يكون مانعاً الا بعد تحقق الصحة والا كان وجوده وعدمه سواء فلا يصح مانعاً فيكون دوراً وأيضاً تعارض الدليل على اعسار العلة الشاهد بأنها كلها وجدت وجد الحكم ودليل الاهدار وهو الشاهد بأنها لو كانت علة لما انفك عنها الحكم في صورة النقص فيتساقطان تبطل العلية فيثبت أن التخلف يبطل المستنبطة بخلاف المنصوصة فان دليلها النص فلا يلزم الدور والتخلف لا يعارضه، قلنا لزوم الدور ممنوع لأن المراد بتوقف الصحة على وجود المانع بالقوة بمعنى أن الصحة متوقفة على تحقق ما من شأنه أن يكون مانعاً بالقوة وإن لم يكن مانعاً بالفعل وكونه مانعاً بالفعل متوقف على تحقق الصحة فلا دور لأن الذي توقف عليه الصحة هو وجود المانع بالقوة والذي توقف عليها هو حصول السانعة بالفعل وحصول الانفكاك في صورة النقص انما كان لحصول معارض يمنع المقتضى مقتضاه وذلك لا يقدح في دلالة الدليل الدال على اعتبار العلة في جميع مواردنا ولا تبطل شهادته اه (١) الحكم بالعلة كذا فان في نسخ اه وعلى ما في الاصل يكون الحكم متعلق بشهادة تأمل اه (٢) عبارة المختصر وشرحه للجلال، دليلها عام فلا يقبل التخصيص بالنقص بمعنى أن عدم ثبوت الحكم في محل النقص يكشف عن كونه العام مراداً به الخاص فلا تخصيص كما تقدم في باب العموم (٣) وحاصله أن دليل المنصوصة يبطل بانتقاضها بخلاف دليل المستنبطة اه سعد والله اعلم (٤) أي عن دليلها اه (٥) في نسخة ولا نقض اه

قلنا المراد نقض ماهو علة في الجملة لافي صورة ثبتت عليها فيها فانه محال، (و) الجواب
 أنه ان كان النص العام قطعي الدلالة على محل النقض فسلم أنه لا يقبل النقض (١) لانه
 إن لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل فالظني لا يمارض القطعي والقطعيان
 لا يتعارضان فلا يصلح ذلك محلا للزاع لان القائلين بجواز تخصيص المنصوصة
 يشترطون أن يكون التخصيص عليها بظاهر عام لا بقاطع كذلك (قديم) ما ذكرتموه
 من عدم قبول دليلها للتخصيص (٢) (في) العام (الظاهر) فيجب تخصيصه بالدليل
 النافي لحكمها في صورة النقض ويجب أيضا تقدير المانع لان التخلف انما يكون
 لعدم المقتضي أو لوجود المانع والاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال عليه
 فتعين الثاني، (احتج) (الخامس) وهو القائل بأن النقض لا يقدح في المستنبطة مطلقا
 بل في المنصوصة، اما اولاً فبأنها ثبتت (علية) (علة) (المستنبطة بظاهر) (٣)
 يوجب الظن بها (٤) (والتخلف مشكك) (٥) فلا يوجب ظن عدم العلية وانما يوجب
 الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير المانع (٦) وتبطل بتقدير عدمه (٧) وهما جائزان على
 السواء (٨) والظن لا يرفع الشك فلا تبطل العلية بالتخلف، وأما ثانياً فبأنه لو توقف
 كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير محل النقض على ثبوت الحكم بها في محله
 لزم إما الدور وأما التحكيم والكل باطل (و) يثبت الملازمة بأن (توقف ثبوت حكمها
 في محل) (كغير محل النقض) (على ثبوته في) محل (آخر) كحل النقض (ان انعكس)
 بأن توقف (٩) ثبوته في محل النقض على ثبوته في غيره (فدور والا) (ينعكس)
 (فتحكي) (١٠) وترجح من غير مرجح (ورد الاول) (١١) من الوجهين (بالمعارضة)

(قوله) لافي صورة ثبتت عليها وهي
 المحل الشخصي (قوله) وانما يوجب
 الشك فيه، اي في عدم العلية
 (قوله) وهو، اي كونها امارة
 (قوله) ورد الاول من الوجهين،
 المشار اليهما بقوله اما اولاً فبأنها
 ثبتت الخ والى الوجه الثاني بقوله
 واما ثانياً فبأنه الخ

(١) عبارة العلامة الجلال في شرحه المختصر المنتهى في هذا المحل ما لفظه، واجب
 يمنع عدم قبول النص العام للتخصيص قطعياً كان او ظنياً واما جواب المصنف بأن النص ان كان
 قطعياً فسلم انه لا يقبل التخصيص فوهم لان قطعية متن العام لا يستلزم قطعية مدلوله
 والتخصيص انما هو للمدلول لا لمتن الدليل وكأنه اراد بذلك ترويج ما اختاره سابقاً وهو لاشئ
 اه كلامه (٢) في نسخة من عدم قبولها للتخصيص اه (٣) لان دليلها المناسبة والمناسبة تدل على
 علية الوصف بحسب الظهور لا بحسب القطع اه اصفهاني على المختصر (*) وانما
 قال بظاهر لانه لو كان بقاطع لم يتخلف الحكم عنه اه شرح ابي زرعة على
 الجمع (٤) في نسخة لها اه (٥) أي موجب لشك العلية اه منتخب (٦) في محل النقض اه
 (٧) اي اذا قدر تخلفها في محل النقض من غير مانع فانها تبطل اذ هو دليله اه (٨) أي الوجود
 والعدم لا رجحان لاحدهما وهو معنى الشك اه منتخب (٩) عبارة الرقوبان يقال كونها امارة
 على ثبوت الحكم في المحل الآخر يتوقف على كونها امارة على ثبوت الحكم في المحل الاول اه (١٠) اذ
 ليس القول بتوقف كونها امارة على ثبوت الحكم في المحل الاول على كونها امارة على ثبوت
 الحكم في المحل الثاني اولى من العكس والتالى على التقديرين باطل ويلزم بطلان المقدم فتبين ان كونها
 امارة على ثبوت الحكم في محل لا يتوقف على كونها امارة على ثبوت الحكم في محل آخر اه رقوبان (١١) قال

وتوجيهها أن يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك لانه يدل مع تقدير المانع (١) ولا يدل مع تقدير عدمه وهما في الجواز سواء وليس لاحد (٢) أن يقول أن الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يفيد الشك فيها فيقدم مامقتضاه الظن فلا معارضة لان التحقيق أن الظاهر والتخلف سواء في ان مقتضاها الظن عند انفراد كل منهما عن الآخر والشك إنما يحصل عند الاجتماع، والتعارض كسائر الأدلة الظنية اذا تعارضت (و) رد أيضاً (ب) استلزام الشك في احد المتقابلين الشك في الآخر (٣) فاذا كان التخلف مشككاً في عدم العلية كان بنفسه مشككاً في العلية لما عرفت من أن حقيقة الشك ترد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر فتقولك الدلية مضمونة بكذا وعدمها مشكوك فيه بكذا كلام (٤) متناقض لانه اذا كان عدم العلية مشكوكاً فيه كانت العلية مشكوكاً فيها والظن والشك لا يجتمعان

انعصد وهذا الجواب يعنى المعارضة جديلي وجعل التحقيق ما افاده المؤلف بقوله ورد أيضاً اهـ (٧) يعنى في صورة النقص ولا يدل مع تقدير عدمه يعنى فيها اهـ (١) عبارة العصد هكذا، واعلم أن ههنا زيادة تحقيق وهو ان عند التعارض يحصل الشك في الطرفين وعند الانفراد يوجب كل الظن، والشك إنما نشأ من التعارض لا أن مقتضى احدهما الظن والآخر الشك اذا انفردا حتى يقدم عند الاجتماع مامقتضاه «الظن فيعمل به اهـ حتى يقال بعلية المستنبطة في صورة النقص بلا مانع او فوات شرط اهـ منتخب «اي ظن العلية على وفق دعوى المستدل اهـ منتخب (٢) عول في المختصر على هذا الجواب دون الاول فقال فيه وفي شرحه للعلامة الجلال مالفظة، والتحقيق في الجواب هو منع الظهور لأن الظهور عبارة عن رجحان الظن ولا رجحان للظن مع النقص لأنه موجب للشك في عدم العلة فيجب الشك في العلية، وذلك أن الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الآخر فتكون العلة مشكوكاً لامظنونة وههنا بحث مشكل وهو أن أدلة الاحكام كلها ظواهر وقيل ما يوجد ظاهر لم يعارض ولهذا لم يقع إجماع على غير القطعيات الضروريات، ولا شك في أن احد المتعارضين ان لم يفد ظن مدلوله فلا بد من أن يفيد الشك في وجوده والشك في وجوده شك في وجوده معارضة والشك في الوجودين شك في العدمين أيضاً واذا ثبت الشك في الوجودين لم يجوز العمل على أيهما والترجيح لا يقلع الشك كما سنحققه بالترجيح ان شاء الله تعالى لأنه انما يقلع بالعلم والترجيح لا يفيد العلم، قلت هذا حق لكنه قد علم تعلق الطاب بأيهما والا ارتفع التقيضان اذا الغرض انهما في طرفي تقيض، واذا علم تعلق الطاب بأيهما لم يكن الى تعيين المعمول به سبيل الاقوة دليل لقوله تعالى «اتبعوا احسن ما نزل اليكم من ربكم والذين يستمعون القول فيتبعون احسنه» ولا شك في أن الاقوى احسنه وان لم يتسع الشك في كل منه ومن مقابله فيجب حينئذ تقديم الاقوى دلالة متأخراً كان او متقدماً فاذا لم تحصل قوة لاحدهما لتقاوم الرجحات فان الحكم التخييري كما قال يجوز تعارض القواطع وذلك أيضاً هو معنى عدم الحكم رأساً اهـ (*) فان الشك في موت زيد يوجب الشك في حياته فيلزم من الشك في فساد العلة الشك في صحته فلا يكون أحد الطرفين عنده اولى من الآخر فلا ضعف ولا أقوى فلا يتم الاستدلال والمعارضة اهـ رفواً (٤) لانه

وأما إذا تقارنت دليل العلية

والتخلف لم يفد أيهما ظناً، ومثاله
فيما إذا سأله فقيران وأعطى واحداً
ومنعه الآخر الفاسق فإن العلم
بعلية الفقر يتوقف على العلم بالنية
الفسق وبالعكس (قوله)
كما سبق، لم يذكر المؤلف عليه
السلام ذلك فيما سبق وإنما ذكره
شارح المختصر في بحث الرد على
احتجاج المذهب الثالث وبيانه
أنه لما استدلل المخالف بأن صحة
العلية المستنبطة إنما هي لتحقيق
المانع وتحقيق لصحتها فيلزم الدور
أجاب في شرح المختصر بأن يبادي
الرأي إلى آخر ما ذكره المؤلف
عليه السلام هنا ثم قال ومثاله أن
من أعطى فقيراً فظن أنه إنما أعطاه
لفقره ذن لم يمتد فقيراً آخر يتوقف
الظن لجواز وجود المانع وعدمه
فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أنه
كان للفقر والا زال ظن كونه
لفقر ثم قال، واعلم أن هذا مشكل
إذا كان العلم بالتخلف مقارناً
لامتأخراً كما إذا سأله فقيران أني
آخر ماسبق من المثال إذا عرفت
هذا فكان المؤلف عليه السلام
ظن سبق ما ذكره ما هنا اعتماداً
على ما في شرح المختصر (قوله)
والسادس كالثاني، يعني أن
احتجاجهما واحد وهو الجمع بين
الدليلين إلى آخر ما سبق وقوله
وأما زوال علية المستنبطة دفع
ما يقال أن هذا الاحتجاج يقتضي
صحة المستنبطة مع التخلف فاجاب
بأن التخلف في المستنبطة إذا كان
بلا مانع أو عدم شرط دل قطعاً

لتضاد أنواع (١) الاعتقاد، وما قيل (٢) من أنه قد كثرت في السن الفقهاء أن اليقين
لا يرفع بالظن وأنها لا يرفعان بالشك وهو فرع اجتماع أنواع الاعتقاد في متعلق
واحد، فقد أجيب بأن معناه أن حكم الأول الأقوى (٣) لا يزول بحكم الثاني
الاضعف (٤) وليس معناه أن الأقوى بنفسه لا يزول بالاضعف فإن زوال الضد
عند طروضه ضروري لكن يجوز أن يجعل الشارع حكم الضد الزائل باقياً مثل
صحة الصلاة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث وأما فيما نحن فيه فالمعتبر ظن
العلية فإذا زال بالشك حكماً بعدم الاعتبار ولو ثبت من الشارع جواز صحة القياس
مع زوال ظن العلية بالشك لوجب متابعتها (و) رد (الثاني) من الوجهين (بأن
ابتداء ظن العلية بالنسبة واستمراره بالتعميم أو وجود المانع)، بيان ذلك أن
النسبة تدل بيادي الرأي وأول النظر من غير تتبع للصور ووقوف على التخلف
وعدمه على علية الوصف فإذا أعيد النظر فيها هو شرط للعلية من أحد الأمرين إما
التعميم وهو ثبوت الحكم في جميع الصور أو وجود مانع من ثبوته في بعضها فإن
حصل ذلك الشرط استمر الظن والا زال فاستمرار ظن كونها إماراة يتوقف على
أحدهما (٥) وهما (٦) على ظهور كونها إماراة وهو ابتداء ظنها فلا دور وأما إذا تقارنت
دليل العلية والتخلف لم يفد أيهما (٧) ظناً كما سبق فلا إشكال فيه، (و) احتجاج
(السادس) (٨) وهو القائل بأن المنصوصة لا يقدح فيها التخلف مطلقاً ولا في المستنبطة
مع ظهور المانع وانقضاء الشرط (كالثاني) يعني أن احتجاجهما واحد (و) أما (زوال
علية المستنبطة بالتخلف) في بعض المواد بأن وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك
التخلف (بلا أيهما) يعني بلا ظهور مانع ولا انقضاء شرط فإن القائل بالمذهب الثاني
(لا يخالف فيه) لأنه إذا وجد المانع أو انتفى الشرط أمكن إحالة نفي الحكم على ذلك
فيبقى ظن علية بخلاف ما إذا لم يوجد في موضع التخلف فإنه يزول ظن علية لأن
علية المستنبطة إنما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وقوعها وهو وإن
دل على اعتبارها فإن تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور ما يكون مستنداً لتخلفه يدل على

لزم من كلامه مظلومية العلة ومشكوكيتها المستلزمة لثبوت مظلومية اه منتخب والله أعلم
(١) أي من اليقين والظن والشك والوهم اه منتخب (٢) وأورد على قوله والظن والشك
لا يثبتان اه (٣) أي اليقين بالنسبة إلى الظن وهو بالنسبة إلى الشك، ولهذا قال بالأقوى
ليتناولهما اه منتخب (٤) والحاصل أنه لم يلزم من كلام الفقهاء اجتماع الظن والشك في متعلق
واحد اه منتخب (٥) أي على المانع في صورة التخلف أو على ثبوت الحكم في غير الأصل اه
(٦) أعني ثبوت المانع وثبوت الحكم يتوقفان اه (٧) حينئذ يرجع القول الثاني إلى ما اختاره
بأن الحاجب اه (٨) في نسخة واحتج، وهو الآمدي وإن الحاجب اه

إلغائها وليس أحد الدليلين (١) أولى من الآخر فيتقاربان ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة، إحتج القائل بالذهب السابع وهو أنه لا يقدح فيها تخلف حكمها إن وجد المانع وسواء كانت منصوبة أو مستنبطة والافدح فيها مطلقاً، أما أولاً فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين فإن مقتضى العلة ثبوت حكمها (٢) في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعضها كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفرادها ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها فالتنقض للمانع المعارض العلة كالتخصيص لدليله (٣) المعارض للعام، وأما ثانياً فبأن التخلف مع المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم المانع لأن انتفاء الحكم إما لانتفاء العلة أو لوجود المانع والثاني منتف فنعين الأول وهذا مسلم في المستنبطة وأما المنصوبة فلا نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالتخلف من دون ظهور مانع، ولما فرغ من بيان الخلاف في اشتراط اطراد العلة أخذ في بيان ما قيل في اطراد الحكمة إذا كان الحكم معللاً بالظنة ومعناه أنها كلما وجدت الحكمة (٤) وجد الحكم فإذا وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي كسراً فالكسر هو التنقض على حكمة العلة دون ضابطها فقال ولا يضر العلة (نقض حكمها) (٥) عند أكثر الناس فيجوز

على عدم اقتضاء العلة ولا يخالف فيه القائل بالذهب الثاني فلا يرد ما ذكره وأما إذا كان التخلف لا يبرها فالدليل شامل له لكن حينئذ يرجع القول الثاني إلى ما اختاره ابن الحاجب (قوله) ان وجهه المانع، يعنى وظهر كما عرفت أو انتهى الشرط (قوله) وهذا مسلم في المستنبطة، كما اختاره ابن الحاجب (قوله) في اطراد الحكمة، أي في اشتراط اطرادها (قوله) ومعناه، أي معنى اطرادها (قوله) دون ضابطها، الذي هو العلة

(١) ما ثبوت الحكم على وفقها وتخلف الحكم عنها اهـ (٢) في نسخة الحكم اهـ (٣) في نسخة للدليل اهـ وفي حاشية أي لأجل دليله أي فاللام للتعليل لاصلة للتخصيص تأمل اهـ (٤) كالمشقة في المثال الآتي اهـ (٥) في شرح ابن جفاف ولا يضر عدم اطراد الظنة فيجوز نقضها لتقدير وجود مانع أو عدم شرط ولا يقدح ذلك في عليتها وعن قوم خلافة قالوا نقضها نقض للحكم وهي المعتبرة قطعاً وإذا بطل اعتبار الحكمة بطل اعتبار الظنة لأنها إنما اعتبرت تبعاً لها، قلنا عدم اعتبار قدر من الحكمة في صورة التنقض لاسر كوجود مانع أو عدم شرط لا يبطل اعتبار قدر آخر في غير صورة التنقض فيجوز أن يكون الثابت في صورة التنقض قدراً من الحكمة أقل من الثابت في غيره ولا يلزم من عدم اعتبار الأضعف عدم اعتبار الأقوى ولو فرض أن الثابت في صورة التنقض أكثر فله قد ثبت فيها حكم هو البق بالحكمة من الثابت في غير صورة التنقض، مثاله أن يقول الشافعي في سفر المعصية عاص فلا يترخص لسفره فيقال هذا نقض للظنة التي هي السفر ونقضه نقض للحكمة التي هي المشقة وهي المعتبرة قطعاً وإذا بطل اعتبار المشقة بطل اعتبار السفر فتبطل عليه بالكلي فلا يترخص عاص ولا مطيع فيقال لا يلزم من عدم اعتبار قدر من المشقة في صورة العصيان في السفر لوجود مانع وهو كونه عاصياً باغياً بسفره أن لا يعتبر منها قدر في غير صورة العصيان ولا يضر أيضاً نقض بعض اوصاف العلة لأن العلة المجموع فلا يلزم من عدم استقلال البعض بالعلية عدم استقلال الكل بها كما لو قيل في عدم صحة البيع بلفظ الاسر بيع بلفظ مستقبل فلا يصح كما لو قيل تبيع منى كذا فيتنقض بصحة زوجني فإن هذا النقض لا يضر لأنه نقض بلفظ مستقبل وإنما هو أحد جزئي العلة والعلة هي المجموع ولم رد النقض عليها فإن النفي الجزء المتروك وبين أن كون العقد بيعاً لا تأثير له في عدم الصحة وإن ألة الجزء الباقي وحده ورد النقض حينئذ للعلية بكاملها فيكون كما تقدم ونحوه الاحوال الستة

التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمها وذهب قوم الى أنه يضر فيكون الكسر مبطلا للعلة ، مثاله قولنا في المسافر العاصي بسفره مسافر فيعمل برخصة السفر كغيره ثم تبين مناسبة السفر لترخيص بما فيه من المشقة فيقال ماذا كرتموه من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق أرباب الصنایع الشاقة في الحضر كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال في القنيط في التطير الحار مع انتفاء الرخصة في حقهم ، إحتج الجمهور بأن العلة هي المظنة (١) ولم يرد عليها نقض فوجب العمل بها وإنما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها فقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفاها واختلافها بحسب الاشخاص والاحوال وقوله (وعدم اعتبار قدر (٢) لا يطل اعتبار آخر) إشارة الى شبهة الاقلين وجوابها ، أما الشبهة فتقريبها أن المظنة تبع الحكمة (٣) وإذا لم يعتبر المقصود فالوسيلة التابعة أجدر ، وأما الجواب فتقريبه أن قدر الحكمة كالاشقة في المثال يختلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة لا يطل اعتبار قدر آخر منها (٤) وخفاء الحكمة وتسر ضبطها قادح في تيقن القدر المعتبر منها في الحكم ولا بد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما يرد نقضه وإذا لم تتيقن المساواة فلعل ما في صورة النقض أقل حكمة أو لعل (٥) التخلف فيه لمعارض يجعل قدر الحكمة فيه ناقصاً أو باطلا وظن التخلف لا تعارض به العلة القطعية وتيقن وجود ذلك القدر أو أكثر

من اشتراط الاطراد وعدمه هذا حكم اطراد العلة وهي أنها كلما وجدت وجد الحكم وأما انعكاسها الخ اه (١) وهي السفر اه عضد (*) فان قيل الحكم بعملية السفر حكم وضعي شرعي فان كان ذلك الحكم معللاً بمناسب للوضع فليس هناك مناسب الا المشقة فيصح أن يقاس الصنعة الشاقة عليه لاثبات هذا الحكم الوضعي أعني العلة لترخيص ، قلنا ذلك إنما يلزم من يجوز التماس في الاسباب أما من ينعمه فهو يمنع تعليله بغير إرادة كونه معاً الحكم ولا تتحقق إرادة التعريف كما سيأتي اه جلال (٢) من الحكمة في صورة النقض لأمر كوجود مانع أو عدم شروط لا يطل اعتبار قدر آخر في غير صورة النقض اه (٣) في نسخة تتبع اه (٤) عبارة المختصر وشرحه للعلامة الجلال قدس سره ما لفظها ، وأما قوله حتى لو تخلف الحكم في محل النقض وقد قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر وان بعد هذا التقدير ابطال هذا النقض عليه الحكمة فكلام لا حاصل له لأن الكلام في ماذا يحكم به المجتهد عند ظهور النقض مع ظن وجود قدر الحكمة في محل النقض ولا بد من القول باعتبار ذلك الظن كما في سائر الاقيسة فانها ليست قطعية أو عدم اعتباره وأنه يلزم منه نقي القياس رأساً لأن مداره على ظن وجود قدر الحكمة في الفرع والا كان منع العمل بذلك الظن في محل دون محل تحكماً بحتاً ولا غخلص عن هذا المضيق الا بالترام قياس الصنعة الشاقة على السفر في كونها سبباً لارخصة ونحو ذلك أو منع القياس في الاسباب لأن هذا النقض المسمى كسراً إنما ورد على علة الحكم الوضعي عند من صحح تعليله بغير إرادة تعريف مناط الحكم التكليفي اه (٥) ولعل نسخ اه لأن احتمال المعارض يمنع من القطع فلا يلزم من وجود تلك الحكمة في الحضر وجود الحكم فظهر أن قدر تلك الحكمة في الحضر مظلون

(قوله) لما يرد نقضه هو حكمة الاصل
(قوله) لا تعارض به العلة القطعية ،
وهي السفر (قوله) وتيقن وجود
ذلك القدر الخ ، إشارة الى سؤال
وجوابه تقرير السؤال انا نفرض
النقض في صورة يكون وجود
حكمة مساوية أو زائدة متيقناً
مقطوعاً فيتعارض قطعيان انتهى
وجود العلة قطعاً وانتقاضها تبعاً
لانتقاض حكمها المساوية أو الزائدة
قطعاً فيتساقطان وتبطل العلة
والجواب ان هذا الفرض بعيد ولو
تحقق وجب ان تبطل العلة لكن
لا في كل صورة بل في صورة لم
يثبت حكم آخر البق بتحصيل
تلك الحكمة من ذلك الحكم كما في
المثال المذكور

بعيد (١) ومع بعده يمكن أن يثبت حكم آخر اليق بتحصيل تلك المصلحة كما لو قيل تقطع اليد باليد للزجر فيعترض بأن القتل العمد العدوان أليق بحكمة الزجر ولم تقطع فيه اليد فيجيب بأن القتل أكثر عدواناً من القطع فيليق (٢) بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع يحصل به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة وهو القتل فلو فرض (٣) تيقن التساوي وانتفاء المعارض وعدم حكم آخر بطلت العملية وبما ذكرناه يعرف أن مساواة الفرع للأصل في الحكم تستلزم المساواة في الحكمة إذ الأقل قد لا يعتبر والاكثر قد لا يحصل بذلك الحكم بل بأغلب منه (ولا) يضر العلة أيضاً عند الجمهور النقض المكسور وهو (نقض بعض أوصافها) بأن يكون ذلك البعض موجوداً مع الحكمة المعتبرة (٤) من دون حكم فيكون بالنسبة إلى المجموع (٥) كسراً لوجود الحكمة بدونه (٦) وبدون الحكم وبالنسبة إلى ذلك الوصف (٧) نقضاً فكان بين النقض والكسر (٨) فسمي نقضاً مكسوراً، مثاله قول الشافعي رضي الله عنه في منع بيع الغائب (٩) مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كعبتك عبداً فينقض بما لو تزوج امرأة لم يرها فأنها مجهولة الصفة عند العقد وهو (١٠) صحيح حذف قيد كونه مبيعاً ونقض الباقى وإنما ذهب الجمهور إلى أن ذلك لا يضر خلافاً لقوم

(قوله) وبما ذكرناه وهو قوله ولا يد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمته لما يراد نقضه (قوله) بأن يكون ذلك البعض وهو مجهول الصفة موجوداً مع الحكمة لأن المعارض يقول هذا البعض من الأوصاف قد تضمن الحكمة ولم يترتب عليه الحكم في صورة النقض وهي تزويج المرأة فكان هذا نقضاً لهذا الوصف (قوله) فيكون، أي ما نحن فيه بالنسبة إلى المجموع كسراً لأن مجموع ما علل به المستدل لم يوجد في التزويج وإنما وجدت الحكمة فقط لأنها حاصله بالجهالة على ما ذكره المعارض وحينئذ يكون المجموع كالسفر والتزويج كصنعة شاقة فكما أن الحكمة قد وجدت في الصنعة بدون السفر الذي هو المظنة كذلك وجدت الحكمة في التزويج بدون المظنة وهو مجموع ما علل به المستدل فكان كسر الحكمة فقط (قوله) أو بأن المنقوض الخ «١» في شرح المختصر لا مدخل له في التأثير بأن يبين عدم تأثير كونه مبيعاً بأن العلة كونه مجهول الصفة عند العقد حال العقد لأنه مستقل بالمناسبة التي جعل استقلال المنقوض علة لعدم التأثير لا قسماً له

أو تأثيره مطلقون اه انتهى السؤل والامل (١) ولو تحقق مع بعده وجب أن تبطل العملية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم تثبت الخ اه عضد وسعد هذا القول معنى قول المؤلف فيما يأتي فلو فرض الخ اه (٢) عبارة السعد في حاشية المختصر هكذا فيليق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر أكثر من زجر القطع وذلك الحكم امر يحصل به ما يحصل بقطع اليد وزيادة على ذلك فشرع ائتمن الذي يحصل به ابطال اليد وسائر الاعضاء ليكون زائداً على القطع الذي لا يحصل به سوى ابطال اليد اه والله اعلم (٣) لكن لا ينبغي أن الزجر ليس وصفاً للمحلين كما في الشقة فانها وصف للسفر والصنعة الشاقة والنقض إنما يكون بوجود الوصف المناسب في محل النقض لا بوجود الغرض فان الحكمين المختلفين كالفعلين المختلفين لا يشتركان في الغرض البتة بيانه أن الغرض من اقطع الزجر عن السرقة والغرض من القصاص الزجر عن القتل والوجود المطلق كالمدم المطلق لا يصح التعليل به فكما لا يصح أن يقول ضربته لعدم ما لا يصح أن يقول ضربته لوجود ما اه من شرح العلامة الجلال قدس سره (٤) وهي رفع الغرر وقطع التشاجر اه (٥) أي مجموع كونه مبيعاً مجهول الصفة اه منتخب (٦) أي المجهول اه (*) في تزويج المرأة لأنه يقول المعارض الحكمة تحصل باعتبار الجهالة فتكون بمنزلة وجود الحكمة في صنعة شاقة بدون السفر إذ المجموع هنا بمثابة السفر وقد وجدت الحكمة بدونه لانها قد حصلت بالجهالة فقط في التزويج بدون الحكم اه (٧) جهالة الصفة لأنه مع الغاء الوصف المتروك وهو الظنة كاسفر اه (٨) لأنه أي النقض أن نسب إلى مجموع الوصف فهو كسر لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وإن نسب إلى بعضه وهو الذي تخاف به الحكم عنه فهو نقض اه اهرى (٩) أي غير الرئي اه منتخب (١٠) أي التزويج اه منتخب

(قوله) ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا للنقض ، لانه بمجرد ذكره ﴿ ٥٣٧ ﴾ لا يصير جزءا من العلة اذا قام

الدليل على انه ليس جزءا ويتعين الباقي لصالح العلية فيبطله بالنقض ويصير حاصلة سؤال ترديد وهو ان العلة اما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل اما بالمجموع فلان إلغاء الملغى واما الباقي فلنقض (قوله) وحاصله ، اي عدم كون مجرد ذكر ذلك الوصف الخ (قوله) والا لا تنفى بانتفاء العلم او الظن بالحكم ، اشارة المؤلف عليه السلام بذكر العلم او الظن الى انه لا ينفي نفس الحكم بانتفاء دليله اذا لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه والا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع تعالى وانه باطل بل انما يلزم انتفاء العلم او الظن بالصانع فانا نعلم قطعاً ان الصانع لو لم يخلق العالم او لم يخلق فيه الدلالة لما لم انتفاؤه قطعاً قال في شرح المختصر هذا على رأينا وهو ان المصيب واحد واما على رأى المصوب فلا حاجة الى هذا العذر لان مناط الحكم عندهم العلم او الظن فاذا انتفى انتفى الحكم (قوله) عندنا ، وهو ان المصيب واحد (قوله) في العمليات ، قيد المؤلف عليه السلام بهذا لان الخلاف في التصويب انما هو في المسائل العلمية الظنية كما يأتي في باب الاجتهاد (قوله) ويمكن ان يقال بانتفائه ، اي انتفاء الحكم نفسه عندنا وهو القول بان المصيب واحد (قوله) اما لان تعلقه ، اي تعلق نفس الحكم (قوله) وجوبا ، كما هو رأى المعتزلة وقوله او تفضلا كما هو رأى الاشعرية (قوله) بخلاف الدليل المعروف

(لانها) أي العلة (المجموع) (١) ولا نقض عليه اذا لا يلزم من عدم علية البعض (٢) عدم علية الجميع (الآن يلغى) البعض (الآخر) من الاوصاف مع نقض بعضها فانه يضر العلة المركبة ويطلبها (٣) ككونه ميبعا في المثال فانه اذا الغي ببيان أنه طردي (٤) لا دخل له في التأثير أو بأن المتقوض مستقل بالنسبة كجهالة الصفة عند التقدم النقض وبطلت العلة لوروده على ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف دافعا للنقض خلافاً لشرذمة ، وحاصله سؤال أن العلة اما المجموع أو الباقي وكلاهما باطل فالمجموع للإلغاء والباقي للنقض (ولا) يضر العلة أيضاً (عدم) (٥) انعكاسها عند الجمهور وذهب قوم الى جعل الانعكاس شرطاً في علة حكم الاصل وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم ومبنى الخلاف على جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستقلتين فان جاز جاز الحكم بدونه بل بوصف آخر وان لم يجوز فثبوت الحكم دونه دليل على أنه ليس علة والا لا تنفى بانتفاء العلم أو الظن بالحكم عندنا أو نفس الحكم في العمليات (٦) عند المصوبة لان مناط الحكم عندهم أو العلم الظن فينتفى بانتفائهما ويمكن أن يقال بانتفائه نفسه عندنا اما لان تعلقه بالمكاف بدون علمه أو ظنه فكيف بالحال واما لان العلة الدليل الباعث فيجوز أن تخالف مطلق الدليل (٧) فيلزم من عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد وجوباً أو تفضلاً على اختلاف الرأيين بخلاف الدليل المعروف فانه لا يلزم من عدمه عدم (٨) المدلول في نفس

(١) أي المركب من كونه ميبعا ومن كونه مجهول الصفة لا مجهول الصفة وحده اه منتخب (٢) أي المجهولية والجميع أي هي مع البيعية ، وذلك لجواز ان يكون للجميع ما ليس لجزئه اه منتخب (٣) لوجودها وتختلف الحكم عنها لالمانع اه (٤) أي لا مناسب ولا شبيهة بالمناسب اه منتخب (٥) في شرح ابن جفاف ما قلناه ، واما انعكاسها وهو انها كلما انتفى الحكم فقد اختلف فيه على مذاهب مبنية على الخلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بعلمتين او علل كل منها مستقل المختار انه لا يضر عدم الانعكاس لجواز تعدد العلل فلا يلزم من عدم العلة عدم الحكم لجواز ان يثبت بعلّة أخرى وهو قول اكثر المتأخرين من ائمتنا عليهم السلام والفريقين ، وفي المسئلة اقوال آخر أحدها المنع من جواز تعدد العلل مطلقا عقلا وشرعا في المستنبطة والمنصوصة معا ، قال المؤلف رحمه الله وهو رأى الامام يحيى بن حمزة رحمه الله اه (٦) الظنية اه في حاشية الاولى حذف في العمليات كما في العصد اه الوجه في زيادته ما ذكره في سيلان اه (٧) وفي نسخة فيجب اه (*) اذ التقيد غير المطلق اه منتخب (٨) لما عرفت من أن الدليل ملزوم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم لجواز كون اللازم اعم ، وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم واعترض بعض الافاضل وثه دره بان الكلام في الباعث على الحكم الاسمي بهائنا لمياً ولا شك في أن الاسمي علة وجود الحكم وان كل موجود لا يصدر الا عن علة واحدة وان صدر مثله عن غيرها ، وبعد ذلك تعلم أن الخلاف خبط في غير محل النزاع اه شرح جلال (*) قال الابهرى هنا ، ولا حاجة الى

الامر، ولما كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف في جواز تعدد العلل (١) ومتفرع عليه رابط بين المبحثين ونبه على كون الاول فرعاً عن الثاني بقوله (لجواز تعدد العلل) فجعله دليلاً على عدم اشتراط الانعكاس وصح ذلك مع كونه مختلفاً فيه لما يجبي من الدليل، اذا عرفت ذلك لجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم العلل بها مذهب أكثر المتأخرين من اصحابنا والفريقين (و) في هذا المبحث أقوال آخر أحدها (المنع) للتعدد (مطلقاً) سواء كانت العلل منصوصة أو مستنبطة وهو رأي الامام يحيى بن حمزة والآمدي ورواه البرماوي عن الباقر الجويني، (و) ثانيها المنع للتعدد (في المستنبطة) خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الاستاذ وابن فورك والامام الرازي واتباعه واختاره السيد ابراهيم بن محمد في فصوله، (و) ثالثها المنع له (في المنصوصة) خاصة فيجوز تعدد المستنبطات، (و) رابعها المنع (٢) (للقوع) فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الامدي خلافاً وعبارته في البرهان محتملة للروايتين، وقوله (أقوال) خبر لقوله المنع وما عطف عليه مبين لكون كل من تلك التعاطفات قال به قائل كما حققناه، ولا بد (٣) من تحرير محل النزاع فنقول الحكم العلل بالعلل المتعددة اما أن يكون واحداً بالنوع

للحكم، هذا مقابل لقوله الدليل الباعث (قوله) ومتفرع عليه، هكذا فيما وقعت من النسخ والظاهر متفرعاً بالنصب لانه مطوف على خبر كالت

الاعتذار بأن المراد بانتفاء المدلول عند انتفاء دليله انتفاء العلم او الظن به لا انتفاءه في نفس الامر لظهور بطلانه، وذلك لأن مرادنا بالعلة هي الباعثة على مشروعية الحكم لتضمنها تحصيل المصلحة او تكميلها او دفع الفساد او تقليبها وهي مخالفة لمطلق الدليل لأن الدليل اذا اطلق يراد به معرف الحكم فيمكن أن يقال العلة الباعثة عندها مستلزم لعدم الحكم اذ الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد او مستلزم لها أما وجوباً كما هو رأي المعتزلة او تفصيلاً كما هو رأينا ونرى ان لازم مستلزم لنفي المزوم وعدم الدليل المعروف لا يستلزم عدم المدلول في نفس الامر اهـ (١) وفي نسخة لجواز التعدد اهـ (٢) عبارة العلامة العضد في تفصيل المذاهب هكذا وفيه مذاهب احدها يجوز ثانيها لا يجوز ثالثها وهو مذهب القاضى يجوز في المنصوصة دون المستنبطة رابعها عكسه وهو انه يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم بعد الجواز قد اختلف في الوقوع فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز لكن لم يقع اهـ قال السعد قوله ثم بعد الجواز الخ يشير الى أن هذا اختلاف آخر في المذهب الاول لاما توهم الشارحون أن مختار الامام مذهب خامس مقابلاً للمذاهب الاربعة السابقة اهـ واذا عرفت كلامنا شرح وشرحه علمت أن جعل المؤلف هنا المنع الوقوع مذهباً من مذاهب الاختلاف في جواز تعدد العلل وعدمه غير صائب اذ ليس الا من مذاهب اختلاف آخر بين اهل اول مذاهب الاختلاف الاول وهم القائلون بجواز تعدد العلل مطلقاً اهـ (٣) في شرح السيد العلامة المحقق الجلال رحمه الله على المختصر في هذا البحث ما لفظه، ولا بد اولاً من تحرير محل النزاع فنقول الحكم كما عرفت هو خطاب الشارع ولا شك في أنه باعتبار تعلقه جزئي شخصي وباعتباره مفهوم مطلقه كلي فالنزاع ان كان في علية كالية فلا شك في تعددها بتعدد انواعه فان تحريم الزنا غير تحريم المرفقة وعلة كل من التحريمين غير علة الآخر وان كان النزاع في علة الشخصى منه أعنى الخطاب المتعلق بخصوص

أو واحداً بالشخص والاول يجوز تعدد علته بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف
كتعليل قتل شخص برذته وثاناً بالقصاص (١) وثالثاً بالزنا ورابعاً بترك الصلاة والثاني
متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه لأنها مؤثرة وتأثيرها في واحد (٢) محال كما
قرر في محله وأما العلل الشرعية فهي محل النزاع ، والحجة (لنا) على لجواز
(الوقوع) (٣) كتحريم وطئ الحائض المعتدة المحرمة وكالحديث من قيء وزوال عقل

بتكليفاً كان أو وضعياً فلا شك في عدم تعدد علته ، أما الوضعي فأن تعيين السفر مثلاً علة حكم
وضعي غير الحكم بعملية نمرض للفطر وعلة كل من الحكمين الوضعيين غير علة الآخر لما عرفناك
من أن علة الوضع إنما هي مناسبة الموضوع نفسه للحكم التكليفي ولا شك في أن مناسبة
السفر لترخيص في الفطر غير مناسبة المرض له ولا في أن كلا من الوصفين حكم مغاير للوضع
ومعمل بعلة واحدة وهي مناسبة نفسه ، وأما التكليفي فينبغي أن يعلم أولاً أن علة وجود الحكم
غير علة وجود المحكوم فيه فإن الشارع إذا حكم بوجوب قتل المرتد ووجوب قتل القاتل بغياً
فهيئنا حكماً متغافراً أن تميز كل منهما بما اضيف اليه المحكوم فيه وهو القتل فإذا اتفق اتحاد
المرتد والقاتل اتفق متعلق الحكمين فإذا قتل ذهب الوهم إلى أن قتله معلل بالعلتين وإنما العلتان
لحكمين اللذين تعلقاً بقتله أعنى الوجوبين لا المتعلقين أعنى القتل فإن التزاع إنما هو في تعدد
علة الحكم لا في تعدد علة المحكوم فيه على أن علة القتل نفسه إنما هي حر الرقبة فلا تعدد في علة
الحكم ولا في علة المحكوم فيه هذا أن أريد بالعلة المناسب لشرع الحكم ، أما إذا أريد بها
النسبة وكانت مجموع اوصاف كما لو كان شرع الحكم بالقصاص لازجر عن القتل وتنفى ولي
الدم فكذلك العلة واحدة لأنها مركبة والتزاع في التعدد لا في التركيب فسيأتى الكلام فيه وإن لم
تكن مجموع اوصاف فهي متحدة كما أن حكمهما متحد ، وبعد هذا تعلم عدم توجه قوله ، « لنا »
على صحة تعدد العلة « انه لو لم يميز لم يقع وقد وقع فإن اللبس والبطل والغائط والمسئى يثبت
بكل واحد منهما الحدث » وإنما لم يتوجه لأنه مبني على أن الحدث أمر غير حدوث المذكورات
وذلك وهم وإنما هي انضمام أحداث حكم في كل منها بحكم وضعي هو كونه سبباً لا إيجاب
الوضوء ولا شك في أن الإيجاب المسبب عن كل واحد من تلك الاسباب غير الإيجاب المسبب
عن الآخر فكل منها محكوم فيه بكونه سبباً لا إيجاب مغاير للإيجاب المسبب عن الآخر فليس كل
منها علة لإيجاب واحد ضرورة ومنشأ توهم الاتحاد وهو اخذ الحكم على مفهومه الكلي الشامل
لأنواعه ، وقد عرفت أن النزاع في الجزئي المتشخص بشخص متعلقه « و » كذلك الكلام في
« القصاص والردة » حيث يقال أنه « يثبت بهما القتل » لما عرفت من أن التزاع إنما هو في
الحكم ولم يثبت بهما حكم واحد لأن الثابت بهما إيجابان متعلقان بالقتل الكلي على ما تقرر من
أن المطلوب في المطلق هو الماهية لا بشرط شيء أو ما صدقت عليه وعلة القتل الخارجي إنما هي
استعمال ما به القتل في القتل وهذا تحقيق ما اراده المانعون لتعدد العلة اه المراد (١) وكذا
العقد والاولى أن يقال بقتل عمد عدوان اذ هو العلة اه (٢) قال البرماوى لأنها بمعنى تأثير
كل واحد واجتماع المؤثرات على اثر واحد محال كما قرر في محله اه من شرحه على الفقيه
(٣) في شرح ابن جفاف ما لفظه ، لنا أنه لو لم يميز لم يقع وقد وقع كالحديث الحاصل بالبطل
والغائط والتقاع الختانين وهي امور متغايرة توجب حكماً واحداً وهو الحدث كالمرض والسفر
بوجبان حكماً واحداً وهو الترخيص في الصوم ونحو ذلك وإذا وقع جاز ، والمستنبطة والمنصوصة

وخروج (١) من فرج وكل من ذلك علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام متعددة ولذا ينفي قتل القصاص بالعفو ويقي قتل الردة والعكس بالاسلام (٢) ، لانه يجاب بأن ذلك تعدد (٣) بالاضافة الى الادلة وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا حصلت له اضافات الى كثيرين كالابوة والبنوة والاخوة والجدود وغيرها ، قيل كيف لا تتعدد والقتل بالردة حق لله تعالى وبالقصاص حق للعبد ، قلنا ذلك تابع لاختلاف الاضافة (٤) لا لاختلاف الحقيقة ليتعدد نوعاً ولا تمسك (٥) بأنه لو لم يجز تعدد العلة لم يجز تعدد الادلة لان العلة دليل باعث فهو أخص ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ، احتج المخالف (الاول) وهو المانع مطلقاً بأنه لو جاز تعدد العلة المستقلة لوجب أن (يستلزم

(قوله) كالابوة الخ ، فيلزم تعدد كل واحد من المذكورات بالاضافة الى اشخاص كأبوة زيد وأبوة عمرو ومثله البنوة وما بعدها

(قوله) كأبوة زيد وابوة عمرو ، الظاهر ان المراد اضافة الشخص الى كل من المذكورات ككونه اباً لفلان وابناً لفلان وهكذا الخ اهـ محسن بن اسمعيل الشامي ح

مستويان في ذلك واحتجاجهم بتنع اتحاد الحكم حينئذ بمعنى أن الحدث الحاصل بالبول غير الحاصل بالغائط والترخيص الحاصل بالسفر غير الحاصل بالمرض مدفوع بأنه يستلزم تعدد الحكم الواحد بالشخص باعتبار إضافته الى أدلته المعرفة واللازم معلوم البطلان ، أما الاولى فلانه ليس هنا امر يوجب التعدد وغير إضافته الى كل من العلة المعرفة له ، وأما الثانية فبالضرورة فان الانسان الواحد مثلاً لو اضيف الى معرفته الدالة على تشخصه كان يقال غلام زيد وابن عمرو وابي بكر واخي خالد فان كلامنا هذه تعرفه وشخصه مستقلاً دفعة وعلى البطل ، وتعدده بالاضافة الى كل منها معلوم بطلانه ضرورة وأيضاً فان ماسوى العلة من الادلة تعدد ولا توجب تعدد المدلول إتقافاً كما اذا قيل الدليل على هذه المسئلة الكتاب والسنة والاجماع والعلة الشرعية ادلة وليست بآثار في الحكم حتى يلزم أثر بين مؤثرين فاذا كانت ادلة جاز تعددها كغيرها من الادلة اهـ (١) في نسخة وخارج (٢) ينفي قتل الردة ويقي قتل القصاص وذلك اذ رجع الى الاسلام ولم يعرف عن القصاص واذا كانت الاحكام متعددة حسب تعدد اسبابها فلا يتم دليلكم اهـ رفوا (٣) عبارة المختصر وشرحه للنياسابوري ، قلنا اضافة الشيء كالقتل الى احد دليليه كالتقصص والردة لا يوجب تعدداً في ذلك الشيء والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط وليس كذلك شرعاً اهـ ولهذا تكفي نية رفع احد الاحداث لرفع الكل ، وتقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون متعددة لكن يرتفع الكل بارتفاع واحد منها اهـ من حل العقد (*) قد عرفت أن انتفاء التعدد إنما هو في القتل لافي الحكم المتعلق به فانه متعدد لما عرفناك والتراجع إنما هو في تعدد علة الحكم اهـ جلال (٤) الاضافة الى الادلة لأن معنى وجوب القتل بالردة كونه حقاً لله تعالى وبالقصاص كونه حقاً للعبد فهذه من توابع الاضافة ، واعلم أنه سيجي في الاستدلال على مذهب الامام أنه يدعي أن الاحكام ههنا متعددة ولا نسلم الاتحاد للاتفكك لأنه قد ينفك حدث البول عن حد الامس ولهذا لو نوى بعض احداثه لم يرتفع غيره عند بعض والاتفكك في القتل بسبب الردة والقصاص ظاهر ، وقال هناك معترضاً على ذلك وانى له اثبات التعدد في الحدث والجواز لا يكفي لأنه مستدل ، وفيه إشارة الى أنه لو منع التعدد ، بناء على الجواز كفى المانع ذلك واستدل هاهنا على بطلانه بقوله اذ ليس ثمة الخ ، وبيانه أن الواحد بالانواع اذا تعدد لابد له مما به الاختلاف وليس هاهنا ما به الاختلاف الا الاضافة وهو غير موجب للتعدد والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا عرض له الاضافات الى كثيرين بالابوة والبنوة والاخوة والجدود وغيرها وهو ضروري البطلان اهـ اهرى والله اعلم (٥) أى لا استدلال

(قوله) ولأن العلتين إذا اجتمعتا ، توهم بعض الناظرين إذا التعليل الاول معنى ﴿٥٤١﴾ عن هذا وليس كذلك فان التناقض في

الاول في استقلال العلة وعدمها
وهاهنا في ثبوت الحكم بكل
من العلتين وعدم ثبوت الحكم
(قوله) هذا لازمه مطلقاً ، اي
لازم تعدد العال سواء كانت
مرتبة أومعاً (قوله) تحصيل
الحاصل ، حيث حصل بالعلة النائية
ما كان حاصل بالاولى (قوله) ايضاً ،
اي كما يستلزم اجتماع النقيضين
(قوله) المفيدة للوجود ، اي
لوجود العلول (قوله) وحيث
لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه
لان معنى الاستقلال هنا الكفاية
الح ، قد جعل المؤلف عليه السلام
هذا متفرطاً على ما قبله وليس كذلك
اذ هو جواب مستقل يصلح جواباً
عن لزوم التناقض ولزوم اجتماع
المثلين ولزوم تحصيل الحاصل على
فرض ترتيبها كما اشار الى ذلك
السعد وقد نقل المؤلف عليه السلام
حاصل كلامه وتوضيح كلام المؤلف
عليه السلام بأيراد ما ذكره حيث
قال انما يلزم ما ذكره المخالف لو
كان معنى الاستقلال ما ذكره من
لزوم ثبوت الحكم بها في الواقع
وليس كذلك بل معناه كونها
بحيث اذا وجدت ، منفردة يثبت
الحكم بها وهذه الحقيقة لا يزول
عنها فيما اذا ثبت الحكم بغيرها
وحده اوبها جميعاً فلا يلزم عدم
الاستقلال أصلاً ولا يلزم في صورة

(قوله) قد جعل المؤلف هدامتفرطاً
على ما قبله وليس كذلك ، الظاهر
صحة كلام المؤلف فلا وجه
للاعتراض فتأمل فيه والله اعلم
اهـ عن خط شيخه

التناقض (١) للزوم استقلال كل منها وعدمه نظراً الى ثبوت الحكم وثبوته بغيره
ولأن العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد في محل واحد ثبت الحكم بكل منهما لكونه
علة مستقلة والتقى ثبوته بكل منهما لثبوته بالآخر ولأن اجتماعهما في محل يستلزم
اجتماع المثلين (٢) فيه لان المفروض ان كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه
الآخر واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني بكل واحد عن
كل واحد فيكون مستغنياً عنهما غير مستغن عنهما هذا لازمه مطلقاً ومع فرض
ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل (٣) ايضاً (قلنا) هذا كله انما يتم (في) العلل
(العقلية) (٤) المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز تعدد المعارف
واليواث لتحصي المصالح ودفع المفسد وحيث لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه لان
معنى الاستقلال (٥) هنا الكفاية في الثبوت به عند الانفراد لامطابقاً

به كما صنع ابن الحاجب اهـ (١) لوجه ثلاثة ، الاول للزوم الخ ، الثاني ولأن العلتين ، الثالث
ولأن اجتماع الخ اهـ (٢) وهما الحكمان العلولان في محل واحد واجتماع المثلين محال لاستلزامه
رفع الافتينية لعدم الامتياز بالذاتيات ولا بالاوزام ولا بالعوارض لتساوي نسبتها اليهما اهـ
رفوا والله اعلم (٣) لأن الحكم حصل بالمتقدمة منهما فالتأخره توجب تحصيل الحاصل اهـ رفوا
(٤) في شرح ابن جهف ، قلنا أما العلل العقلية وهي ما يلزم من وجوده وجود امر فسلم
لا الشرعية وهي ما يفيد وجوده العلم بوجود أمر ولا تريد باستقلالها ان الحكم يثبت بكل منها
حال الاجتماع بل انها اذا انفردت استقلت بانباته وسحيت مستقلة حالة الاجتماع مجازاً لأنها نصير
مستقلة حال الانفراد فلا يلزم التناقض (٥) عبارة المختصر وشرحه ، « واجب بأن معنى
استقلالها أنها اذا انفردت استقلت فلا تناقض » ، قال العلامة الجلال في شرحه ، « وعند ضبطك
لما نهيك عليه تعلم أن هذا الجواب مبني على الفسلة عن محل التراجع اذ التراجع في علل
الموجودات اذ كل موجود فهو خارجي وكل خارجي فهو شخص علة كان او معلولاً ويستحيل
حصول الوجود الشخصي مرتين لأن علته شخصية ، وأما كون وجود مثلها في النوع يوجب
حصول مثله في محل آخر فلا نزاع فيه لأن التراجع ليس في العلة بالقوة الموجودة في الكلي انما
التراجع في العلة بالفعل ، وأما ما « قالوا لو جاز » تعدد العلة « لاجتماع المثلان » فبعض الافاضل
في المثلين بالآخرين وهو وهم لأن المثلين حيث عبارة عن حكيم يتفقان نوعاً ويختلفان شخصاً
والتراجع انما هو في تأثير العلتين حكماً واحداً بالشخص وعلل ذلك بترتب قوله « فيستلزم النقيضين »
لأن التعليل « يكون المحل مستغنياً » في تحصيل الحكم فيه باحدى العلتين عن الاخرى غير مستغن
عن الاخرى اذ الفرض انها محصلة للحكم فيجتمع في كل واحدة منهما الاستغناء عنها وعدم
الاستغناء عنها وانه اجتماع النقيضين في كل واحدة ، أما لو كان المراد بالمثلين الحكيم لما اجتمع
النقيضان لأن المحل لا يكون مستغنياً عن واحدة رأساً لحاجة اليها في تحصيل حكمها الذي
انفردت به فالحق أن المراد بالمثلين هو العلتان المتماثلتان في تأثير الواحد ليم الاستغناء عن كل
واحدة بالآخرى في حالة اجتماعهما « وفي » حالة الترتيب « اي كون احدهما بعد الاخرى يلزم
« تحصيل » التأخره « الحاصل » من المتقدمة اذ الفرض أن الحكم واحد بالشخص وبعد ذلك
تعلم ضعف الجواب بقوله « قلنا » ذلك انما يلزم « في العلل العقلية » فاما في الدليلين فلا

الاجتماع الثبوت بها وعدم الثبوت لان الثبوت حينئذ بها جميعاً وهي في هذه الحالة مستقلة بمعنى انها بحيث اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها انتهى وبما ذكرنا ظهر

﴿ ٥٤٢ ﴾

وهي لا تنافي الثبوت بالآخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع اذ يصدق عنده انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلاً حقيقة عند الاجتماع لا مجازاً وغاية ما فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع أو الحصول بآخر، إحتج (الثاني) (١) وهو المجوز في النصوصة دون المستنبطة بأن قال (لا بعد في) تعدد العلل (النصوصة) اذ لا مانع من أن يعين الله تعالى الحكم امارتين (و) أما (المستنبطة) فاذا اجتمعت الاوصاف التي يصلح كل منها علة فانه يجب أن تحكم بان كلا منها (جزء) من العلة (٢) (لعدم دليل الاستقلال) والا عادت منصوصة والاستقلال امر زائد، فالاصل عنده (ورد باستنباطه) أي الاستقلال (من محال الانفراد) يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقاً استنباطية لانصاوهي انا اذا نظرنا اليها في محال انفرادها وجدناها مستقلة فيستنبط العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور آنفاً، إحتج (الثالث) (٣) وهو المجوز في المستنبطة دون النصوصة بأنه (يلزم) من تعدد

مع الاجتماع ومع الانفراد وقوله وهي اي السكاية بهذا المعنى لاتنافي الثبوت بالآخر كما اذا ترتبت (قوله) اذ يصدق عنده، اي عند الاجتماع (قوله) فيكون مستقلاً حقيقة عند الاجتماع لا مجازاً، هذا اشارة الى ما في شرح المختصر من ان تسمية ما ذكر بالاستقلال مجاز وقد دفعه في الحواشي حيث قال فيها وانت خير بأنه اذا كان معنى الاستقلال هذا لم يحتاج الى جعله مجازاً (قوله) لعدم دليل الاستقلال هذا مبني على ما رجحه المؤلف عليه السلام في خاتمة شرحه من ان عدم الدليل دليل على عدم الحكم وعدل عما في شرح المختصر من الاستدلال بان الحكم بالعلة دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين لما ذكره في حواشيه من ان ذلك معارض بالمثل وهو ان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم (قوله) والا عادت منصوصة، لا يخفى ان المعنى والا يعلم دليل الاستقلال بل وجد عادت منصوصة وليس ذلك بمراد والظاهر ان قوله والا عادت منصوصة انما يظهر ترتيبه على الاستدلال بالتحكم كما في شرح المختصر وبيان ذلك انه قال اذ الحكم بالعلة دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين احدهما والا رجعت منصوصة وهو خلاف المفروض، قلت ويمكن ان يوجه كلام المؤلف عليه السلام بان المراد والا بعدم دليل الاستقلال بل وجد وليس الا النص (قوله) بالمعنى

يلزم ذلك ووجه ضعف الجواب ما تقدم من أن التراجع انا هو في الباعث وهو علة لوجود الحكم لا لعلم به ولا يلزم هنا ما يلزم هناك يعني في بحث وجوب انعكاس العلة من النظر لأن النظر انما حسن هناك « على دعوى استلزام الانتفاء للانتفاء » وهذا المدعي استلزام الوجود للوجود ويتمتع أن يكون للواحد بالخصص وجودان على أنا لانسلم أن العلم الواحد بالخصص يحصل عن كل واحد من الدليلين لاستعالة إدراك الدليلين دفعه، ومع الترتب دلالة الثاني تأكيد لدلالة الاول لا يحصل للدلول اه « أي في بحث وجوب إتيانك العلم قبل هذا البحث قريباً اه والله اعلم (١) في شرح ابن جعاف، إحتج الثاني القائل باشتراط الانعكاس وعدم التعدد في المستنبطة وأما النصوصة فيجوز، قال أما النصوصة فلا يبعد أن يعين الشارع الحكم امارتين فصاعداً فيجوز، وأما المستنبطة فلا يجوز فيها التعدد لأن الاوصاف اذا اجتمعت وكل منها منها صالح للعلية حكماً بأن كلا منها جزء العلة وان العلة هي المجموع لأن التبادر بحسب الظاهر المستنبطة من ثبوت الحكم بها والقول بأن العلة بعض الاوصاف دون بعض او كلا منها علة مستقلة تحكم محض لأن ثبوت الحكم بها لا يدل عليه ولا يؤخذ منه فيكون تحكماً او ترجيحاً بلا مرجح ورد ما ذكر بان استقلال كل منها يستنبط من محال الانفراد كما اذا اجتمعت في محل فثبت الحكم ثم انفرد كل منها في محل فثبت الحكم به وحده فيستنبط العقل ان العلة كل منها مستقلة حالتي الاجتماع والانفراد اه (٢) اذ الحكم بالعلة دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين في نظر العقل اه عضد (*) اذ يجوز أن يكون مجموعها هو العلة عند الشارع فلا يمتنع استقلال كل منها اه شرح محلي على الجمع (٣) في شرح ابن جعاف، إحتج الثالث القائل بعكس مذهب الثاني، قالوا لو تعددت النصوصة لزم التعارض فيها لقطعيتها لأن الشارع عينها باعثة على الحكم فتكون قطعية ولا يقع التعارض والاحتمال في القطعيات، وأما المستنبطة فيجوز لأنها ظنية فيمكن استواء المستنطقتين ويقلب كل منهما ترجيحاً فيقلب على الظن ويجب إتيانها، قلنا كون النصوصة قطعية ممنوع لأن المراد بالنص ما يقابل الاستنباط لا ما يقابل الظهور فهي ظنية

(قوله) وليس ذلك بمراد، كلام المؤلف قويم فتأمل اه احمد بن صالح أبي الرجال

العلل (التعارض في المنصوصة لقطعيتها) لكون الشارع عين ما كانت هي الباعنة له على الحكم ولا يقع فيما عينه التعارض وهذا (بخلاف الاخرى) وهي الاستنبطة فانها وهمية فيمكن أن يكون الباعث هذا كما يمكن أن تكون ذلك على سواء وقد يؤيد كلا منهما مرجح فيحصل الظن بعلمية كل منهما، (قلنا) ما ذكرتموه من قطعية المنصوصة (منوع) فقد تكون دلالة النص ظنية كما مر ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد اذا كان البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد، واحتج (الرابع) وهو القائل بالجواز (١) دون الوقوع بأنه لا شك في جوازه عقلاً ولكنه ممتنع شرعاً لانه (لو ثبت شرعاً لوقع ولو نادراً) والتالي باطل فالقدم مثله أما الملازمة فلان ماوضح امكانه وتكثرت موارد قضت العادة بامتناع عدم وقوعه وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة (وما ذكر) فيما سبق من الصور القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع لكونه (متعدد (٢) الاحكام) للانفكاك اذ يوجد

أيضاً ولئن سلم قطعيتها فتعدها لا يستلزم التعارض لأن تعدد البواعث جائز فنأين يلزم تعارض القطعيات اهـ (١) لجواز التعدد عقلاً، للمانع للوقوع قال أما جوازه عقلاً فيجوز نظراً الى المصالح الكلية وإمكانه من طريق العقل في غاية الظهور وأما ثبوته شرعاً فلا لانه لو ثبت شرعاً لوقع ولو نادراً أما الملازمة فلماكانه وجوازه واضحاً معلوماً مع التكرار والوارد والعادة تقضى بامتناع أن لا يقع مثله اصلاً، وأما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة ولما لم يعلم يقع وأما ما ذكر من نحو كون البول والغائط ونحوهما علتين للحكم واحد وهو الحديث فيجوز أن يكون متعدداً لاحكام فيكون لكل علة حكم مخالف لحكم العلة الاخرى فيكون الحديث الحاصل بالبول غير الحاصل بالغائط وليس من تعدد العلة في شيء ورد ما ذكرتموه يمنع انتفاء اللازم من أنه لم يقع بل وقع وتجويزه لتعدد الاحكام في نحو البول والغائط غير كاف له لانه مستدل لأن الثانية من مقدمتي دليله لما منعت افتقر في إثباتها الى إقامة الدليل عليها ولا شك أنه لا يلزم من تجويز تعدد الاحكام القطع بتعدها قطعاً، وأما التجويز فلا يكفيه ولا يثبت دعواه، وعلى القول بجواز تعدد العلة فان ترتبت فلا خلاف بين المجوزين أن الحكم حاصل بالاولى، وأما اذا اجتمعت ووقعت دفعة في زمن واحد فقد اختلفوا فيه، فاختار أن كل واحدة علة مستقلة كغيرها من العلة لأن القول بالجزئية يخرجها عن الاستقلال وقد ثبت استقلالها، والقول بأن العلة واحدة معينة أو مبهمة تحكم وإذا بطل القولان ثبت الثالث وهو أن كل واحدة مستقلة اذ لا يخرج عن الثلاثة، وقيل بالجزئية حالة الاجتماع والا لزم ما تقدم من شبه المانع من التعدد وهو أن القول بالاستقلال حالة الاجتماع يستلزم استقلال كل وعدمه واستثناء المحل من كل وعدمه وهو التناقض، والقول بواحدة معينة أو مبهمة تحكم فيلزم القول بالجزئية اذ لا يخرج عن الثلاثة وقيل بل العلة واحدة مبهمة والا لزم ما ذكر من شبه المانع لو قيل بالاستقلال، أو التحكم لو قيل بواحدة معينة، والجواب عن هذين تقدم اهـ من شرح جفاف (٢) بمعنى أن وجوب الضوء مثلاً من البول غير وجوبه من النفس ووجوب القتل للردة غير وجوبه من القتل ونحو ذلك قال وإنما خفي التعدد لاتحاد متعلق الوجوب واتحاد المتعلق

المذكور انتفاء، وهو ان المراد بالاستقلال انها بحيث اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وقد سبق بيان ذلك (قوله) فانها وهمية، اي ليست بقطعية (قوله) وقد يؤيد كلا منهما مرجح الخ، في هذا دفع لما قيل ان تساوى امكانها لا يفيد صحة التعليل بهما بل ربما ينافي التعليل بواحدة منها لعدم المرجح (قوله) ظنية كما مر، والمراد بالنقص هاهنا مقابل الاستنباط (قوله) ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال الخ، عبارة السعد ولو سلم فتعدد البواعث جائز فلا يكون في اجتماعها تعارض حتى يلزم تعارض القطعيات

(قوله) اي ليست بقطعية، فالمراد منها المعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي في مقابلة الظني اهـ منتخب من النقود

أحدها (١) دون الآخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى آخر ، (ورد بمنع الثانية فلا نسلم أنه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة وإني له أثبت (٢) التعدد في أحكامها (وتجوز التعدد) في أحكامها (غير كاف) له لكونه مستدلاً (٣) وإثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع أنه قد نقل عن المستدل بهذا الدليل وهو الجويني القول بصحة تدبير الامة المستولدة ويكون لعقبا يوم موت السيد (٤) سببان فكلامة مضطرب ، (و) ههنا تفريع (على) القول بالجوار مع (الوقوع) وهو أنها إما أن تقع مترتبة أو مجتمعة أن ترتبت فحكى القاضي عضد الدين الاتفاق (٥) على أن الحكم بالاولى وحدها فإن أراد اتفاق الاكثرين فحق والا فالف العلامة الفناري قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا أن العلة المجموع (٦) ترتبت أو اجتمعت محتجاً بأن العلة الشرعية امارات باعثة اعتبر الشرع للاقدام على الاحكام فجاز تواردها ولو على شخص واحد وإذا جاز فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره وما ذكره هو الموافق لما ذهب اليه (٧) أصحابنا من أنه إذا اجتمع حدثان كوطئ أو وطئ وحيض كنى في رفعهما الغسل بنية أحدهما من غير فرق بين المتقدم منهما والمتأخر ولو كان المتقدم منهما هو العلة في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنية والله اعلم وإن وقعت مجتمعة فلما أن تكون العلة كل واحد

(قوله) لكونه مستدلاً ، أي لكونه في معرض الاستدلال على امتناع تعدد العلة وعلى أن الحكم في صورة تعدد العلة متعدد (قوله) في كنى رفعهما الغسل بنية أحدهما ، هذا لا يفيد ما ذهب اليه الفناري من أن العلة المجموع وأما مخالفته لما في شرح المختصر فظاهر

(قوله) هذا لا يفيد ما ذهب اليه الفناري ، حق العبارة أن يقال لا يتفرع على ما ذهب اليه كما لا يخفى على المتأمل ثم الظاهر مناسبة ما ذهب اليه الأصحاب لما ذكره الفناري نظراً إلى أنه القول بعملية المجموع عند الاجتماع بلا ترجيح للسبق فحين قالوا يكفي نية واحد عند اجتماع الاحداث ولا يشترط للرفع نية الاول فقد أفاد أن العلة المجموع مطلقاً نظراً إلى أن المجموع مركب والمركب ينتهي بانتفاء أحد أجزائه فأبى نوى المحرث كفاه إذ بانتفائه ينتهي المجموع المركب منه ومن غيره من الاحداث والله اعلم عن خط السيد زيد بن محمد

لا يمنع تعدد الحكم فيه لما عرفت فالك من أن الحكم جزئي شخصي والشخص الواحد كما أنه لا يكون في محلي لا يكون عن سببين غير مركب أحدهما مع الآخر الا ترى أن وجوب الجلد للشرب غير وجوبه للقذف مع التماثل في كون كل منهما وجوب جلد وبيان التغير يظهر في أن الجلد لأحدهما لا يسقط الجلد الآخر وكذا قال بعضهم الوضوء بنية رفع حدث البول لا يرفع حدث اللبس لكنه ضعيف لأن الطهارة والحدث متباينان وتباين الكلين يستلزم تباين جزئياتهما فلا يبقى شيء من جزئيات الحدث مع شيء من جزئيات الطهارة اهـ جلال (١) وفي شرح المحلى على الجمع ماصورته والامام يجعل الحكم فيها متممداً أي الحكم المسند الى واحد منها غير مسند الى الآخر وإن اتفقا نوعاً اهـ وقد تقدم رد هذا عند شرح قوله لنا الوقوع اهـ (٢) أي من أين للامام ، سيما وقد سبق أن التعدد ليس الا في الاضافة وتجوز التعدد واحتماله لا يكفيه بل لابد له من الدليل المثبت له لأنه مستدل لا معترض حتى يكفيه الاحتمال اهـ منتخب (٣) ولا يصح الاستدلال بالتجوز وإنما يكون التجوز سنداً للمانع نحو أن يقول لا نسلم كذا لم لا يجوز أن يكون كذا اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٤) وفي نسخة موت سيدها اهـ (*) ولا يصح عندنا لعدم الفائدة اهـ بحر وشرحه وأعل له فائدة على قول من يحيز بيع ام الولد فيمنع بيعها في هذا المثال لأجل التدبير اهـ (٥) وعبارته اقول انقائون بوقوع تعدد العلة المستتطة إتفقوا على أنها إذا ترتبت حصل الحكم بالاولى اهـ (٦) الاولى الجميع كما يظهر من الدليل لأنه لو كان العلة المجموع لكان كل واحدة جزءاً للعلة وهو خلاف قوله محتجاً بأن العلة الخ ولما لم يقب له سيلان لذلك اعترض المصنف في قوله هو الموافق لما ذهب اليه أصحابنا اهـ عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (٧) في حاشية مالمقظه ، ينظر فإن الظاهر الفرق وإنما كفت نية واحدة عند أصحابنا لأن ماهية الجنابة واحدة لأنها علل

(قوله) أو واحد لا بعينه، لم يذكر المؤلف عليه السلام احتمال أن تكون واحدة معينة لما يأتي أنه لم يقل به أحد (قوله) لأن الجزئية تبطل الاستقلال، قال في حواشي شرح المختصر أن أراد الاستقلال في الجملة أو بمعنى كونها بحيث يثبت الحكم بها وحدها عند الأفراد فغير مفيد وأن أراد الاستقلال عند الاجتماع بمعنى ثبوت الحكم بها فتنس المنازع (قوله) أرغبر معينة، هذا مقتضى كلام السعد لكن التحكم مع عدم التعيين غير ظاهر ولذا فإن القائل الثالث قيد الحكم بالبعينه في استدلاله الآتي (قوله) وقيل بالثاني وهو أن العلة المجموع وم يصرح المؤلف عليه السلام في المتن بالقائل بذلك ولا بالقائل بأن العلة واحدة حتى يشير بقوله وقيل بالثاني الخ وقيل بالثالث الخ اليها إنما صرح بذلك في الشرح فيما سبق لكن قد أشار المؤلف عليه السلام في المتن إلى ذلك بقوله ولئن الجزئية تبطل الاستقلال إذ من لازم الجزئية كون العلة المجموع ﴿٥٤٥﴾ وقوله وواحدة تحكم (قوله) شبه المانع جمع

أو المجموع أو واحد لا بعينه وقد قال بكل منها قائل، والمختار عند أصحابنا وابن الحاجب والخواري من الحنفية أنها (إذا حصلت مرة فعلم) مستقلة عند الاجتماع كاستقلالها عند الأفراد وذلك (كغيرها) من الأدلة فلو امتنع كون كل واحد علة لا تمتنع اجتماع الأدلة على مدلول لما تقرر من أن العمل الشرعية (١) أدلة واللازم متتف باتفاق (و) لأنها لو لم تكن عللاً مستقلة لكان كل واحدة جزءاً (٢) أو كانت العلة واحدة والقسمان باطلان (لأن الجزئية تبطل الاستقلال) الثابت لكل منها (٣) كما أن الأدلة المتعاضدة لو قيل بجزئية كل منها مع الاجتماع لكان مبطلاً للاستقلال (و) القول بأن العلة (واحدة) منها معينة أو غير معينة مع كونها متساوية (تحكم) محض (٤)، ولزومه في معينة أظهر ولذلك لم يقل به أحد (وقيل بالثاني) وهو أن العلة المجموع فيكون كل منها جزء علة (واللازم شبه المانع) المشار إليها بقوله يستلزم التناقض إن كان كل منها علة (أو التحكم) إن كانت واحدة وقد تقدم جواب البحث حيث قال قلنا في العقلية وأما

التحكم فلم يستدل المؤلف عليه السلام بالتحكم فيما تقدم وإنما استدلل به في شرح المختصر كما عرفت وأجاب في شرح المختصر عن لزوم التحكم بأنه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل وهو أنها كما اجتمعت في محل ينفرد كل واحد في محل فيثبت فيه الحكم فيستنبط العقل أن العلة كل واحد لا الكل وقد أجاب المؤلف عليه السلام

هناك بمحصل هذا الجواب فيما تقدم حيث قال ورد باستنباطه من محل الأفراد لكن لم يجعله المؤلف عليه السلام جواباً عن

(قوله) قال في حواشي شرح المختصر، المراد حاشية السعد ولا ينبغي نقله على عبارة المؤلف لأنها عكس عبارة العضد إذ حاصل عبارة العضد هكذا أن الجزئية باطلة بثبوت استقلال كل فجعل الاستقلال دليلاً على بطلان الجزئية فورد عليه اعتراض السعد بلارباب واما المؤلف فقد جعل الجزئية مبطله للاستقلال واستدل لذلك بالقياس على الأدلة فلا فائدة في نقل ذلك عليه أصلاً وإفهامه بحسن الشامي رحمه الله (قوله) لكن التحكم مع عدم التعيين غير ظاهر، في جعل العلة واحدة من غير تعيين دون المجموع تحكم اه محمد بن زيد رحمه الله ح

التحكم بل عن الاستدلال بغير التحكم

﴿ ٥٤٦ ﴾

وحينئذ يستقيم كلام المؤلف عليه السلام هنا إذ قد مر

جواب التحكم لأنه يؤخذ جوابه
نما سبق فلا اعتراض (قوله) مع
كون التحكم أيضاً شاملاً لمدهاه
لقوله سابقاً واحدة معينة أو غير
معينة لكن قد عرفت عدم ظهور
التحكم في غير معينة (قوله) قيل
مستنبطة الخ، اعلم ان ابن الحاجب
ذهب الى منع التعليل بالامارة في
المنصوصة المستنبطة كما صرح
بذلك في شرح المحقق قال لانها لو
كانت مجرد اماراة لم يكن لها فائدة
الاتعريف بالحكم وانما يعرف بها
الحكم اذا لم تكن منصوطة او
مجمعة عليها لان التنصيص على العلة
او الاجماع لا يصريح بالحكم فلا
يصدق ان الحكم انما عرف بها
فبقي ان يعرف بها وهي مستنبطة
وحينئذ يلزم الدور لان المستنبطة
لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو
عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور،
وأجاب السعد عما ذكره بان كون
الوصف معرفاً للحكم ليس معناه
انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو
حكم شرعي لا بد له من دليل الى
آخر ما ذكره المؤلف فانه عليه السلام
قد نقل حاصل كلامه وظاهر ما
ذكره السعد انه جواب عما ذكره
في شرح المختصر في المنصوصة
والمستنبطة وأما المؤلف عليه
السلام فانه في المتن ساق الكلام
في المستنبطة لانه استدلل بالخالف
بالدور واجاب عنه وقال فيدور في
المستنبطة وكان الاولى التعميم
فيها كما هو ظاهر ما ذكره السعد
والله اعلم (قوله) فهو جائز اتفاقاً
(قوله) لكن قد عرفت عدم

كل من الطرفين (١)، (وقيل بالثالث) وهو ان العلة واحدة غير معينة (والا) يمكن
كذلك (لزم ما ذكر) من كون الجزئية وشبه المانع يبطل الاستقلال (٢) (أو التحكم
في معينة) والحاصل في هذا الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع
لتعدد العلل ولا الجزئية لابطالها الاستقلال ولا كون العلة واحدة معينة للزوم
التحكم فتعين أن تكون العلة واحدة غير معينة وقد مر جواب ذلك مع كون التحكم
أيضاً شاملاً لمدهاه (ولا) يضر العلة أيضاً (كونها أمارة) أي وصفاً لا يظهر اشتماله
على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكليفها
او دفع مفسدة أو تقليلها فيجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته (لحصول التعريف)
للحكم بها وهو من اقوى فوائدها، (قيل) كونها بما يعرف الحكم لا يتصور الا
وهي (مستنبطة من الحكم) يعني حكم الاصل لان التنصيص عليها أو الاجماع
تصريح بالحكم فان قولك حرمة الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يصدق
أن الحكم انما عرف بها (فيدور) في المستنبطة حينئذ لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم
فلا يجوز عرفان ثبوته بها، (قلنا) لانسلم أن كون الوصف معرفاً للحكم معناه
أنه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص
أو اجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف اماراة بها يعرف أن
الحكم الثابت حاصل في هذا الجزئي (٣) مثلاً فالعلة وافقة على العلم بشرعية الحكم
بدليله و (الواقف عليها ثبوته) أي معرفة ثبوته (في المواد الجزئية) فاذا ثبت بالنص
حرمة الخمر وعلل بكونها ما يعمى امر يقذف بالزبد كان ذلك اماراة على ثبوت الحرمة
في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر فلا دور،

مسئلة ويجوز تعليل حكمين (شرعيين بعلة واحدة فان كان تعليلهما

بعلة واقعة (بامارة) (٤) فهو جائز (اتفاقاً) اذ لا امتناع في نصب علامة (٦)
واحدة على حكمين مختلفين (و) ان كان واقعة (بباعت) (٧) على شرع الحكم فقد

مبهماً اه سبكي (٣) ينظر أين ذكر جواب التحكم فما تقدم اه يؤخذ من قوله ورد باستنباطه
من محال الانفراد ومعناه هذا في سيلان اه (٤) أي كل واحدة منهما تبطل اه (٥) في التحرير
وشرحه، مثلاً معرف حرمة الخمر النص والاسكار معرف الجزئي المشاهد أنه منها أي من
افراد الاصل فتعرف حرمة أي الاصل فيه أي في المشاهد فلا دور اه تحرير وشرحه (٥) وهي
التي لا يكون وجود الحكم لاجلها بل تكون معرفة فقط اه نيسابوري (٦) وفي نسخة اماراة اه
(٧) أي تلك العلة باعثة اه والفرق بين الباعث والامارة ان الباعث وصف ضابط لحكمة
مقصود من شرع الحكم والامارة لا تكون كذلك بل معرفة للحكم اه اصفهاني

اختلف في جوازه والمختار الجواز (اذ لا أي من مناسبة مانع من مناسبتها) (١)
وصف الحكمين (٢) كالزنا المثبت للجلد والرجم ليحصل بهما الزجر التام وكالسرقة للقطع
زجراً له ولغيره (٣) عن العود والتغريم للمال الفايث عند الشافعي والرد للقائم عندنا
جبراً لصاحب المال، (قيل) ذلك محال اذ يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد حصلت
الحكمة بواحد من الحكمين لان معنى مناسبة الوصف للحكم حصول الحكمة
التي هي المصلحة في شرعيته عند حصوله فاذا حصل أحد الحكمين فقد حصلها ثم
اذا حصل الآخر حصلها أيضاً وهو تحصيل الحاصل، (قلنا) لا نسلم لزوم تحصيل
الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمة المقصودة (٣) بواحد من الحكمين (بل بهما)
معاً كما في مثال الزاني (أو) تحصل (بالآخر اخرى) (٤) كما في مثال السارق (٥)
(و) يجوز أيضاً (كونها) (٦) حكماً شرعياً) اما بمعنى الامارة فلا كلام فيه للقطع بأنه
لا امتناع في جعل الشارع أحد الحكمين أمارة للآخر بأن يقول اذا حرمت كذا
فقد حرمت كذا واما بمعنى الباعث فقليل يجوز وقيل لا يجوز والمختار الجواز (جواز
اجراء المسالك فيه) من نص وسبر وتقسيم ومناسبة وغيرها (قيل) في الاحتجاج
لذهب المانعين الحكم المجمعول علة إما أن يتقدم وجوده على ما هو علة فيه أو يتأخر
عنه أو يقارنه والكل باطل لان (التقدم نقض) للعلة لوجودها من دون حكمها
(والتأخر ممتنع) لما سبق من امتناع تأخر ثبوت العلة عن ثبوت حكمها (والمقارنة
تحكم) لعدم اولوية أحدهما بالعلية، (قلنا) جواباً عن احتجاجهم (لا يضر النقض
لما ناع) لما سبق (ولا تحكم مع نحو المناسبة) من سائر المسالك (وقيل يجوز)
أن تكون العلة حكماً شرعياً لا مطلقاً بل اذا كان (لتحصيل مصلحة فقط) (٧) كما
يقال في بطلان (٨) بيع الخمر علمته النجاسة لمناسبتها المنع من الملايسة تكميلاً لمقصود
البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعي كما تقدم، واما اذا كان لدفع مفسدة
يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز (لا) الحكم (الشرعي لا يكون منشأ مفسدة)

بل واقع بلا خلاف كغروب
الشمس لجواز الاقطار ووجوب
المغرب (قوله) زجراً له ولغيره
عن العود، لو قال زجراً لغيره
وله عن العود لكان احسن
ليكون قوله عن العود قيد للسارق
(قوله) وللقائم عندنا، اي الباقي
(قوله) والتأخر، اي تأخر الحكم
الذي هو علة ممتنع لما مر من امتناع
كون ثبوت العلة متأخراً عن
ثبوت حكم الاصل (قوله) ولا تحكم
مع نحو المناسبة الخ، اي مع
ثبوت علية الحكم بالمناسبة
وغيرها من المسالك

ظهور التحكم في غير المعينة، وقد
عرفت دفعه بالمنقول اولا عن
السيد محمد بن زيد ح

(١) مضاف الى المفعول اهـ (٢) مختلفين كحفظ العقل لتحريم الخمر ولوجوب الحد على شاربيها بمعنى
أنه باعث للشارع عليهما اهـ رفوا (٣) كما ينبغي اهـ (٤) أي يحصل بالحكم الآخر حكمة اخرى اهـ
(٥) مثل الذي حصلت بالاولى وحينئذ لا يكون تحصيلاً للحاصل لانه حصل من الحكم الثاني مثل
ما حصل بالاولى لاعتنه فان حفظ العقل تحصل من تحريم الخمر بالنسبة الى العاقل وأما بالنسبة
الى الجاهل فيحصل من وجوب الحد اذ العاقل يرى الحق فيتبع والجاهل يرى السيف فيرتدع
اهـ رفوا (٥) وهو جبر صاحب المال اهـ (٦) أي العلة اهـ (٧) تلزم من شرع الحكم الذي هو
العلة اهـ (٨) نيسابوري (٨) اذا قيل الخمر مثلاً نجس فيبطل بيعها كالتحريم فالاصل ههنا هو التحريم

مطلوب دفعها والا لم يشرع ابتداءً وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب ،
 (قلنا) جواباً عما احتج به (قد يشتمل) الحكم الشرعي (على مصلحة راجحة
 ومفسدة) مرجوحة مطلوبة الدفع فيثبت (تدفع بحكم آخر) شرعي (لتبقى تلك)
 المصلحة (خالصة) عن شايبة الفساد وذلك كحد الزنا فإنه حكم شرعي مشتمل على
 مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو حد ثقيل لما فيه من اتلاف النفوس وإيلاها
 وكان في كثرة وقوعه مفسدة ماء، فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته أعني
 الشهادة دفعاً للمفسدة المرجوحة فوجوب الحد المقتضي إلى كثرة الاتلاف وإيلاها حكم
 شرعي وهو علة لوجوب كون الشهادتين أربعة دفعاً للمفسدة الكثيرة لتبقى مصلحة حفظ
 النسب خالصة (و) يجوز في العلة أيضاً (كونها مركبة) من عدة أوصاف كالقتل
 العمد العدوان (١) عند الجمهور خلافاً لقوم (لما تقدم) (٢) من جواز أجزاء مسالك العلة فيها
 (قيل) في الاحتجاج لمذهب الأفاين (العلية صفة زائدة) (٣) لا مكلف تعقل
 المجموع بدونها واحتياجها إلى النظر والمجهول غير المعلوم وحينئذ إن لم يقدّر شيء من
 أجزائه فليست صفة والا (فإن قامت) العلية (بواحد) من أجزاء ذلك المركب فقط
 فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الأجزاء في العلية (أو) قامت (بكل واحد) من
 الأجزاء (فهو العلة (٤) أيضاً) يعني كل واحد من الأجزاء يكون علة مستقلة دون
 المجموع (أو) قامت (بالمجموع) من حيث هو (٥) مجموع (فإن لم يكن له حجة
 واحدة) بها يكون المجموع مجموعاً (٦) (فظاهر) أنه لم يكن أمراً آخر سوى تلك
 الأوصاف فالعلية القائمة بها إما قائمة بكل وصف أو ببعض الأوصاف وفيه
 ما عرفت (والا) يكن كذلك بل كان له جهة وحدة (نقل) الكلام (٧) (فيها) فيقال

(قوله) لما فيه من اتلاف النفوس، كما
 في رجم المحسن وإيلاها كما في الجلد
 (قوله) وهو علة لوجوب كون
 الشهادتين أربعة، في السعد حكم
 شرعي محال بوجوب الأربعة في
 الشهود (قوله) فظاهر أنه لم يكن
 أمراً آخر، يعني تقوم به العلية
 وعبرة السعد قيام ما ذكرنا ظاهر
 لعدم أمر آخر سوى الأوصاف
 المتعددة

وحكمه بطلان البيع والنجاسة التي هي حكم شرعي علة باعثة على بطلان بيعه لتحصيل مصلحة
 تتبعها هي التنزه عن مزاولة القاذورات وبطلان البيع أيضاً حكم شرعي وإنما جاز ذلك لأنه
 لا يمتنع أن يستلزم ترتيب أحد الحكمين على الآخر حصول مصلحة لا يستلزم بها أحدهما كما في
 هذا المثال أم رفوا (١) جعل مجموع الثلاثة الأوصاف علة واحدة للقصاص أم من شرح الجلال
 (٢) قال العضد، لنا أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن
 عليته بالدليل أم (٣) على ذات العلة أم سبكي (*) عبارة العضد، قالوا أولاً لو صح تركيب
 العلة لسكانت العلية صفة زائدة واللازم باطل، أما الملازمة فلأننا نعقل المجموع ونجهل كونها
 علة للذهول وللحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم قطعاً، وأما انتفاء اللازم فلأن صفة الكل
 إن لم تقم بشيء من أجزائه فليست صفة له الخ مثل ما هيئها أم المراد نقله وهو أوضح من عبارة
 الكتاب أم (٤) وهو خلاف الفروض أم سبكي (٥) يعني أنه إن قام ببعضها جزء وببعضها الآخر
 جزء آخر لم أن يكون للعلة ثلث ونصف وربع أم سبكي (٦) أي شيئاً واحداً أم (٧) من

(قوله) بعد النقض بنحو الخبر ، بمعنى انه اولا منقوض بكون ﴿٥٤٩﴾

بالكلام خبراً او استخباراً
لجريانه فيه مع تعدد حروفه قطعاً
ونحو الخبر كل صفة لمركب كما ذكره
السعد (قوله) لا وجودية ، يلزم
قيامها بحال (قوله) والا ، اي
وان لم تكن العلة اعتبارية بل
وجودية تقتضي محلاً يقوم به لزوم
من قيامها بما هو متفق عليه وهو
الوصف الواحد وان كان اي قيامها
به مع كونها وجودية باطلا قيام
المعنى الوجودي بالمعنى وهو محال
وفي دلالة العبارة على هذا قصور
وخفاء وعبارة السعد فحصل من
هذا معارضة ، تقريرها لو لم يصح
التعليل بالمتعدد لزوم المحال الذي
هو كون العلية صفة زائدة
ووجودية لم يصح التعليل بالوصف
الواحد المتفق عليه لمحال آخر لازم
للمحال الاول وهو قيام العرض
بالعرض والثاني باطل اتفاقاً فبطل
عدم صحة التعليل بالمتعدد (قوله)
بالجهل بالمبيع ، هذا وجود مانع
(قوله) فهل يقتضي ، اي التعليل
بهما وجود مقتضى اي هل يجب
وجوده (قوله) لنفيهما ، اي
المانع وعدم الشرط ليس هذا
متعلقاً بالمقتضي لانه حجة لصحة
التعليل بهما مع عدم مقتضى
والمعنى انه اذا تحقق مع مقتضى
انتفاء الحكم فاذا تحقق بدون
المقتضي كان اجدر (قوله) اذا
وجد ، اي المانع وعدم الشرط
(قوله) او احدهما ، هذا على قول
السكوفيين اذ العطف على الضمير
المتصل من غير فصل ولا تأكيده

قيامها إما بواحد أو بكل واحد أو بالجميع فتحقق (١) جهة وحدة أخرى (وتسلسل
قلنا) بعد النقض (٢) بنحو الخبر (٣) والاستخبار (بل) هي صفة (اعتبارية)
لا وجودية (والا لزم) من قيامها بالوصف وان كان باطلا (٤) (قيام المعنى بالمعنى) (٥)
وانه محال (و) يجوز أيضاً لتعليل الحكم العدمي بعدم مقتضى التعيين وهو مما لا نزاع
فيه وأما (تعليل العدمي) بمانع (٦) أو انتفاء شرط (٧) كتعليل عدم صحة البيع بالجهل (٧)
بالمبيع أو عدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود مقتضى كبيع من أهله (٨) في
محله والخيار انه (لا يقتضي) التعليل بأيهما (وجود مقتضى لنفيهما) أي المانع وعدم
الشرط (للحكم) اذا وجد أو أحدهما (مع وجوده) أي المقتضي (فمع عدمه) يكون
انتفاء الحكم معهما (أجدر) للخلو عن المعارض ، (قيل) في الاحتجاج للمخالف

العلية الى تلك الوحدة اه سبكي (١) مضارع ، تأمل اه مولانا زيد بن محمد وعبارة
السعد فيتحقق جهة وحدة أخرى وتسلسل اه وعبارة ابن الهمام كما هنا اه (٢) عبارة
العلامة العبد الجواب أنه منقوض لكون الكلام المخصوص خبراً واستخبار لجريانه فيه مع
تعدد حروفه قطعاً ، والجواب على التحقيق أنه لا معنى لكون الوصف علة إلا أن الشارع قد
قضى بثبوت الحكم عندها رعاية لحكمة ما وليس ذلك صفة له بل الشارع جعله متملقاً به فلا
يلزم ما ذكرتموه ولو سلم فالتا يلزم ذلك لو لم تكن العلة اعتبارية اضافية بل وجودية وليست
وجودية وإلا لكانت معنى والوصف الملل به معنى أيضاً فيلزم قيام المعنى بالمعنى وأنه محال
والحاصل انه لو لم يصح بالمتعدد لزوم ذلك المحال لم يصح في الواحد محال آخر ملازم له اه المراد
بقوله وفي حاشية السعد توضيح لهذا وقد نقله سيلان رحمه الله (٣) أي الخبر والاستخبار
صفتان للكلام وليستا زائدتين عليه ولا قائمتين به لانه عرض اه (*) مثل زيد قائم فان الخبرية
ان قامت بكل حرف منه فكل حرف خبر وليس كذلك وان قامت بحرف واحد فهو الخبر
دون باقي حروفه وليس كذلك اه رفوا (٤) فان وصف الخبرية والاستخبارية جارية فيهما مع
تركبهما من عدة حروف والله اعلم وكذا الامر والتهني اه (٥) بسيطاً نسخ ، هكذا في نسخ
بعض تلامذة المصنف وهو في فصول البدايع (٦) لان العلية عرض ومجموع الاوصاف أيضاً
عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال اه سبكي على المختصر (٧) واعلم أنه اذا اريد
قياس نفي حكم شرعي على نفي حكم آخر وكانت علة نفي القياس عليه وجود وصف مانع من
النتهي او كانت علة نفيه انتفاء شرط له ووجد مانعه بعينه في محل آخر او وجد انتفاء شرطه
أيضاً في محل آخر فاراد القياس نفي الحكم في المحل الآخر لأنها وجدت فيه علة النفي في المحل
الاول فقال المصنف لم يلزم القياس أن يبين في الفرع وجود مقتضى وقال غيره بل يلزم بيان
وجود مقتضى الحكم الذي يراد نفيه في الفرع ، مثاله أن يقاس المستدل الغصوب المجهول الصفة
على المبيع المجهول لها في عدم صحته لاشتراكهما في الجهة المانعة أو انتفاء العلم الذي هو شرط
فاستدل المصنف بقوله « لنا أنه اذا اتى الحكم وهو الصحة « مع مقتضى » وهو عقد
المبيع مثلاً كان انتفاء الحكم « مع عدمه اجدر » اه من شرح المختصر وشرح الجلال عليه
وهي اوضح مما هنا اه (٨) مثال المانع ، وقوله أو عدم وجوده في الملك ، مثال انتفاء الشرط اه
(٩) أي من مكاف مختار في محله أي مما يصح بيعه لامثل الكلب والخنزير والخنزير اه

(قوله) فان قيل ان هذا الانتفاء ، (قوله) فكييف بالبراءة الاصلية (قوله) فكييف يجوز القياس له ، اي لاجله بان يكون هو علة القياس الشرعي (قوله) لان عدم المدرك ، اي عدم المقتضي وعدم الشرط (قوله) لانها لم تنصب ، فقدم الغصب قد جعل علة لحكم شرعي وهو عدم الضمان (قوله) ويجوز ان يكون ، اي القياس لاجل هذا الانتفاء قياساً عقلياً (قوله) وذكر اثناء الشرعيات ، اي فيها (قوله) وانما التي ينكرون كونها هي المعرفة الخ ، وقوله انما الذي ينكرون كونه باعناً الخ عبارة شرح المختصر وبالحقيقة لاختلاف بينهما لان الشافعية تعنى بما قالته ان العلة هي الباعثة والخفية لا ينكرون والخفية تعنى بما قالته ان النص هو المعروف للحكم والشافعية لا ينكرون قال السعد لظهور ان حكم الاصل قد يكون مقطوعاً والعلة المستنبطة مظنونة ولانه قد يكون تبعاً لا علة له واما عبارة المؤلف عليه السلام فكما ترى فليتنامل (قوله) وقيل المعروف ، وهذا لجمهور الاشعية لان الحكم عندهم قديم فلا يصح فيه التأخير او لان عدم المؤثر عندهم هو الله تعالى كما ذكره في شرح الجمع (قوله) وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب ، اي لاموجبة

(قوله) فان قيل ان هذا الانتفاء ، (قوله) فكييف بالبراءة الاصلية (قوله) فكييف يجوز القياس له ، اي لاجله بان يكون هو علة القياس الشرعي (قوله) لان عدم المدرك ، اي عدم المقتضي وعدم الشرط (قوله) لانها لم تنصب ، فقدم الغصب قد جعل علة لحكم شرعي وهو عدم الضمان (قوله) ويجوز ان يكون ، اي القياس لاجل هذا الانتفاء قياساً عقلياً (قوله) وذكر اثناء الشرعيات ، اي فيها (قوله) وانما التي ينكرون كونها هي المعرفة الخ ، وقوله انما الذي ينكرون كونه باعناً الخ عبارة شرح المختصر وبالحقيقة لاختلاف بينهما لان الشافعية تعنى بما قالته ان العلة هي الباعثة والخفية لا ينكرون والخفية تعنى بما قالته ان النص هو المعروف للحكم والشافعية لا ينكرون قال السعد لظهور ان حكم الاصل قد يكون مقطوعاً والعلة المستنبطة مظنونة ولانه قد يكون تبعاً لا علة له واما عبارة المؤلف عليه السلام فكما ترى فليتنامل (قوله) وقيل المعروف ، وهذا لجمهور الاشعية لان الحكم عندهم قديم فلا يصح فيه التأخير او لان عدم المؤثر عندهم هو الله تعالى كما ذكره في شرح الجمع (قوله) وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب ، اي لاموجبة

اذا لم يوجد المقتضي كان (عدم الحكم لعدمه) لاهما كما زعمتم فكان اسناد انتفاء الحكم الى وجود المانع ، وانتفاء الشرط باطلا ، (قلنا) لا يلزم من استناده الى عدم المقتضي أن لا يستند اليهما اذ غاية انها (أمارات متعددة) وذلك جائز ، فان قيل أن هذا الانتفاء أصلي لشرعي وكلامنا في القياس الشرعي فكيف يجوز القياس له ، قلنا هو شرعي لان عدم المدرك مدرك شرعي بدليل قوله تعالى « قل لا اجد » الآية حيث جعل العدم فيها دليلاً (١) وهو كثير في الفتاوى والاحكام مثل قولهم فوائد الغصب لا تضمن لانها لم تنصب ويجوز ان يكون قياساً عقلياً وذكر اثناء الشرعيات استطراداً

مسئلة (قيل يثبت حكم الاصل) المنصوص عليه (بالعلة لانها الباعث)

للشارع على اثبات حكم الاصل (٢) وهذا مذهب الشافعي وبعض الحنفية (وقيل) انما يثبت (بالنص لانه المعروف) للحكم وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرفت ذلك (فلا خلاف) بين القولين (معنى) وانما الخلاف لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما الذي ينكرون كونها هي المعرفة لحكم الاصل بالنسبة اليها والشافعية لا يقولون بذلك ، والشافعية لا ينكرون كون النص معرفاً للحكم بالنسبة اليها وانما الذي ينكرون كونه باعثاً على شرع الحكم والحنفية لا يقولون بذلك ، واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة فقولهم انها المؤثرة وقيل المعروف وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب (٣) والقولان الاخير ان اقرب الى الصواب ،

(١) هذا الدليل في غاية الضعف لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يعلم جميع ما وحي اليه بدليل ان علينا حرمه وليس كل عالم يعلم جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الاحكام فلا يدل في حق العالم عدم وجدانه الدليل على عدم وجوده ونظير ذلك قول القائل لا اجد في خيى ابيض لانها محصورة عنده ولم اجد فيها امرنى به السلطان كذا ، ولا يكون دليلاً على المعدم قول من يقول لم اجد في خيل عصرنا ابيض ولم اجد في امر السلطان للناس كذا ، وفي المواقف وشرحها تحقيق لذلك فيحسن الرجوع اليه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد رحمه الله (٢) هذا وهم تتبع المصنف فيه ابن الحاجب والآمدى وقد رده في شرح جمع الجوامع المحلى تبعاً للسبكي فقال ، قال الآمدى هي الباعثة عليه وقال أنه مراد الشافعية في قولهم حكم الاصل ثابت بها أى انها باعثة عليه ، وأن مراد الحنفية أن النص معرف له وان كلا لا يخالف الآخر في مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك ، قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعروف ولا نفهمها بالباعث ابداً ونشدد النكير على من يفهمها بذلك لان الرب تعالى لا يبعثه شئ على شئ ففن عبر من الفقهاء عنها بالباعث ، أراد أنها باعثة للمكلف على الامتثال لربه عليه ابي رحمه الله اه عن خط السيد العلامة ايضاً (٣) أى لاموجبة لذاتها كالعقلية ، وهذا هو الذي اختاره في الفصول ونسبه الى جمهور المعتزلة وقال بعض الفقهاء

ولما فرغ من بيان شروط العلة شرع في بيان الطرق الدالة على علمها لأن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد من إثباته بالدليل وذلك إما إجماع أو نص أو استنباط فقال ﴿ فصل ﴾ (وطرق العلة) ويعبر عنها أيضاً بمسالك العلة (منها الإجماع) وإنما قدمه على النص الذي هو الأصل للإجماع (١) لوجهين أحدهما أن الإجماع أقوى قطعياً كان أو ظنياً (٢) ولهذا يقدم على النص عند التعارض وثانيهما أن النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالإجماع أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علة كذا كإجماعهم في حديث مسلم وأترمذي والنسائي لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان على أن علة شغل القلب وتشويش الغضب للفكر ولا يتوهم أن الإجماع على العلة بمنزلة الإجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف وإثبات بالقياس لأن الإجماع قد يكون ظنياً كالنائب بالاحاد والسكوت وقد يكون قطعياً وثبوت الوصف المجمع على علية في الأصل أو في الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضاً في الفرع (٣) كالصغر علة لولاية المال إجماعاً فكذا النكاح (ومنها النص) من الكتاب والسنة (وهو صريح) وهو مادل بوضعه وغير صريح وهو ما لم يمدلول اللفظ (و) الصريح (مرآته) أربع أقواها (النص في التعليل) بحيث لا يحتمل غير العلية مثل علة كذا وقوله تعالى « من أجل ذلك كتبنا ، وكى تفرع عنها ، وإذا لاذقناك » (ثم الظاهر) في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل وباء السببية وأن الداخلة (٤) على ما لم يبق

وإن زيد أنها موجبة لابتدائها بل يجعل الشارع لها موجبة فاضافة الوجوب إليها كاضافة وجوب القطع الى المرفة ، قال الامام يحيى فيكون حدها عندهم أنها الوصف المؤثر على جهة الإيجاب فالسدة علة في التحريم كما أن العلم علة مؤثرة في العالمية على جهة الإيجاب ، وقال جمهور الأشعرية أنها معرفة فقط كالأحوال لأن الحكم عندهم هو خطاب الله القديم والقديم لا يصح أن يؤثر فيه شيء قال في شرح الفصول ، وهذا أصل قد تقرر فساد هكذا في الفصول وشرحه ، وفي الجمع وشرحه وفي تعريف العلة أقوال أحدها وبه قال أهل السنة أنها المرفع للحكم أي تدل على وجوده ولا تؤثر فيه لأن المؤثر هو الله تعالى قال في شرحه ثم حكى المصنف خلافاً في أن حكم الأصل ثابت بالعلة أو بالنص قال وبالأول قال أصحابنا وبالثاني قال الحقيقة قال ووجه ذكر هذه المسئلة بعد هذا التعريف يعني قوله قبيل هذا أنها المعرفة للحكم التنبيه على خطأ ابن الحاجب في قوله إن أصحابنا بنوا أقوالهم أن حكم الأصل ثابت بالعلة على تفسيرها بالباء اهـ (١) ولذلك عكس البيضاوى اهـ (٢) ومنع الرازى وجماعة وقوعه على الأسباب ومثل الوقوع بالإجماع على كون الصغر علة لولاية على الصغير واجب بأن دليل العلية نص القرآن في قوله تعالى « وابتلوا اليتامى » الآية فيكون ذلك من الثاني من المسالك اهـ جلال (٣) ظاهره أن القطعي المعارض هو الإجماع وعبرة العضد ، أو يكون ثبوت الوصف في الأصل أو في الفرع ظنياً أو يدعي الخصم معارضاً في الفرع اهـ والله أعلم (*) والمعارض قوله عليه الصلاة والسلام الثيب أولى بنفسها من وليها اهـ عقد للقرشي (٤) لأنها مشتركة والمشارك

لذاتها كالعقلية بل هي داعية اليه فقط وهذا هو الذي اختاره في الفصول ونسبه الى جمهور المعتزلة (قوله) ولما فرغ من بيان شروط العلة قد عرفت فيما سبق في بحث اشتراط عدم تضمن المستنبطة زيادة على النص أن المؤلف عليه السلام لم يصرح بالشرطية في أكثر المسائل التي سبقت لما فيها من الخلاف مع أنها من شروط العلة فكلامه هنا مبني على هذا (قوله) حكم خبري ، أي يحتمل خلاف الواقع فلا بد من إثباته بالدليل إذ لو كان انشائياً لم يتصور إثباته بالدليل ولو كان ضرورياً لكان مستغنياً عن إثباته بالدليل ، قال السعد فان قيل ليست الأحكام الشرعية تثبت بالدليل مع أن مامتها طلب قلنا المثبت بالدليل هو أن فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهو خبري (قوله) معارضاً في الفرع ، خص اعتبار المعارض بالفرع لأن الأصل يجمع عليه فلا معارض له (قوله) فكذا النكاح ، والمعارض في الفرع هو البكارة

(قوله) من دون سببية ، نحو زيد ﴿ ٥٥٣ ﴾ وان ملك المال بخيل كما ذكره في المطول في بحث الشرط (قوله) بطريق

الاتفاق ، نحو ان كان الانسان ناطقاً فالجار ناهق (قوله) وسره ، اي والحكمة في دخول انهاء تارة في الوصف وتارة في الحكم (قوله) ملاحظة الامرين ، اي تقديم الباعث في العقل وتأخره في الخارج (قوله) ودخول الفاء ، عبارة شرح المختصر دخول الفاء بغير وأو وهي اولى (قوله) على كل منهما ، اي الحكم والعلة (قوله) ثم يفهم منه ، اي من الترتيب (قوله) بالاستدلال ، والنظر في الكلام بان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلاً او ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة الخ (قوله) نحو سببي فسجد ، قال السعد فان قيل الفاء في هذا القسم داخل في الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود ، قلنا الباعث قد يتقدم في الوجود ايضاً كما في قدمت عن الحرب جينا انتهى وكذا السارق والسارقة فاقطعوا (قوله) فان العلية تفهم من الفاء ، فكانت من اقسام الصريح وهذا تعليل للمطلان (قوله) لامن الاقتران ، فلا يكون من الايماء (قوله) مضمّر معها لامقار ، اذ لو قدر لفتحت (قوله) وتأخره في الخارج ، ولا يخفى ان هذا الحكم ليس بكافي اذ كثيراً ما يكون الباعث متقدماً في الخارج ومنه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله سببي فسجد وزني ماعز فرجم اه سعد (قوله) وهي اولى ، انما كانت

للسبب ما يتوقف عليه سواء فقد تحيى اللام للعاقبة والبناء لنحو المصاحبة وان لزوم من دون سببية ولثبوت أمر على تقدير اخر بطريق الاتفاق ومنه أن بالفتح (١) مخففاً ومثلاً بتقدير اللام فان التقدير كالتصريح (ثم ما دخلت عليه (٢) الفاء على الوصف) المعلن به نحو فأنهم يحشرون واوداجهم تشخب دعماً (او الحكم) المعلن نحو فاقطعوا أيديهما (٣) وسره (٤) ان الفاء للترتيب والباعث مقدم عقلاً متأخراً خارجاً فجوز ملاحظة الامرين ودخول الفاء على كل منهما والفاء لم توضع للعلية بل للترتيب ثم يفهم منه العلية بالاستدلال فن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية لا وضعية صرفة فكان ما دخله الفاء مرتبة دون ما تقدمها هذا اذا كان (في لفظه عليه) الصلاة والسلام أي اذا ورد على لسانه من الكتاب والسنة (ثم ما دخلت فيه الفاء (في لفظ الراوي) نحو سببي فسجد فانه يزيد هنا احتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لا ينفك الظهور (هـ) مكان مرتبة دون ما سبقها والوجه في كون هاتين المرتبتين دون المرتبة الثانية ما افاده بقوله (لان دلالتها على العلية لا بالوضع) كما عرفت شرحه ومنه يعلم بطلان ما في المصنوع ان قوله فانه يحشر ملبياً ايما فان العلية تفهم من الفاء لامن الاقتران وقد اختلف في ان الكسورة المشددة اذا وقعت في مقام التعليل نحو «ان النفس لا مارة بالسوء» وانها من الطوافين ، فقيل من النص من المرتبة الثالثة لان اللام مضمّر معها (٦) لامقدر والمضمّر انزل من المقدر وقيل من الايماء لانها لم توضع كما عرفت لاي اثنين احد معانيه الا بالقرينة ودلالة القرينة بالظهور بالنصوص اه جلال (١) كقوله تعالى «ان كان ذا مال وبنين» اه (٢) فيه الفا نسخة اه (٣) قوله ثم ما دخلت عليه الفاء وقوله ثم في لفظ الراوي هذان قسمان من الظاهر وقد جعلهما قسامين له فلو قال ومنه ما دخلت عليه الفاء في لفظه لكان احسن واعلمه يقال التقديم ثم الظاهر الذي دخلت عليه الخ فلا اعتراض اه (٣) والظاهر ان هذا من الشر كما تقدم لان الفاء دلت على ان المبتدأ متضمن له لان اللام موصولة كما عرفت والفاء لا تدخل في خبر المبتدأ على الصحيح وبهذا تعلم ان ما ذكره بعض الافاضل من ان الفاء إنما دخلت في الاول على العلة وفي الثاني على الحكم لكون انهاء للترتيب والباعث متقدماً في التعقل متأخراً في الوجود فجوزت ملاحظة الامرين دخول انهاء على كل منهما غفلة منه عن كون الكلام في مطلق العلة اعم من الثابتة والفاعلية والذي يجب تأخره وجوداً إنما هو في الثابتة اما الفاعلية فان تقدمها واجب مطلقاً فدخول الفاء على الحكم فيها لتأخره كما في السارق والسارقة فاقطعوا فهي لا تدخل مطلقاً الا على متأخر الوجود اه جلال (٤) المر العلة كما في شرح الفصول حيث ذكر العلة وفي السعد الحكمة وهي بمعنى العلة ايضاً اه عن خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد رحمه الله (٥) قد مر ان ما دخله الفاء قسم الظاهر تفهم من ثم ولعل الظهور اعم مما دخله الفاء اه حبشي (٦) كانه اراد بالمضمّر المحذوف ، وقد بين الجامي الفرق بين المقدر

ان كما في ان بالفتح (قوله) وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الاول ، وقد استوفى الكلام في ذلك في المطول (قوله) وبعض الاصوليين ، اختاره المهدي عليه السلام وصاحب الفصول ورواه عن ابي الحسين والآمدني (قوله) جعل الايمان وكذا في شرح المختصر أي هذا المسلك وهو التنبيه والاياء فاكتمى بذكر الايمان وعبارة القسطاس التنبيه والاياء (قوله) وهو ، أي الوصف (قوله) لفصاحته الخ ، أي بلاغة فيكون قوله والاياء كالتفسير فيناسب معنى البلاغة وموقع كلامه عليه السلام ان يكون جواباً فيفيد التعليل (قوله) ولتنزه كلامه عما لا فائدة فيه ، مقتضى هذا انه لو لم يكن للتعليل لم يقد اصلاً ومقتضى ما يأتي ﴿ ٥٥٣ ﴾ من انه لم يكن للتعليل بأن يكون

للتعليل بل لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومتروقه ودلالة الجواب على العلية (١) إجماع وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الاول حيث قال انها في هذه المواقع تغني غناء الفاء (غير الصريح) من النص (يسمى (٢) تنبيهاً) على العلة (وايماء) اليها وبعض الاصوليين جعل الايمان مسلكاً مستقلاً نظراً الى ان دلالة ليست بحسب الوضع (وهو الاقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل (٣) لكن بعيداً) يعني ان التنبيه والاياء هو ان يقرن حكم بوصف لو لم يكن هو ونظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيداً وقوعه من الشارع لفصاحته واثباته بالالفاظ في مواقعها (٤) ولتنزه كلامه عما لا فائدة فيه (فته خبر المواقع في نهار رمضان) وهو أعراي قال لرسول ﷺ واقمت أهلي في نهار رمضان فقال إعتق رقبة أخرجه الستة واللفظ لابن ماجه وهذا مثال كون الوصف بنفسه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة للاعتاق لان ايراد الامر به في معرض الجواب بجعله في معنى واقعت فكفر وان كان دونه في الظهور لتقدير الفاء والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة ولذلك كان احتمال ان يكون ابتداء كلام او زجراً للسائل عن سؤاله كقول السيد لعبده وقد سأله عن شيء اشتغل بشأنك بعيداً جداً (فان حذف بعض الاوصاف) (٥)

والمحذوف في حد الكلمة فجعل المحذوف ما يتلفظ به في بعض الاحوال نحو الهلال والله والمقدر ما لا يتلفظ به في حال نحو المستكن في قم واللام لا يتلفظ بها مع المكسورة ويجوز التلظظ بها مع المفتوحة مثل قوله لانك خير الناس في كل موضع اه عن خط السيد العلامة عبد القادر ابن احمد ، فمقتضى القول عن الجامي أن اللام مع المكسورة مقدراً لمحذوف (١) اهـ يريد ان في الآية استئناف اوجب حذف العاطف كان سائلاً فقال لم لا تبرئ نفسك وانت نبي معصوم فقال ان النفس فهذا الجواب حكم حكم الجواب في خبر المواقع اهـ (٢) ويسمى تنبيه النص وایاء النص ای ان النص نبه او ما إليها ولم يصرح بها اهـ جلال (٣) أي لاجل كونه علة لآخر المقترب به والصواب حذف اللام من قوله للتعليل لانها تدل على أن أحد هاذكر للتعليل وليس كذلك فان العلة في مثال الاعراي هو قوله واقعت ولم يذكر للتعليل كما لا يخفى اهـ جلال (٤) في مواضعها اهـ نسخة (٥) لان الاوصاف في

بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم الخ ما في شرح المختصر نفذه منه (قوله) ولذلك كان احتمال الخ ، أي لزوم اخلاء السؤال عن الجواب المستبعد في كلامه صلى الله عليه وآله وسلم كان احتمال ان يكون ابتداء كلام كالوفاء العبد لسيده طلعت الشمس فبقول السيد اسقنى ماء (قوله) فان حذف بعض الاوصاف ، هذه نسخة وهي كما في شرح المختصر وقد يوجد في بعض

اولى لان الظاهر ان الملاحظة هي المجوزة للدخول ويظهر من قوله اولي ان الكلام الشارح رحمه الله وجه صحة وهو كذلك فانه اذا كان جوز من الجمول كانت الملاحظة ثانياً وما عطف عليه كالتفسير لكن لما كان فيه ما عرفت من عدم ثبوت عطف التفسير في غير كلام المؤلفين من البلغاء كان مرجوحاً بالنسبة الى الاول اهـ محمد بن زيد رحمه الله (قوله) وعبارة القسطاس التنبيه والاياء ، ﴿ ٧٠ ج ٢ ﴾

النسخ فإن حذف فتقحيح مناط ولعله نائب حذف بصيغة المجهول ويعود إلى المصدر بالتأويل أي أوقع الحذف أو لعله بصيغة المعلوم والضمير عائد إلى القياس لذهلة السياق عليه (قوله) ولا يخرج بهذا الخ أي يحذف كونه وقاعاً وينظر في فاعل يخرج ولعله ضمير عائد إلى خبر المواقع وقوله الحديث من وضع الظاهر موضع المضمرة إذاً الظاهر أن يقال ولا يخرج بهذا عن كونه مثلاً وما ذكره المؤلف عليه السلام دفع لما يقال إذ النفي الواقع كما ذكرتم مع أنه الوصف المقترن به الحكم لم يكن الحديث مثلاً لما نحن فيه وخرج عن المبحث فاجاب بأن المراد بكون الوصف للتعليل فهم التعليل منه فيصدق على كونه نفسه للتعليل وعلى كونه غيره للتعليل كإفساد ولذا كانت الأولى أعم من الثانية كما ذكره ﴿ ٥٥٤ ﴾ المؤلف عليه السلام لكن يرد أن قولهم لو لم يكن للتعليل ظاهر في

في مثله وعمل بالباقي (فتقحيح (١) المناط) أي تنقيح مناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض الأوصاف والتعليل بالباقي كحذف كونه أعرابياً فإن أصناف الناس في حكم الشرع سواء، وكون محل اهلافاً الزناً أجدر به وكونه وقاعاً إذ لا مدخل لخصوصيته بقي كونه أفساداً للصوم ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثلاً لكون الوصف المذكور للتعليل لأن المراد (٢) فهم العملية منه لا فهم علية والاول أعم من الثاني، ولما انجز الكلام إلى ذكر المناط وهو العلة توجبت الإشارة إلى أنواع النظر والاجتهاد فيه فنقول لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر أما في تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه أما الأول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في أحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص (٣) أو بالإجماع (٤) أو بالاستنباط نحو أن يعرف أن الشدة المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون النظر في كون النبيذ ذا شدة مطربة المظنون والاجتهاد وتحقيق (٥) المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة فيه معلومة بالنص أو الإجماع وإنما الخلاف فيما إذا كان مدرك معرفتها الاستنباط وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد

أن المراد كون الوصف نفسه صلة اللهم إلا أن يكون التقدير لو لم يكن مفيداً للتعليل فيشمل الأمرين (قوله) في أحاد الصور، أي صور الفروع المتنازع فيها بين المحققين هل هي موجودة فيها أم لا كالنبيذ ونحوه مثلاً (قوله) بعد معرفتها في نفسها، أي بعد معرفة أن علة الأصل وصف معين (قوله) نحو أن يعرف، هذا مثال لمعرفة بالاستنباط (قوله) أن الشدة المطربة، هكذا في شرح المختصر في بحث شروط التمسك وقيل لا ظهر أن يقال أن الاسكار مناط الخ وقد سبق نظير هذه العبارة (قوله) المظنون بالاجتهاد، المظنون صفة كون النبيذ ذا شدة وقوله تحقيق المناط خبر فيكون الخ ولعل المراد بالنظر يعني من المستدل والمعارض وقوله المظنون بالاجتهاد يعني عند المستدل لئلا يرد أن المظنون بالاجتهاد إذا كان حاصلًا عند المستدل والمعارض لم يحتاج إلى النظر ولو تعلق قوله بالاجتهاد بقوله بالنظر صح كون النظر والاجتهاد

المثال المذكور كونه أعرابياً وكون محل اهلاً أي زوجة وكونه وقاعاً وفي كونه أفساداً (١) فتقحيح للعلة أي تخليصها عما يشوبها من غير ما يسمى تنقيح المناط المختصر وشرح الجلال عليه (٢) قوله لو لم يكن للتعليل لو لم يفهم منه التعليل فيكون معنى، قولنا لو لم يكن للتعليل لو لم يكن مفيداً للتعليل (٣) كما في جهة القبلة فإنها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بقوله تعالى « وجبت ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وكون هذه الجهة جهة القبلة مظنون اه شرح تحرير (٤) كالعدالة فإنها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالإجماع وأما عدالة شخص معين فظنونة تعرف بالاجتهاد اه تحرير (٥) على ثبوت الواو ينبغي أن يحمل على العطف التفسيرى على الاجتهاد والمظنون خبراً لكون، وفي بعض النسخ حذفها فيكون الخبر تحقيق المناط

منها والمظنون عند المستدل ولم يتعرض في شرح الجمع لما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) ولا يعرف خلاف، يعني بين منبئ القياس (قوله) الاحتجاج به، أي بالقياس الثالثة علة بتحقيق المناط فيرجع الضمير إلى ما يفهم من السياق وقوله فيه أي في هذا القياس المذكور وأما إرجاع الضمير إلى تحقيق المناط فلا يخفى ما فيه وقوله معلومة أي في أصله (قوله) وأما تنقيح المناط، أي تأخير الوصف الذي ناط الشارع الحكم به فالعلة في تنقيح المناط لم يستخرجها القياس لكونها مذكورة في النص بل إنما تقيح النص بأن أخذ منه ما

فعلى هذا لا يكون قسماً من النص بل قسماً مستقلاً فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) أي في هذا القياس، الظاهر إعادة الضمير إلى حكم الأصل فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) لم يستخرجها القياس، وفي نسخ القائل اه

يصلح للعلية وترك ما لا يصلح بخلاف تخريج المناط فان المجتهد كأنه اخرج العلة من خفاء فلذا يسمى تخريج المناط (قوله) في تعيين مادل النص ، أي في تعيين شيء دل النص على كونه علة على جهة الاجمال ولذا قال من غير تعيين مثلاً قد دل النص على كونه الافساد علة من غير تعيين لاحتمال ان يكون العلة خصوصية الوقاع لكن النظر والاجتهاد قد عينا كونه افساداً والمراد بالنص هنا الظاهر لأنه في مقابلة الاستنباط ولذا قال المؤلف عليه السلام فيما يأتي بان يدل ظاهر (قوله) اما لخصوصية ذلك الوصف ، علة لتنجيح المناط لالتعيين مادل النص أي نقح المناط لاشتغاله على خصوصية لا تصلح للعلية وقوله فيما يأتي واما لذات ، اي وأما لاشتغاله على ذات لا مدخل لها في العلية فهو علة لتنجيح المناط أيضاً (قوله) ما فيه ، أي ما في ذلك الوصف أي المعنى الذي فيه من العموم وهو الافساد لشموله الاكل وسائر المفطرات ، والحاصل ان الوقاع فيه معنيان كونه افساداً وكونه وقاعاً والاول هو المعنى العام والثاني هو المعنى الخاص فألني المعنى الخاص وانما قال المؤلف عليه السلام أما لخصوصية ذلك الوصف وأما لذات الوصف اشارة الى انه اما ان يبنى على مذهب الحنفية ومالك بألغاء الخصوصية فتجب الكفارة بالاكل والشرب ونحوها واما أن يبنى على مذهب غيرها من الغناء الذات ككونه اعرابياً مثلاً والمراد بذات الوصف جميع الوصف ككونه اعرابياً مثلاً لكن يكون المراد الغناء ذات الاوصاف التي هي غير الوقاع واما هو فلا يوضح الغناء ذاته كما لا يخفى هذا مظهر في تفسير ذات الوصف وعبارة شرح الجمع واضحة فانه لم يعبر عن الثاني بذات الوصف بل قال تنقيح المناط قسماً ان يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف ٥٥٥ خصوص ذلك الوصف عن الاعتبار

بالاجتهاد ويناط بالاعم كما حذف المالكية والحنفية خصوص الجماع وعلقوا الكفارة بوصف عام وهو مطاق الافطار ثم قال الثاني أن يدل لفظ ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار أما لأنه طردى أول ثبوت الحكم بدونه ويتساقط بالباقي كتمعين جماع المكاف لا اعتبار الكفارة من الاوصاف المذكورة في حديث الوقاع من كونه اعرابياً وكون الموطوءة زوجة وغير ذلك من الاوصاف الطردية ،

في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين اما لخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد ان ذلك الوصف لا يصلح للعلية فتمين ان يكون المناط ما فيه من العموم (١) وهو افساد الصوم وأما لذات الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع أوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار أما لأنه طردى واما لثبوت الحكم من دونه ويناط بالباقي وكل ذلك بالاجتهاد والرأي بما يساعد عليه من الادلة وهذا النوع دون الاول وان اقرب به أكثر منكري القياس او منكروه في نوع كابي حنيفة فانه ينكر القياس في الكفارة ويستعمل تنقيح المناط فيها لأنه يسميه استدلالاً (٢) ويفرق بينه وبين القياس فيخصص القياس بما يكون والمظنون صفة كون النبيذ ذاشدة اه وكشط الواو سيلان في نسخه اه (٢) عبارة شرح المختصر ويناط بوصف عام وهو مطلق الافساد اه والله اعلم (٣) وفي نسخة استدلالاً اه

فائدة فرق في حواشي الفصول بين تنقيح المناط وبين طريقة السبر والتقسيم المعماة بتعيين المناط بأن العلة في تنقيح المناط يمكن أن تكون مجموع الاشياء بخلاف تعيين المناط فان العلة أحد الاشياء على البذل ولذا عرفت في الفصول بقوله تعيين المناط تعليل الحكم بوصفين فصاعداً على البذل ثم يعين أحدهما بالاجتهاد كعلة الربا هل السكيل او العلم او القوت او المالية (قوله) وكل ذلك ، أي حذف بعضه لكذا وبعضه لكذا وإبقاء بعضه (قوله) بما يساعد عليه ، أي على ما ذكر من الادلة والباء متعلقة بالاجتهاد يعني أن بعض الادلة يساعد بعضاً ويدل عليه وبعض الادلة يساعد بعضاً آخر بقوله) وهذا النوع ، وهو تنقيح المناط دون النوع الاول ، أما مادل بالنص والاجماع فيه على تعيين علة الاصل فرجحانه ظاهر ولهذا لم يعرف فيه خلاف فان التنقيح لم يدل النص والاجماع على تعيين علة أصله وانما تعينت بالاجتهاد وأما ما كان مدرك معرفة علة أصله هو الاستنباط فينظر في وجه ترجيحه ولعل وجه ما ذكر في شرح الجمع من أنه يشترط اتفاق الخصمين على العلة في تحقيق المناط وانما النزاع بينهما في الصور المعينة بخلاف التنقيح (قوله) وان اقرب به ، أي بهذا النوع أكثر منكري القياس وانما أقروا به لأنهم بنوا على أن النص على التعليل نص على التعميم ذكره في شرح الجمع (قوله) ويستعمل تنقيح المناط فيها ، أي في الكفارة فيقول مثلاً قد دل النص على وجوب الكفارة

(قوله) فيما يأتي واما لذات ، عبارة المؤلف واما لذات الوصف اه (قوله) أي على ما ذكر من الادلة ، الظاهر عود الضمير الى كل ذلك واما قوله من الادلة في عبارة المؤلف فهي بيان ما يساعد عليه فلا تخلو عبارة الحمضي من قلق اه ح قال اه شيخنا دامت اذنته

اللاحق بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الظن والاستدلال بما يكون اللاحق فيه بالغاء الفارق الذي يفيد القطع وأجراه مجرى النص في نسخه والنسخ به والزيادة به على النص ولم يجوز نسخه بخبر الواحد، وأما تخرج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته وذلك كلاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ماساواها في ذلك وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والامامية وطائفة من معتزلة بغداد، قال الغزالي رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين الفرع والاصل بالغاء الفارق وتخرجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرنا يرجع اليه، واعلم انه لا تنافي في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد يجتمعان كما في قوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر ايتقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا إذن رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس لاجل التعليل لانتفتت الفائدة من ذكره اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع في هذا المثال الايماء للاقتران والنص لاذن والظاهر للفاء اذ لو لم يبق الا واحدا منها لافاد التعليل (وخبر الخثعمية) روى الستة انه عليه السلام لاسأله الخثعمية ان أبي ادر كته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه ان حججت عنه فقال رأيت لو كان على أيديك دين فقضيت (١) اكان ينفعه قالت نعم (٢) وهذا مثال النظير لانها سألت عن حجها عن أبيها (٣) فذكر عليه السلام نظيره وهو قضاؤها دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع فكان علة له والا لزم ان يكون ذكره عبثا ففهم منه ان نظيره في المسؤول عنه علة لمثل ذلك الحكم (و) هذا (يسمى) (٤) عند الاصوليين (تنبيها على أصل القياس) لمنافيه من ذكر

على المفطر بالجماع ولا فرق بين النكاح وغيره من الاكل والشرب بالافتقار الا كون النكاح إيلاج فرج في فرج والا كل إزدراذاً وابتلاعاً لغير المايح والشرب ابتلاعاً للمايح وهذا الفارق ملنى في الشرع فيجب حذفه وحينئذ يتناول النص كلا الأمرين ولهذا أجراه ابو حنيفة مجرى النص كما سيأتي (قوله) كون الشدة المطربة، أي الاسكار (قوله) دون النوعين الاولين، اذ لم ينص في تخرج المناط على علة الاصل ولم ينبه عليها (قوله) قال الغزالي رحمه الله تعالى، فنقيح المناط هو الجمع بالغاء الفارق وقوله حاصل ما ذكرناه يرجع اليه، في رجوعه اليه خفاء فان المؤلف قال فيما تقدم فتعين أن يكون المناط مافيه من العموم، وقال فيناط بالباقي فيردان مقتضى كلام المؤلف كون اللاحق بجامع ومقتضى كلام الغزالي ان اللاحق بالغاء الفارق لا بالجامع (قوله) اذ لو لم يبق الا واحد منها لافاد التعليل، في كون هذا علة للسابق خفاء وفي شرح المختصر، وكونه مفهوماً من الفاء واذن لا ينافي الايماء اذ لو قدرنا انتفاءهما لبقى فهم التعليل

(١) حكى لي بعض مشايخي أن سماع الحديث فقضيت به باثبات الباء على خلاف القياس فيبحث عن صحة ذلك اه برطي، الحاق الباء بعد تاء اللؤث مع الهاء لغة حكاهما أبو علي ذكر معناه الرضي في بحث الضمار في شرح قوله فلرفع المتصل، ولفظ الرضي، قال أبو علي وقد تلحق الباء تاء اللؤث مع الهاء قال رميته فاقصدت وما أخطأت الرمية اه قال في حاشية هناك على قوله وما أخطأت الخ، هكذا ضبط في نسخ، وفي نسخة السيد ابراهيم باسناد الفعل الى الرمية وتخفيفها اه (٢) قال عليه الصلاة والسلام حق الله احق بأن يقضى سألته الخثعمية عن دين الله فذكر نظيره وهو دين آدمي فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه أن النظير في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع اه عضد (٣) يريد عن قضاء حجها عن أبيها هل ينفعه بمعنى هل يسقط وجوبه فقضاء حجها وصف والنفع بالمعنى المذكور حكم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (٤) قال في المختصر وشرحه للعلامة الجلال مالفظة، وهذا الجواب من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيه تنبيه على

الاصل الذي هو دين الادي على الميت والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضاء فرض الميت فقد جمع فيه ﷺ اركان القياس كلها (١) ونحوه ما في الصحيحين جاءت امرأة الى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله ان اُمي ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها فقال أرايت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها قالت نعم قال فصومي عن أمك وقدمثل للنظير بحديث عمر سأل عن قبة الصائم فقال ﷺ أرايت لو تغمضت من الماء وانت صائم أفطرت قال لا قال فيه رواه ابو داود والنسائي (٢) ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت في المسؤل عنه مثله، واعترض الآمدي على التمثيل به بأنه ليس مما نحن فيه (٣) لانه لا يصلح ان يكون علة لعدم الافساد الا ما يكون مانعاً منه وكونه مقدمة للمفسد لم تقض اليه لا يصلح لذلك غاية عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم التساد بل هو نقض لما توهمه عمر (٤) من ان مقدمة المفسد مفسد وفيه بحث لان في قوله عليه الصلاة

(قوله) فقد جمع صلى الله عليه وآله وسلم اركان القياس وفي ذلك دليل حجية القياس ولذا قال في شرح المختصر وفيه تنبيه على اصل القياس وعلى علة الحكم فيه وعلى صحة الحاق الفرع بها أي بالعلة (قوله) ذكر حكم المضمضة الخ، توضيح ذلك انه نبه على ان عدم ترتب المقصود وهو الشرب على المقدمة علة لعدم اعطائها حكم المقصود وقد ذكر حكم المضمضة وهو عدم الافساد ونبه على علته وهو عدم ترتب المقصود اعني الشرب عليها ليعلم ايضاً ان القبة اية لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها (قوله) ليس مما نحن فيه، أي ليس ذلك تعليلاً لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للمفسد لم تقض اليه لانه لا يصلح الخ (قوله) وفيه بحث، أي فيها

أركان القياس الاصل والفرع والعلة ودلالة المكلفين على العمل به وفي ما قالوه نظر لان الكلام في علة القياس التمثيلي وهذا من الافتراضي والوسط في الافتراضي وان كان علة للتصديق بالنتيجة فهم شرطوا فيه أن يندرج الاصغر في مفهوم الاوسط ويندرج الاوسط في مفهوم الاكبر فالحكم على الاصغر بمجهول الكبرى انما يصح بعد تسليم كليتها ليتحقق الاندراج ولا يتم في التمثيل لانه اذا قيل النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فان سالت كلية الكبرى لم يكن ثبوت الحرمة للنبيذ بالقياس على الخمر بل بالعموم وان منعت لم يتم الافتراضي لان شرطه تسليم كلية الكبرى فاذا ليس مثال التعميمية بقياس تمثيلي وانما هو افتراضي لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الصغرى لان كون الحج ثابتاً في الذمة يستلزم كونه ديناً فالج دين قضية معقولة وكل دين يقضى بقضاء الولد مسلاة، فالج يقضى بقاء الولد لان لا بالتمثيلي بل بالعموم، وقد عرفت أنهم اشتطوا في القياس التمثيلي ان لا يكون الفرع ثابتاً بالعموم وكثيراً ما يلتبس القياسان على الفحول كما توهجوا أن قول أمير المؤمنين عليه السلام اذا سكر هذى واذا هذى افتري قياس منه للمظة على المثنة تمثيلي وانما هو افتراضي لان المظة لم تشارك المثنة في السببية بالقياس وانما شاركتها باستقراء ربط الشرع لحكم المثنة بالمظة وان كان استقراء ناقضاً فالمظة سبب للحكم بالنص لا بالقياس وسيأتي تحقيقه اه والله اعلم (١) عبارة مختصر المنتهى، وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة وقريب منه عبارة العبد فناسب ذكرها لثلاثة من اركان القياس، وأما قول المؤلف عليه السلام فقد ذكر اركان القياس كلها فكان عليه ان يزيد ذكر الحكم اه عن خط السيد عبد القادر رحمه الله، وقد زاد لفظ اركان الجلال في شرحه على المختصر كما رأيت في الحاشية الاولى اه (٢) وضعفه احمد، وقال النسائي أنه منكر اه سبكي (٣) أي التنبيه على اصل القياس اه (٤) قال في شرح العلامة الجلال على المختصر ما لفظه، يعني أن عمر قاس المظة على المثنة في كونها علة للافساد فنقض النبي صلى الله عليه وآله وسلم العلة بوجود المظة التي حكم عمر بعلمتها في المضمضة مع عدم الحكم وهو الافساد (لا) أن ذلك (تعليلاً لمنع الافساد) التي حكم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم

والسلام (١) تنبيهاً على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود منها وهو يصلح للعلية (٢) لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومي اليه (ومنه) أي من الأيمان وهو مرتبة من مراتبه (الفرق بين حكيمين بوصفين إما بصفة) أي بصفة الصفة مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفار من سهمان (٣) أو ذكر أحدهما فقط نحو القاتل لا يرث (٤) (أو) بصيغة (استثناء) نحو «فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون» (٥) (أو) بصيغة (غاية) نحو «ولا تقربوهن حتى يطهرن» (٦) (أو) بصيغة (شرط) نحو إذا اختلفت هذه الاجناس فيبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد (أو) بصيغة (غيرها) كالاستدراك نحو «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان» (٧) ووجه استفادة العلة من ذلك كله ان التفرقة لا بد لها من فائدة والا صل عدم غير المدعى وهو افادة غنية ذلك الوصف ، واعلم ان فهم العلية لا يستلزم القياس كما في آية السرقة عند من لا يلحق النباش أو يقول بأنه يسمى سارقاً (٧) وآية الزنا وحديثه عند من لا يلحق اللائط ولا كون العلة متعدياً للاتفاق على جواز كون النصوص ولو بالإيمان قاصرة (ومنه) أي من الأيمان وهو مرتبة أخرى (ذكر)

وعلى آله وسلم (اذ ليس فيه) أي في ذكر المضمضة (ما يتخيل كونه مانعاً من الافساد) الذي حكم النبي بعدمه وهذا بناء من المصنف على ما اختاره في ما سبق من صحة تعليل النبي بوجود مانع النبي وان لم يذكر المقضي للافساد (اذ غايته) أي غاية ذكر المضمضة بيان المقدمة (لا نفسد) لا أنها تؤثر في الحكم الذي هو عدم الافساد وقد عرفت أن حقيقة العلة هي مآثر في وجود الحكم فلا يكون ذكر المضمضة حينئذ لتعليل الحكم بعدم الافساد وهذا بخلاف قضاء الدين في خبر الخنعية فانه مؤثر في النفع فيكون ذكره لتعليل النفع وعرفنا أن ذلك من القياس الاقتراضي فكان عمر قال القبلة مقدمة مفسد وكل مقدمة مفسد مثله فنع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كلية الكبرى واسند المنع ببيان أن بعض المقدمات كالضمضة ليس مثل ما هو مقدمة له وان صح ذلك في بعض المقدمات فان مقدمة الزنا مثله في التحريم ولهذا أي (بحسب) يثبت بالحدس أن مقدمة التكليف مثله فان مقدمة الواجب واجبة ومقدمة الحرام محرمة دون مقدمة السبب فلا يكون سبباً مثله اه المراد نقله (١) أرايت لو تخلصت اه (٢) ان لم يكن مناسباً لعدم الخ اه سبكي (٣) ذكر حكيمين أحدهما للراجل والاخر للفارس وفرق بينهما بالفروسية وعدمها اه جلال والله اعلم (٤) فان الحكيمين توريث غير القاتل وعدم توريث القاتل ولم يذكر توريث غير القاتل ولا يتوهم أن توريث غير القاتل مفهوم وكلامنا في الفرق بين الحكيمين المنطوقين لانا نقول توريث غير القاتل منطوق بآية الموارث ولا كذلك المفهوم فان القرض أن لا دليل عليه الا المفهوم (٥) فانه فرق بين وجوب نصف الفريضة وعدم وجوبه بصفة العفو المذكورة بالاستثناء وقد عرفت أن التخصصات كلها راجعة الى الصفة اه جلال (٦) ذكر حكم الطاهرات بقوله «فأتوا حرثكم» وحكم الحائضات بقوله ولا تقربوهن وفرق بين الحكيمين بوصف الغاية وهو الطهارة اه جلال والله اعلم (٧) يدل على أن التعقيد علة المؤاخذة اه سبكي (٨) أي بأن يكون ممن يثبت القياس في اللغة فلا يحتاج الى القياس هنا في إثبات الحكم اذ

ذكره الآمدي (قوله) لعدم اشتراط المناسبة في الوصف المومي اليه ، هذا ليس على إطلاقه لما سيأتى من اختيار المؤلف عليه السلام للتفصيل وهو اشتراط المناسبة في التعميم الأخير فقط وهو لا يقضى القاضي وهو غضبان وكأنه اراد بعدم اشتراط المناسبة فيما نحن فيه اعني حديث عمر في لافي التعميم الأخير وهذا التأويل بناء على ان المراد فهم المناسبة وظهورها كما سيأتى وأما اذا كان المراد اشتراط نفس المناسبة في الواقع فلا بد منها في كل علل الأيمان كما سيأتى ان شاء الله تعالى (قوله) أو يقول بانه يسمى سارقاً ، فيثبت الحكم فيها من غير قياس (قوله) وحديثه ، أي حديث الزنا الموجب للرجم

وصف (مناسب مع الحكم) (١) نحو لا يقضي القاضي وهو عضبان ذبه على عليه الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر لعدم جواز القضاء ونحو اكرم العلماء واهن الجبال (٢) وذلك لانه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما (٣) (و) اما اذا لم يقع الا (ذكر واحد) منهما فاختلف فيه على احوال ثلاثة (قيل ايماء) مطلقاً سواء كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبطاً نحو «واحل الله البيع» فان حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة (٤) او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه اكثر العلل (٥) المستنبطة نحو حرمت الخمر (٦) (لانه) يعني الايماء في هذه المرتبة (الاقتران) بين الوصف والحكم (معنى) وهو يتم بذكر احدهما وتقدير الآخر (و) قيل (لا ايماء) في شيء منهما (لانه الاقتران ذكرًا) وهو منتف (و) قيل هو (ايماء في) ذكر (الوصف) دون الحكم لافي ذكر الحكم دون الوصف (لان ذكر الزوم) وهو العلة لكونها تستلزم حكماً ويستتبعه

(قوله) لشغله للقلب وتشويشه للنظر، فيجوز ان يخرج منه الغضب اليسير ويلحق به افراط الجوع والعطش ونحو ذلك مما يشوش واما اذا كان العلة عين الغضب لم يخرج منه شيء ذكره في حواشي الفصول (قوله) لعدم جواز، متمثل بقوله عليه الغضب (قوله) او الحكم، أي او كان المذكور هو الحكم الخ (قوله) لانه، أي الايماء والاقتران ذكرًا اذ به يتحقق الاقتران

حكمه حينئذ داخل في عموم قوله تعالى «والسارق والسارقة» الآية لان من أثبت القياس في الامة لم يحتج اليه في الاحكام اه والله اعلم (١) فان قلت قد سبق أن غير الصريح وهو الايماء واخواه ما افاده اللفظ من احوال مذكور وكانت الحال غير مذكورة وهنا قد ذكر الحكم وحاله وهو الوصف، قلنا حاله عليه الوصف ولم تذكر صريحاً كقولك لاجل كذا ولا ظاهراً به نحو لام اتمتعيل اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) فانه يسبق الى الفهم أن العلم علة للاكرام والجهل علة للالهانة اه منتخبة (٣) في شرح ابن جفاف أما لو ذكر أحدهما فقط والآخر مقدر فذكر الوصف وحده كقوله «وأحل الله البيع» فالوصف المذكور حل البيع والحكم المقدر صحة البيع وذكر الحكم وحده ونحو حرمت الخمر والحكم المذكور تحريم الخمر والوصف المقدر هو الاسكار فهل يكون ذلك ايماء، فيه ثلاثة مذاهب قيل هو ايماء لان الاقتران الذي يحصل به الايماء هو الاقتران معنى وهو حاصل سواء كانا مذكورين معاً أو أحدهما مذكور والآخر مقدر وقيل لا ايماء لان الاقتران الحاصل به الايماء هو الاقتران ذكرًا ولم يكونا مذكورين معاً فلا اقتران فلا ايماء وقيل ايماء في ذكر الوصف وحده لانه ملزوم للحكم وذكر الزوم كذكر لازمه فكان ذكره في قوة ذكرها معاً فيحصل الاقتران ذكرًا فيكون ايماء بخلاف ما لو ذكر الحكم وحده لانه لازم للوصف وذكر لازم ليس ذكرًا للملزم لانه أهم ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص اه منه (*) وعبارة التنيساب يرى فهذا ما وقع الاتفاق عليه من اقسام الايماء لان كلا من الحكم والوصف المقترن به مذكور صريح اه (٤) فان قيل الصحة حكم عقلي، قلنا لا يضر ذلك لانه قد تقدم ان القياس العقلي مالم يكن للشرع مدخل في شيء من اركانه فهذا قياس شرعي وقد يتكف بان اللام في الصحة عوض عن المضاف اليه أي صحة البيع ويكون من اضافة الصفة الى الموصوف أي البيع الصحيح والبيع الصحيح حكم وضعي لانه سبب للملك او يكون مثلاً على رأى من يجعل الصحة حكماً شرعياً ولا يضر كون المؤلف اختار خلافة لان المراد بالمثال تصوير المسألة لا تصحيح المثال اه عن خط السيد عبد القادر بن احمد (٥) انما قيد بالاكثر لان الاستنبطة قد توجد في غيره اه منتخبة (٦) فان الحكم وهو التحريم صريح والوصف وهو الشدة المطربة مستنبطة منه اه رفواً

(قوله) كذا كذا لازم ، وهو صحة البيع فيكون كالمذكور فيتحقق الاقتران (قوله) فلا بد فيه من كون المدلول حكماً او حالاً المذكور ، فاللازم المذكور بد كملزومه بخلاف العكس لكن يقال المدلول عليه في الايمان هو العلية وهي حال المذكور وهو الحكم سواء ذكر الملزوم وهو الوصف وذكر اللازم وهو الحكم اما مع ذكر الملزوم فلما عرفت من ان اللازم المذكور بد كملزومه وامام مع ذكر اللازم وهو الحكم فاذا كان المذكوراً صريحاً فالمدلول عليه وهو العلية حال المذكور وهو الحكم المعلن اذ قد سبق للمؤلف عليه السلام في مقهومات الخطاب ان العلية في الايمان حال غير المذكور هو المعلن فتأمل (قوله) على تفسير الايمان ، بأنه أما الاقتران معنى او الاقتران ذكر أو الاقتران معنى بشرط ذكر الوصف دون الحكم لا العكس ﴿ ٥٦٠ ﴾ (قوله) وامامته : أي الخلاف المبني على تفسير الايمان في الخلاف في تقديمه عند

(كذا كذا لازم) (١) فيتحقق الاقتران (٢) وذكر اللازم بخلاف ذلك لان آياته لا يستلزم اثبات ملزومه (٣) فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران وهذا القول ارجحها لان الايمان كما عرفت من أقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكماً او حالاً للمذكور وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايمان (و) اما (عمرته) فهي (الخلاف في تقديمه) (٤) عند التعارض (على) القياس (المستنبط) (٥) ومما يحسن بيبانه الخلاف في اشتراط مناسبة الوصف للمسمى اليه لصحة العلية فقيل يشترط (٦) مطلقاً وقيل لا (٧) والمختار اشتراطه (٨) في القسم الاخير الذي يفهم للمناسبة لافي الباقي والمراد شرط فهم المناسبة اذ نفسها لا بد منها في كل علة باعثة (٩) وان خفيت (ومنها) أي من طرق العلة (السبر) (١٠) والتقسيم) وهو المسلك الثالث

(١) والحل يستلزم الصحة وورداً يقال الصحة موافقة الامر والحل اعم منها لوجوده في المباح والاعم لا يستلزم الاخص انما الامر بالعكس اهـ جلال والله اعلم (٢) والحل يستلزم الصحة التي هي الحكم فكأن الحكم المذكور والوصف أيضاً مذكور ، فكلاماً مذكور بخلاف العكس مثلاً لا تبصروا البر بالبر فان حرمة الربا لا يلزمه التعليل بالوزن مثلاً ، واننا قلنا ان الوصف وهو الحكم يستلزم الحكم الذي هو الصحة لانه لو لم يكن صحيحاً لم يكن مشرعاً وكان عبثاً ومنصب الشرع يحل عن شرع مثله اهـ رفواً (٣) لجواز كونه اللازم اعم من الملزوم اهـ منتخب (٤) أي الايمان وقوله على القياس المستنبط وعبارة التنبط (٥) الظاهر من هذه الثمرة مخالفة كون الخلاف لفظياً اهـ عن خط العلامة عبدالقادر (٦) لأن الغالب من تصرفات الشارع ان يوافق تصرفات العقلاء اهـ رفواً والله اعلم (٧) لا يشترط مطلقاً واليه ذهب الغزالي اهـ رفواً لأن التعليل يفهم دون المناسبة اهـ منتخب (٨) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري ، وثالثها المختار أن نقول ان كان التعليل يفهم من المناسبة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان اشترطت المناسبة لامتناع فهم التعليل فيه بدون المناسبة بالفرض والا فلا كما في سائر اقسام الايمان لأن كل واحد منها مستقل في إفادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة اهـ (٩) لا الامارة المجردة عن المناسبة اهـ منتخب (١٠) في كون

للتعارض فمن قال بأنه ايمان قدمه على القياس المستنبط أي الثابتة حاله بالامتصاص ومن قال بأنه ليس بأيمان لم يقدمه عليه والذي في شرح المختصر هل يكون ايمان يقدم عند التعارض على المستنبط على ايمان انتهى وينظر هل اثبات هذه الثمرة ينافي كون الخلاف لفظياً ام لا (قوله) لصحة العلية ، أي لكون علل الايمان صحيحة (قوله) والمختار اشتراطه ، لعمل تدكير الضمير باعتبار المضاف اليه وهو الوصف أو باعتبار ان معنى مناسبة الوصف كونه مناسباً (قوله) في القسم الاخير ، وهو لا يقضي القاضي وهو غضبان لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض ولهذا قال المؤلف عليه السلام الذي يفهم أي القسم الاخير الذي يفهم العلية لأجل المناسبة أي مناسبة الحكم للحكم (قوله) لافي الباقي ، أي من اقسام علل الايمان لان التعليل يفهم من غير المناسبة وقد وجد (قوله) والمراد شرط فهم المناسبة الخ ، يعني انما

ذكر من التفصيل انما يصح اذا اريد بالمناسبة ظهورها واما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة لافي الامارة المجردة ذكره في شرح المختصر وكلام المؤلف عليه السلام دفع لما يقال كيف لم يشترط المناسبة في سائر الاقسام ، فاجاب بان المراد اشتراط فهم المناسبة

(قوله) فاذا كان مذكوراً صريحاً الخ ، يقال رب حكم لعله له وهو معنى وجود اللازم بدون الملزوم لاحتمال ان الملزوم غير بين اوله ملزوم آخر وقول المؤلف ان العلة في الايمان الخ لا ينافي ، فذلك فيما كان ايماناً وهو تعليل وما نحن فيه اعني ذكر الحكم فقط ليس بأيمان

وظهورها وذلك في القسم الآخر فقط واما نفس المناسبة فلا بد منها في جميع علل الائمة وقد عرفت ما ذكرنا في قول المؤلف عليه السلام لعدم اشتراط المناسبة في الوصف الموصى اليه فانه اطلق هناك عدم الاشتراط ، واعلم ان المؤلف عليه السلام قد اختار في مباحث شروط العلة صحة التحليل بالامارة المجردة ولا مناسبة فيها الا ان يقال هي مجردة عن ظهور المناسبة كما يفهم من قول المؤلف عليه السلام في تفسير هاهناك أي وصفا لا يظهر اشتغاله على حكمة ﴿ ٥٦١ ﴾ وقوله مما لا يطالع على حكمته استقسام

ما ذكره هاهنا او يقال الكلام هنا مقروض في العلة الباعثة وقد اشار الى هذا في الحواشي واما شارح المختصر فقد منع فيما سبق صحة التحليل بالمجردة فكلامه موافق لما بي عليه سابقا (قوله) حصر اوصاف ، يعنى في عدد معين في بادي الرأي فيندفع بهذا ما يقال صلوح الاوصاف للعلة مع ابطال البعض متناف ، ووجه الدفع ان عدم صلوح البعض انما هو بعد النظر والتأمل (قوله) ومعرفة باعياها ، عطفه على الحصر مشعر بانه كالتفسير له ولم يذكره في شرح المختصر (قوله) فالحصر عند التحقيق راجع الى التقسيم الخ ، ان قيل فينبغي ان يقال التقسيم والسبر ليوافق ترتيب اللفظين ترتيب معنيهما ، قلنا اوجب بكلام نسب الى ابن ابي شريف ان مجموع اللفظين علم للسلك فهو مفرد لانظر فيه الى ترتيب انتهى واما الجواب بان الواو لم يأت الجمع فربما يمنع لان المراد التقدم في اللفظ (قوله) كتعيين الكيل ثم ابطال عليه القوت والطعم ، تعيين الكيل نتيجة السبر لا نتيجة التقسيم والسبر ولعل هذا بيان لحاصل المعنى واما تفسير لفظ التقسيم والسبر فبان يقول بحث عن اوصاف البر فاوجدت ما يصلح

(وهو حصر اوصاف الاصل) الموجودة فيه الصالحة للعلة في بادي الرأي ومعرفة باعياها (ثم ابطال بعضها) وهو ما عدا الذي يدعي انه علة (بدليله) أي بدليل الابطال وسيجي بيان طريقه فالحصر عند التحقيق راجع الى التقسيم والسبر (١) الى الابطال كتعيين الكيل ثم ابطال عليه القوت والطعم في قياس الذرة على البر (و) فيه تعميمات ، الاول انه (يكفى) المستدل في بيان الحصر اذا منع ان يقول بعد قوله ببحث (لم أجده) سوى هذه الاوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فلا يتهم بانه لم يبحث او بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لكلامه وذلك (٢) مما يقلب ظن العدم لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث عنه فلا يقال عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (او) يقول (الاصل عدم غيرها) فان ذلك يحصل الظن المقصود (و) الثاني ان المستدل (لا ينقطع ان أبدي) من جهة المعارض (وصف) آخر كان يقال فيما سبق من المثال (٣) وصف آخر وهو كونه خير قوت (فيبطله) المستدل حينئذ

هذا الطريق يفيد ظن العلية نظر ، ولم يعده صاحب التنقيح طريقا ، وكذلك تجميع المناط ، وقال يعنى صاحب التنقيح علماؤنا لم يعتبروها ، وقال على تقدير قبولهما يرجعان الى النص او الاجماع اه ووجه النظر ، انه أما ان يراد بكون الاوصاف صالحة ظن العلية رجوع الطريق الى المناسبة والاخلالة وحينئذ يرجع بين تلك الاوصاف مع التناهي ومع عدمه يصح كرها على الصحيح من جواز تعدد العلل ، وأما ان يراد بكونها صالحة أي ببادي الرأي دون التحقيق ثم يبطلها الا واحدا بحسب التحقيق فيقال قد جعلتم من طرق الابطال عدم ظهور المناسبة فهل ظهرت المناسبة في المستقبى بحسب التحقيق رجوع الى المناسبة ام لم تظهر بل اكتفى بما كان عليه من المناسبة ببادي الرأي فقد فرضنا أن تلك الصلوحية لا تفيد ظن العلية وسبأني في الطرد والعكس زيادة بيان لهذا ، فان قات تجد للمستقبى حصول ظن العلية بعد ابطال سائر الاوصاف وان لم تظهر مناسبة لثلاثي الحكم عن العلة ، قلت فهل توجبون قبل السبر لزوم ظهور تعليل الحكم المعين في الجملة والسبر انما هو لتعيين العلة ان لم توجبوه فقل هذا الحكم مما لا يلزم ظهور علة وإن أوجبتموه فاما في نفس الامر كما هو قول منبتي الحكمة وهو حق قطعاً لكن يلزم منه ظهورها لنا واما ان لم توجبوا ظهورها لنا فهل دليل الادلة الآتية إنما تقتضي لزوم بحسب نفس الامر وسنبين ذلك قريبا اه من نجاح الطالب للعقبى رحمه الله (١) لم لم يقل والابطال الى السبر كما قال الحصر الى التقسيم ولعله لانتقن في العبارة لان الحاصل واحد اه (٣) أي عدم الوجود مع البحث اه (٢) في نسخ بعد هذا ههنا

علة للربوية في بادي الرأي الا الطعم والقوت او الكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل وهو هكذا في شرح المختصر (قوله) مما لو كان ، الاولى كانت أي الاوصاف (قوله) فيما سبق خبر مقدم وقوله وصف آخر مبتدأ مؤخر (قوله) فيبطله المستدل ،

فلا عليه والله اعلم اه حسن يحيى ح (قوله) الاولى كانت ، الضمير عائد الى ما قبل اه ح عن خط شيخه (قوله) وقوله وصف آخر مبتدأ ،

أحصر ، إذ لا يثبت الحصر الذي ادعاه بدون إبطاله (قوله) الا لزم الدلالة

﴿ ٥٦٣ ﴾

أي فيلزمه إبطاله (قوله) الا

عليها ، يعني لا الانقطاع والا كان كل منع قطعاً والاتفاق على خلافه (قوله) علماً مني بعدم صلاحه حيلة ، أي علمت في بادي الرأي بخلاف ما ثبت بطلانه فإنه كان في بادي الرأي صالحاً وإنما تبين بطلانه بعد التأمل (قوله) إنما ادعى الحصر المظنون ، لا المقطوع (قوله) وهذا ليس من نفي العكس ، دفع لما يقال إن بيان نفي العلة بالإنفاء يشبه نفي العلة بنفي العكس أي بأنه انتهى حكمها لأن القوت انتهى عن الملح ولم ينتف الحكم وهو الربوية بل وجد مع أنه قد تقدم أن العكس ليس بشرط فلا يضر انتفاء العكس في نفي العلية لجواز تعدد العلل لكننا قد ابطالنا علية القوت بانتفاء العكس في الملح ، فاجاب المؤلف عليه السلام بأنه لا حاجة فيما نحن فيه الى نفي الاستقلال أي استقلال المحذوف بل يكفي القاييس نفي جزئية المحذوف وإنما لم يحتاج الى نفي استقلال المحذوف لأن استقلال المحذوف لا يضره لجواز تعدد العلل فيتم قياس المستدل بعلمته وسيأتي في بحث المعارضة في الاعتراضات ما يؤيد هذا حيث قال إن إبداء المعارض لوصف مستقل لا ينافي تعليل المستدل لجواز تعدد العلل

ينظر اذ مع وجود هنا في عبارة المؤلف لا حاجة الى ما ذكره المحمدي اذ الخبر هنا والله اعلم اهـ ح قال شيخنا المغربي

والأحصر (١) ولا يتقطع ادعائه من مقدمة وهو لا يقتضي الا لزوم الدلالة عليه او قيل يتقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لأنه اذا ابطله تم حصره وله ان يقول لم ادخله في حصري علماً مني بعدم صلاحه علة وإن يقول إنما ادعى الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالتجهد يظهر له خلاف مظنونه (و) الثالث ان (الابطال) (٢) من المستدل لكون بعضها علة (أما بثبوت الحكم بالمستبقي) دون سائر الاوصاف (في صورة) ما يعلم ان لا أثر لغير المستبقي وهذا الطريق يسمى بالإنفاء نحو ان يقول المستدل القوت باطل لان الملح ربوي وليس بقوت (و) هذا (ليس من نفي العكس) الذي قد مر انه لا يفيد عدم العلية لجواز تعدد العلل وان شبهه من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور وذلك (لعدم الحاجة الى نفي الاستقلال) (٣) حتى يلزم ان يكون هذا من ذلك لان القاييس يكفيه (٤) نفي جزئية المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزءاً من العلة لما كان الوصف المستبقي مستقلاً بالحكم وبه يتم المطلوب

وصف الخ اهـ (١) قال صاحب غاية الوصول والا لزم انقطاعه وإبطال حصره فاذا درجه في الابطال مع ما ابطال لم يعد منقطعاً فيما يقصد من التعليل بالمستبقي اهـ باللفظ والله اعلم (٢) في شرح ابن حنبل ، وأما الثاني وهو ابطال بعض الاوصاف فعلى المستدل أن يطله بأي الوجوه الثلاثة أحدها قوله أما ببيان ثبوت الحكم بالمستبقي وحده في أي صورة يكون فيها المستبقي علة مستقلة فثبت بذلك استقلاله بالعلية في محل التراجع وقد يتوهم أن هذا هو نفي العكس لان حاصله أن المبطل لو كان علة لم يثبت الحكم من دونه وانه لا يفيد نفي العلية عنه لما تقدم من جواز تعدد العلل وليس منه لعدم الحاجة في نفي العكس الى نفي الاستقلال اذ لا يقال فيه لو كان هذا الوصف علة لما استقل الوصف الاخر بالعلية بل مداره لو كان هذا الوصف علة لما ثبت الحكم من دونه ومدار هذا على بيان استقلال الباقي بالعلية اذ بتسليم استقلاله يتم مطلوب المستدل فيكفيه في نفي ما عدا الوصف المستبقي أن الاصل عدم علة أخرى ، فان قيل واذا كان لابد من صورة يتحقق فيها استقلال الوصف المستبقي بالعلية فيستغنى عن هذا الاصل الذي استدلل على العلية فيه بالسبر والتقسيم يجعل تلك الصورة اصلاً فيلحق الفرع بها ولا يحتاج الى صورة السبر والتقسيم ، قلنا لو استغنى بعملها اصلاً لما وقع المستدل في مؤنة اكثر من مؤنة السبر والتقسيم ، مثاله لو اراد المستدل إلحاق الزبيب بالبر في تحريم التفاضل فيقول ثبت تحريم التفاضل في البر فلا بد من علة لذلك وهي إما الكيل او الطعم او الاقنيات او المجموع فلا تكون هي الطعم والاقنيات ولا المجموع فتعين ان تكون هي الكيل اذ قد ثبت استقلاله بالعلية من دونها كما في الملح على فرض ثبوته فيه ، لا يقال فاذا ثبت ذلك في الملح فليأخذ الزبيب به ويستغنى عن البر وعن جعله اصلاً لأنه يقال ربما يقع المستدل في مؤنة اكثر لكثرة الفوارق بين الزبيب والملح وبعد شبهه به فربما يحتاج الى إبطال اوصاف اكثر اهـ (٣) بأن يقول لو كان المحذوف علة لاتفق الحكم عند اتفاقه اهـ عضد (٤) قلت اذ لا يضره استقلال المحذوف لجواز تعدد العلل وسيأتي في بحث المعارضة في اعتراضات القياس ما يؤيد هذا حيث قال أن إبداء المعارض لوصف مستقل لا ينافي تعليل المستدل لجواز

(ولا) يقال أنه حيثئذ (يستغنى بجعل تلك الصورة) التي هي الملح في المثال (أصلاً) يقاس عليه النزة مثلاً ليسقط مؤنة الإبطال لأنه يجاب بأن ذلك لا يستمر (فربما يقع) المستدل (١) (في مؤنة أكثر) من تلك فإن الملح مثلاً يجوز أن يكون له أوصاف ليست في البر يحتاج في إبطالها إلى مثل تلك المؤنة أو أكثر (أو بطرديته) (٢) أي الوصف المحذوف بأن يكون من جنس ما علم الغاؤه من الشارع أما (مطلقاً) أي في جميع أحكام الشرع كالطول والقصر (أو في ذلك الحكم) وأن اعتبر في غيره كذلك كورة والأنوثة في أحكام العتق دون الشهادة وولاية النكاح والارث (أو بعدم ظهور مناسبة) (٣) أي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبة المحذوف لأن المستدل مصدق في قوله بحيث فلم أجده لعدله (فإن قيل) من جانب المعارض الوصف (الباقى كذلك) أي بحيث فلم أجده مناسبة ويصدق لعدالته (فالترجيح) (٤) هو اللازم للمستدل حيثئذ لتعارض بين الوصفين الحاصلين

وحيثئذ يظهر الفرق بين مانحن فيه وبين نفي العكس بأن المراد به نفي عكس العلة المستقلة (قوله) ولا يقال أنه، أي المستدل حيثئذ أي حين ثبت الحكم بالمستبقي في الحكم بدون سائر الأوصاف (قوله) يستغنى، أي عن الأصل الأول وهو البر (قوله) بأن ذلك لا يستمر، أي بأن سقوط مؤنة الإبطال

تعدد العمل اهـ (١) والمراد بالمستدل هنا هو المناظر لأن الناظر المجتهد وأنه لا يكابر نفسه بل يجب عليه العمل بظنه اهـ شرح ابن جفاف والله اعلم (٢) في شرح ابن جفاف، ثانياً أن يبين المستدل كون ما عدا المستبقي وصفاً طردياً أما مطلقاً أي في كل حكم كالطول والقصر والسواد والبياض ونحو ذلك مما علم من الشارع الغاؤه في كل حكم كفي القصاص والكفارة والارث والعتق وغيرها وفي الحكم بخصوصه كالكورة والأنوثة العلوم من الشارع الغاؤها في نحو العتق دون القصاص والارث ونحوها فإذا بين المستدل ذلك تم دليله اهـ (*) (والمجتهد) يرجع في مناسبة الوصف أو طرديته (إلى ظنه) إذ الفرض أنه عدل طالب للحق (ومتي كان الحصر) (للاوصاف) (والإبطال لبعض قطعياً) بأن يقع الحصر بمتفصلة حقيقية والإبطال بالجماع قطعي (فقطعي) أي فتعين العلة قطعي لكن هذا فرض محال لأن المتفصلة الحقيقية إنما تكون بين نفي وإثبات فتني الوجود لا يعمل به والموجود لا ينحصر في المذكور بقاطع لجواز كون العلة وصفاً خارجاً عن أوصاف المحل كما تقدم في النهي لأم خارج. ولهذا اشتراط البعض وقوع الإجماع على كون الحكم معللاً بأوصاف محله الذاتية لجواز كون العلة هي أحد لوازمه الخارجية والا يمكن كل من الحصر والإبطال قطعياً فتني أي فتعين العلة ظني اهـ من المختصر وشرح الجلال عليه (٣) ثالثاً أن لا يظهر للمستدل وجه مناسبة ما عدا المستبقي ولا يجب عليه أن يقيم الدليل على عدم مناسبة بل يكفي أن يقول بحيث فلم أجده وجه مناسبة ويصدق لأنه عدل أخبر عما لا طريق إليه إلا خبره فإن قال المعارض فاستبقي كذلك أيضاً ليس له وجه مناسبة فالمستدل أن يرجح سببه على سبب المعارض بموافقة سببه لتعدد الحكم ليعم فتكثر الفائدة وليس له أن يبين مناسبة المستبقي لأن بيان مناسبة خروج وانتقال من دليل إلى دليل آخر أعني تعيين العلة بإدعاء المناسبة فيكون القطعاً عما كان فيه من الطريق الأول اهـ من شرح ابن جفاف (*) لكن الظاهر أن عدم ظهور مناسبة إنما يكون لظهور طرده فيكونان معرفاً واحداً ويلزم أن يكون المستبقي بخلافه أي مناسباً فلا تكون عليته ثابتة بالمعبر بل بالنسبة فلا يكون السبب مسلكاً مستقلاً اهـ شرح مختصر للجلال والله اعلم (٤) يقال الترجيح

(قوله) او الادخار، للاقتيات (قوله) اذ لا قائل بغيرها، مفهوم قوله بغيرها ان المالية قد قال بها قائل وقد ذكره في شرح الفصول عن بعضهم فيخالف قوله لا يصلح مطلق المال علة للاجماع الخ وقول المؤلف عليه السلام لا قائل بغيرها خلاف ما في البحر عن سعيد ان العلة تفاوت المنفعة فيحرم

﴿ ٥٦٢ ﴾

من السببين كالترجيح بالتعدية وغيرها من وجوه الترجيح الآتية في باب ان شاء الله تعالى (و) ليس للمستدل أن يبين مناسبة وصفه لان (بيان مناسبتة خروج) من مسلك السبر الى مسلك الاخالة، (فائدة) (١) علة حرمة الربا اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعام او القدر او الجنس اذ لا قائل بغيرها، لا يصلح مطلق المال علة للاجماع على جواز يدع فرس بفرسين قال الشافعي رحمه الله تعالى ولا الاقتيات والادخار لعموم لا تتبعوا الطعام بالطعام، للقوت المدخر وغيره وكذا القدر والجنس لانه لا يلزم حرمة الربا فيفسد وضعه (٢) وقال مالك رحمه الله تعالى وكذا الطعام (٣) لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضاً للفساد فلا يشعر بالعزة (٤) المؤثرة في ذلك، قلنا قد وجد حرمة الربا دون الطعام في الأثمان (٥) وبدون الاقتيات والادخار (٦) في الملح ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المضلحة رعاية غاية العدل وانما يتحقق فيما فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليتها ثابتة بأشارة النص (٧) في مثلاً بمثل لكونه حالاً والحال قيد في صاحبها (٨) والحكم ينصرف الى القيد ولذا يتعلق الطلاق بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبة (و) اذا تقرر (٩) عندك

الجنس ووجوب الزكاة فتحرم شاة يشاثنين (قوله) للاجماع على جواز يدع فرس بفرسين، في البحر خلاف ابن شبرمة لانه جعل العلة اتفاق الجنس فقط (قوله) لا يلزم حرمة الربا، أي لاملانة بين القدر والجنس وحرمة الربا أي الزيادة (قوله) فيفسد وضعه، أي وضع الوصف علة لحرمة الربا وسيأتي في كلام المؤلف عليه السلام ما يؤكد هذا التفسير حيث قال ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس (قوله) فلا يشعر بالعزة، أي يكون المعلوم عزيزاً كالمدخر (قوله) المؤثرة، أي العزة في ذلك أي في تحريم التفاضل لان العزة تقتضي عدم التسامح بالزدة

فيحرم (قوله) ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس الخ، هذا منع لما ذكره الشافعي من أن الجنس والقدر غير ملائمين لحرمة الربا وأما قوله فنساق قد وجد الخ فلم يتقدم في كلام الشافعي ومالك ما يخالفه حتى يكون هذا جواباً عليه بل كلاهما موافق فلو قال المؤلف عليه السلام وايضاً ففسد وجد الربا الخ ثم يقول فاما القدر والجنس الخ لكان أولى (قوله) لان المضلحة، يعني في تحريم الربا أي الزيادة (قوله) وانما يتحقق، أي يثبت رعاية غاية العدل (قوله) على أن عليتها، أي المساواة الحاصلة

انما يكون بعد تسليم كون الدليل دليلاً على تقدير انقراذه، وايضاً الترجيح بالتعدية وكثرت الفائدة اثبات للشريعة بكثرة الفائدة وهو باطل كما قلنا في وضع اللغة سوءاً، وحاصله أن الواضع اراد أن يدل هذا اللفظ على عدة معان مع جواز ارادته أقل من ذلك، وهنأ اراد بدليل الاصل عدة احكام بواسطة القياس مع جواز اقتضاره على الاصل والتجوز لا يكفي المدعي والحق المنع في الموضعين اه نجاح الطائ (١) ذكرها القناري في فصوله اه (٢) أي وضع الوصف أي يطل اعتباره اه (*) بخلاف الطعام، حيث يشعر بالعزة لان بقاء البشر والحيوانات به فلا يؤخذ الزائد بجانب اه فصول بدايع والله اعلم (٣) قال في مصباح اللغة الطعام بالفتح يطلق على كل ما يساغ حتى الماء، والطعام بالضم الطعام وقولهم الطعام علة الربا المعنى كونه مما يطعم أي يساغ جامداً كالحبوب أو مائماً كالعصير والدهن والخ والوجه أن يقرأ بالفتح لان الطعام بالضم يطلق ويراد به الطعام فلا يتناول المائعات والطعام بالفتح يطلق ويراد به ما يتناول استظعاماً فهو أعم (٤) أي القلة، أي كونه عزيزاً اذ المدخر عزيز (٥) والتمنية قاصرة اه فصول ابدايع (٦) عبارة فصول البدايع، وبدون الادخار اه (٧) قوله صلى الله عليه وآله وسلم يسعوا الذهب بالذهب مثلاً الخ اه (٨) المعروف في عاملها وتوجيه العبارة ممكن اه (٩) في شرح ان جفاف، وايضاً فان هذه الطريق وما بعدها لما كانت مبنية على مقدمة يمكن منعها وهي

بالقدر والجنس ثابتة بأشارة النص يعني فليست مما نحن فيه اعنى ما ثبتت عليه بمجرد السبر والتقسيم حتى يتكف لأجوابهما ذكروا، فان قيل وكذا عليه الطعام ثبت بتنبية النص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم الطعام بالطعام مثلاً بمثل، فالجواب ان القيد في الكلام هو المثلية فينصرف الحكم اليه لا الى الطعام فلا حجة فيه لشافعي (قوله) قيد في صاحبها، صوابه في عاملها

(قوله) فلم يتقدم في كلام الشافعي ومالك ما يخالفه، الظاهر انه ابطال لمذهبهما على التوزيع فتأمل اه ح قال اه شيخنا

كيفية العمل في مسلك السبر فلا بد من اقامة دليل على اعتباره في الشرع وكونه دليلاً على العلية وكذلك ما يجيء بعده من المسالك كالاخالة والشبه وغيرهما فنقول (دليل العمل بهذا) (١) المسلك (وما بعده) من المسالك (٢) انه لا بد لكل حكم من علة لما ثبت من (الاجماع على تعليل الاحكام) (أما) (وجوباً) كما هو رأي المعتزلة (او تفضلاً) كما هو رأي الجمهور (٣) وقد حصل في اثبات هذه المسالك (٤) تقريب وهو ان

أن كل حكم من احكام الشرع لا بد له من علة والالم يفيد السبر والتقسيم ، وكان يمكن أن يقال هذا الحكم غير معطل ، أشار رحمه الله تعالى الى دفع ذلك بقوله ودليل العمل بهذا وما بعده من الطرق ، الاجماع على تعليل الاحكام كلها إما وجوباً كالمعتزلة او تفضلاً كغيرهم ولظاهر قوله تعالى « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » أي بركات مصالحهم فيما شرع لهم من الاحكام فلا فرض حكم لغير مصلحة لكان إرسالاً لغير الرحمة فيكون مخالفاً لظاهر العموم ، والمراد بها ذكر من التعبد في الاحكام أن علة لم تظهر فلم يتعقل الا غير معطل أصلاً اهـ (١) أما ان اريد أن هذه الدلة تدل على أنه لا بد من علة في نفس الامر ودليل علمي عقلي وهو أن الحكيم لا يفعل الا لحكمة ، غاية ان الاشاعة ناقضوا هنا لانهم يزعمون تعليل افعاله تعالى ، وقول العضد وجوباً عند المعتزلة وتفضلاً عند غيرهم كلام غير صحيح وكيف التفضل بالمال هل هو الا كالتفضل بخلق الله ثاب بزعمهم كما عرف من قولهم يلزم الاستسكان بالغير ، وقول بعضهم الفائدة لا الغرض ترويح باطل ايضاً لأن الفائدة ان قصدت فهي الغرض وان لم قصد فاتفقيه لا يصح التعليل بها حقيقة ، وقد نهينا في المقدمات على أن ذكر الوجوب والتفضل مغالطة بمغالط الاشتراك ولا نقول غلطاً فاشاً الحق العضد عن ذلك ، واذا عرفت خلاف الاشاعة المستقر فكيف يتم الاجماع من دونهم وهم من فرق المسلمين ومناقضاتهم هنا لا تصحح الاجماع ما لم يرجعوا ويتبرأوا من تقي تعليل افعاله وهم يفتيدون اطلاقهم في الفقه والتفسير والاصول بأنه ينوع من التأويل والمعتبر القاعدة الكلامية كما بينه البيضاوي في كتابه ونبه عليه الصقوي كثيراً وكذلك غيرها وقد حكينا من الفاظهما في العلم المشاهير وحواشيه الارواح النوافع وفي الابحاث المتفرقة ، وأما سائر التصرفات التي لا تخصي فبأنما ظ تقيد الحكمة لاسما المفسرين المذكورين وغيرهما الذين حذوا حذو الكشاف وتعلموا منه التعبير عن فعل الحكيم وكان غرضهم في الاصل نقض الحكمة فما قدروا على ذلك لأنه أنذاك يضاد الاسلام فبطل اصل غرضهم والفوائد في كتبهم كمن يأخذ مال الغير يتصدق به وهو من العوارض التي قدمنا المذعن عنها اهـ نجاح الطالب (٢) المناسبة والشبه والدوران اهـ (٤) « فائدة » كثير ما يذكر العلماء التعبد ومعنى ذلك الحكم الذي لا يظهر له حكمة بالنسبة الينامع انا نجزم أنه لا بد له من حكمة وذلك لأننا استقرأنا عادة الله تعالى فوجدناه جالباً للمصالح دارئاً للفساد ولهذا قال ابن عباس اذا سمعت نداء الله فهو أما يدعوك خير او يصرفك عن شر كما يجاب الزكاة والنفقات اسد الخلات واروش الجنائيات جبراً للتملقات وتحريم الزنا والسكر والمرة والتذف صوناً للنفوس والانساب والعقول والاموال والاعراض عن المفسدات ، ونضرب لك فيما اشرنا اليه مثلاً في الخارج اذا رأينا ملكاً عادته يكرم العلماء ويهين الجهال ثم اكرم شخصاً غلب على ظننا انه عالم فانه تعالى اذا شرع حكماً حكماً أنه شرع له حكمة ثم ان ظهرت لنا فنقول أنه معقول المعنى وان لم تظهر فنقول أنه تعبد والله اعلم اهـ من شرح خليل على مختصر ابن الحاجب (٣) التي هي السبر والتقسيم وما بعده اهـ

(قوله) وقد حصل تقريب، المحصل
له ابن الحاجب وشرح كلامه

(قوله) المحصل له ابن الحاجب
وشرح كلامه، وفي حاشية المحصل
الفنارى في فصوله اهـ

(قوله) يقتضي مراعاة مصالحهم ، يعنى

﴿ ٥٦٦ ﴾

فيما شرع لهم من الاحكام كلها اذ لو ارسل بحكم لامصلحة لهم فيه

لن كان ارسالاً لغير الرحمة لانه

تكليف بما لا فائدة فيه يخالف

ظاهر عموم الآية (قوله) واختيار

الحكيم ، عطف على الحاق وضمير

هو الاغلب عائد اليهما بتأويل

المذكور (قوله) فيثبت ، أي بما

ذكرنا من الاجماع والآية والعلية

ويخص المناسبة استدلال ذكره

ابن الحاجب وشارحه حيث قال

ولو سلم عدم العلية والحكمة

المذكورتين فقد ثبت ظهور العلة

بالمناسبة لانها بمجرد ثبوت ظن

العلية من غير ان تتوقف على ثبوت

ان هذا الحكم معمل ومشمول على

حكمة ومصالحة بخلاف المسالك

الاخر من السبر وتخريج المناط

ونحوها (قوله) وقد ثبت ، أي

والحال انه قد ثبت (قوله) العمل

به ، تذكر الضمير بتأويل الوصف

(قوله) ومنها المناسبة ، هي طريق

الى كون المناسب وهو المناط

كالاسكار مثلاً علة فلذا قيل لها

الاخالة لان ظن علية الوصف حصل

بالمناسبة قسميت بالمصدر وهو

الاخالة مجازاً (قوله) لانه ، أي

هذا المسلك وهو المناسبة

(قوله) تذكر الضمير بتأويل

الوصف ، الظاهر عوده الى ظن

العلية اهـ عن خطيبه وفي

حاشية مرجع الضمير الظن لا العلية

حتى يحتاج الى التأويل بدليل قوله

حتى وجوب العمل بالظن اهـ

محمد بن زيد رحمه الله ح (قوله)

لانه أي هذا المسلك ، الضمير في

الاصل في الاحكام المنصوصة التعليل أما للاجماع المذكور (١) وأما لكون ارساله

عليه الصلاة والسلام رحمة (٢) للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم وأما لان التعليل

هو الغالب في الاحكام اذ التعليل (٣) بالمصالح أقرب الى الانقياد من التعبد المحض

فيكون افضى الى مقصود الحكيم (٤) فالحاق الفرد بالاغلب واختيار الحكيم

الافضاء الى مقصوده هو الاغلب على الظن فيثبت كون هذا الحكم المنصوص معطلا

وقد ثبت ظن العلية وتأثيرها بالمسلك فيجب العمل به للاجماع على وجوب العمل

بالظن (٥) في علل الاحكام كغيرها (ومنها) أي من طرق العلة (المناسبة) وهي

المسلك الرابع (وتسمى) ايضاً (الاخالة) (٦) لانه

(١) ولان الغرض من الحكم أما النفع او الضرر والتالي باطل إتفاقاً ولكونه تعالى حكيماً غنياً اهـ

غاية الوصول (٢) فقوله تعالى « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » يدل على أن الاحكام لا تخلو

عن علة لانه ظاهر في التعميم من كون جميع ما جاء به رحمة للناس فلو كان جميع الاحكام

او بعضها خالياً عن العلة لما كانت الاحكام رحمة لان التكليف بالاحكام من غير أن يكون فيها

حكمة وفائدة للمكلف يكون مشقة وعذاباً اهـ شرح مختصر المنتهى (٣) في نسخة او التعليل

وفي نسخة ايضاً لان التعليل اهـ قال الجلال في شرح المختصر ، هذا انما يصلح علة للرحمة

للاغلبة اهـ بالمعنى (٤) يقال هذا الانقياد قد حصله العلم بأن الحكيم لابد لقطه من حكمة

ولا يقف ذلك على ظهورها لنا ثم ان سلطنا فاننا لانزال ان يحمل عليه في نفس الامر لوجوب الحكمة

ولا يلزم اكثر من ذلك ولو على قول من يوجب اللطف لان المصلحة قد تكون في عدم الظهور

ولذا وقع ما لم تظهر علة إتفاقاً وهو المسمى بالتعبد فلا يحصل الغرض وهو علية الوصف المعين اهـ

نجاح الطالب (٥) قد عرفت تغير محل دليله ومدلوله لان الظن المطلوب هو أن هذا الوصف

علة لهذا الحكم ، وهذا هو الذي زعم الاجماع عليه والذي حصلته الادلة هو حصول العلة في

نفس الامر وقد اظننا واكدنا في هذا المقام لانه اساس كبير والبناء عليه بناء على غير اساس

كما ترى وسترى ما في المناسبة دع عنك الشبهة والدوران فتصفح نقل القياس المنشور فان الناس فيه

طرفان غال ومقصر وخيار الامور اوساطها ، وعلى ذلك تقوم الادلة لاهلها لا لاسراء التقليد

الذين يقتنعهم فهم مراد المصنف وليس وراءه وراء ، ومثال ما اثبتوا علة بالسبر المسئلة المشهورة

في الربا ، جاء النص النبوي بآبائته في ستة اشياء مكرواً تكريراً يفيد مجموع رواياته

مع صحة الكثير منها ومع تعددها ثبوت الربا في الستة قطعاً معدداً لها في الرويات غير مبين

لعله تقع بها الاخلاق ولا عموم بحيث أن وقوعها كذلك يفيد أنها معدودة محدودة والاجزاء

بعموم او وصف يفيد الاخلاق ثم أنهم وثبوا على ذلك النص وضمنوا أوصافاً ادعواها مظنة

للحكمة ثم اخذ كل في نقض ما عدى علة وبذلك ادرك صحة علة ، فعمل بالجنس والتقدير ، وهو معلل

بالجنس والتقدير والقوت وبالجنس او الطعم فقط هذه هي المذاهب المشهورة ومنهم من علل

بجنس زكوى ومنهم بتفاوت المنفعتين وغير ذلك ايضاً فنها ما كاد أن يعم جميع الارزاق ومنها

دون ذلك ومن هذا المثال والمثل له تبين لك الكلية غاية التبين وتعلم أن ذلك لا يتحصل منه

المقصود وهو ظن الحكم ولا يقارب وما أجرا الخفيف في هذا المثل واضرابه حتى لا يدري أنه

بصد الحكاية عن الله سبحانه انه حرم او احل نسأل الله العافية اهـ نجاح الطالب (٦) والاخالة

(قوله) بالنظر الى الوصف، عبارة شرح المختصر بالنظر اليه أي الى هذا المسلك يعني بالنظر الى نفسه يظن انه الدالة لمناسبته لترتب الحكم عليه فيخرج الشبه لان عليته ليس بالنظر الى نفسه، واما المؤلف عليه السلام فانه عدل عن الضمير الى الظاهر وهو الوصف فأوهم ان المراد بالوصف نفس الاسكار لامناسبته والكلام في المناسبة التي هي الطريق كما عرفت اللهم الا ان يقدر، مضاف أي لان مناسبة الوصف ويكون تذكير الضمير في قوله اليه يتأويل المسلك (قوله) وهي أي المناسبة تعيين العلة الخ، المراد بالعلة الاسكار مثلاً لكن في هذا الحد مسامحة لان التعيين ليس هو نفس المناسبة اذ التعيين فعل المجتهد والمناسبة امر نسبي بين الوصف وهو الاسكار مثلاً وبين الحكم ويمكن ان يقال لما كانت المناسبة سبباً لتعيين عليته الوصف جعلت نفس التعيين مجازاً وكأنه مجاز مشهور فلا يحل بالحد، لكن قوله بمجرد ابداء المناسبة لا يناسب هذا التأويل وعبارة شرح المختصر وليسمى تخرج المناط لانه ابداء مناط الحكم، وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة ﴿٥٦٧﴾ بينها وبين الحكم انتهى وهي واضحة لانه

جعل التعيين تفسيراً لتخرج المناط لا للمناسبة وسأله أيضاً عن الدور في عبارة المؤلف عليه السلام لان ابداء المناسبة يتوقف على معرفة المناسبة وان كان قد دفع بان المناسبة في التعريف هي الغوية بمعنى الملازمة كما ذكره في شرح الجمع (قوله) كالاسكار، هذا بيان للعلة لا للمناسبة وكأنه يحذف مضاف أي كناسبة الاسكار ومعنى مناسبته للتحريم انه يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة هي حفظ العقل (قوله) ولا يذهب عليك ان المصلحة، الى قوله لا تنخرم الخ ضمير تنخرم في الشرع عائد الى المصلحة وفي المتن في قوله وتنخرم بزوم مفسدة عائد الى المناسبة فلو حذف ما في الشرع وقال ان المصلحة التي لاجلها كان الوصف مناسباً اذا لم من وجود حكمها الخ لكان اولي كما في شرح المختصر حيث قال قد اختلف في الحكم اذا ثبت لوصف مضاعف على وجه يلزم منه وجود مفسدة مساوية

بالنظر الى الوصف بخال انه علة أي ما يظن (و) تسمى ايضاً (تخرج المناط) (١) لا بد من مناط الحكم به (٢) واظهاره (و) تعين (٣) العلة بمجرد ابداء المناسبة (٤) بين وبين الحكم كالاسكار في التحريم والقول العمد العدوان في القصاص ولا يذهب عليك ان المصلحة التي لاجلها كان الوصف مناسباً لا تنخرم اذا لم من وجود حكمها وجود مفسدة (٤) مرجوحة اتفاقاً (و) اختيار الجمهور انها (تنخرم بلزوم مفسدة راجعة) عليها (او مساوية) لها وذهب البعض (٥) الى انها لا تهمل وان كانت مرجوحة والقول هو الاول (لقضاء العقل بانتفاء المصلحة حينئذ) بالضرورة ولذلك لا يعد العقل تحصيل مصلحة درم

مصدر أخال الرباعي والمهزة للصيرورة كأغد البعير الى صار ذا غدة فعني اخال الوصف اي صار ذا غيلة اي مظنة للبعث على الحكم اه شرح الجلال (١) أي سبب تخريجه أي تعيينه اه جلال (٢) أي بذلك المسلك وهو المناسب اه (٣) في نسخ تخريج (٤) واعلم أنه لا سبيل الى حصول مصلحة في الكون الا بفسدة لكن المعتبر هو الراجح منهما فان مصلحة الانزجار عن القتل ارجح من مفسدة قتل القاتل ومصلحة حفظ العقل بتحريم الشراب ارجح من مفسدة فوت الهذة بتركه، وعلى هذا القياس، وسياً في تصريحهم بانه لا مصلحة مع مفسدة راجعة او مساوية لكن كون امر الشارع أعني الايجاب لطلب مصلحة ممنوع مستند بما تقر في الكلام من أن طلب المصالح لا يجب عقلاً وان حسن الحسن العام ومن هذا جزم ائمة الكلام بأن الشرعيات لطف في العقليات والعقل انما يوجب دفع المفسدة الا ترى أن الحدود انما وجبت لدفع مفسدة الفعل المحدود فيه وصرح قوله تعالى « ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » بأن الامر بها لغرض النهي عن مفسدة الامرين، نعم وربما وردت صبغة الامر للارشاد الى مصلحة دنيوية لكن ليس ذلك من الشرعيات والكلام انما هو في عللها لافي مطلق علل الافعال فانه لا نزاع في تعادل افعال العباد بطلب المصالح اه شرح مختصر للجلال رحمه الله (٥) الامام الرازي والبيضاوي اه

لمصاحته أو راجعة عليها هل تنخرم المناسبة او لا الخ، ويمكن توجيه عبارة المؤلف عليه السلام بان المصلحة لما كانت هي التي لاجلها كان الوصف مناسباً صح عود ضمير ما في الشرع الى المصلحة وما في المتن الى المناسبة لان انحرام المصلحة يلزم منه انحرام المناسبة (قوله) واختبار

لانه الشأن وما بعده لوصف وكذا في عبارة شرح المختصر فكلام المحتفي في هذه القولة لا يخلو عن تكافؤ فتأمل كلام المؤلف فلا غبار عليه اه ح عن خط شيخه (قوله) لكن في هذا الحد مسامحة، لا مسامحة اذا المراد بقوله وهي أي المناسبة المراد بها المسلك فلا مانع من حمل التعيين عليها والمناسبة التي في الحد المراد بها المعنى المضدري فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فلو حذف ما في الشرع

الجمهور، مبتدأ خبره أنها تنخرم وقوله حينئذ أي حين لزوم المفسدة الراجعة (قوله) والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشأً وهما كصوم يوم العيد، المراد أن المصلحة والمفسدة إذا انفك أحدهما عن الآخر كالصلاة في الدار المنصوبة فإن منشأ المصلحة كونها صلاة ومنشأ المفسدة كونها غصباً للمكان وكل واحد من السكونين ينفك عن الآخر لكن قد جهل المكلف بخلاف صوم يوم العيد فإن صوم يوم العيد لا ينفك عن الصوم وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الأحكام لكن رد أن هذا الجواب هو شبهة المخالف على صحة الصلاة في الدار المنصوبة وقد رده اصحابنا فيما تقدم بأن الصلاة الشخصية لا تنفك أيضاً عن الغصب فقتضي تقرير هذا الجواب هنا تسلم شبهة المخالف ﴿٥٦٨﴾ وقد سبق استيفاء الكلام هناك (قوله) أو كلياً، بأن يشمل

واحد على وجه يستلزم قوات مثله أو أكثر مناسباً بل يعدون المتصرف بذلك خارجاً بتصرفه عن تصرفات العقلاء (و) ما احتج به المخالف وهو (صحة الصلاة في الدار المنصوبة) مع كون المصلحة المقتضية لها معارضة بمفسدة التحريم والمصلحة لا تزيد على المفسدة والا لما حرمت للاجماع على أن المناسبة لا يخرجها لزوم مفسدة مرجوحة (ممنوع) لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على أنها لا تصح (ولو سلم فلاختلاف المنشأ) للمصلحة والمفسدة فإن منشأ المصلحة من نفس الصلاة ومنشأ المفسدة من الغصب فإنه لو شغل المكان ولم يصل أثم والكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشأً وهما كصوم يوم العيد وإذا وجب رجائها فعند التعارض لا بد من ترجيحها أما جزئياً بحسب خصوصيات المواد أو كلياً بأن المصلحة لو لم تكن راجعة لما ثبت الحكم لأن ثبوته لالها قد مر تعذره أو بعده (فالناسب) بمقتضى ما ذكر (ماتعينت عليته بذلك) يعني أنه وصف تعين عليته بمجرد ابداء المناسبة لا بنص ولا بغيره (١) (و) يقال (في الاصطلاح) على ما هو أعم من ذلك، فهو (وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح) عند العقلاء (قصده) واحتراز بالظاهر والمنضبط عن الخلق (٢) والمضطرب بقوله عقلاً من الشبه وقيد القصد بكونه عند العقلاء أي مقصوداً لهم من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة ليخرج المدار والمستبقي في الشبر ونحوهما (٣) وليس المراد من المقصود ما يكون مقصوداً من شرع الحكم، بل ما يكون مقصوداً عند العقلاء كما ذكر المؤلف عليه السلام إذ لو أريد المعنى الأول لزم الدور لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم

(١) كالأجماع المختصر منتهى (٢) كالرضي والمضطرب كالمشقة (٣) من الأوصاف التي تصلح لتعليق ولا يترتب عليها ما ذكره (٤) كافي المياري وجمع الجوامع وقد ردد السعد بما ذكره المؤلف (هـ) فلهذا

جميع المسائل وبينه المؤلف عليه السلام بقوله وهو أن المصلحة الخ (قوله) قد مر، في شرح دليل العمل بهذا المسلك (قوله) تعذره، أن قلنا بوجوب رعاية المصالح وقوله أو بعده، أن لم تقل به لأن الغالب في الأحكام رعايتها (قوله) على ما هو أعم من ذلك، فيشمل ما ثبت بالنص والاجماع أو بالمناسبة (قوله) ليخرج المدار، وهو العلة الثابتة بالدوران فالحكم دائر عليها وجوداً وعدماً وهي مدار للدائر وأخراج المدار بناء على ما سيأتي من أنه لا يشترط فيه المناسبة بل التنازع الشارع إليه في بعض المواد (قوله) والمستبقي في الشبر، أي الباقي من الأوصاف بعد إبطال ما عداها (قوله) ونحوها، مما يصلح للعلة كالشبه (قوله) وليس المراد من المقصود ما يكون مقصوداً من شرع الحكم، بل ما يكون مقصوداً عند العقلاء كما ذكر المؤلف عليه السلام إذ لو أريد المعنى الأول لزم الدور لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم

أنما يعرف بكونه مناسباً لأن شرع الحكم وهو ترتب الحكم عليه إنما هو لكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك دار لكن قد تقدم للمؤلف عليه السلام وشارح المختصر في شروط العلة اعتبار كونه مقصوداً من شرع الحكم حيث قال ولا يضر كونها أمانة أي وصفاً لا يظهر اشتراكه على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة الخ وكأنهما تسامحا لما لم يكونا هناك بصدد التجديد (قوله) لأن كونه مقصوداً من شرع الحكم، ضمير كونه وبأنه يعود إلى المقصود وهو نفس الحكمة المقصودة عند العقلاء

الخ، يقال مع الحذف أين الخبر اهـ عن خط شيخه (قوله) فقتضي هذا الجواب الخ، يقال هو جواب تنزلي على فرض التسليم وأن لم يسلم تحقيقاً فلا تنافي والله أعلم اهـ حسن بن يحيى (قوله) ضمير كونه وبأنه يعود إلى المقصود، الظاهر عوده إلى ما

والكلام هاهنا في العلة كالاسكار مثلاً اعني الوصف المناسب الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه الحكمة وقد يطلق على الحكمة نفسها وقد صرح بذلك السعد حيث قال وقد تبين بما ذكرنا ان الحكمة ان كانت ظاهرة منضبطة فاعلة نفسها والا فلازمها ويعبر عنه بالظنة وذلك لانه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة انها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصوداً للعقلاء وهي الحكمة نفسها ، قلت ويؤيد هذا ما سبق في شروط العلة من صحة التعايل بالحكمة اذا كانت ظاهرة منضبطة لحفظ العقل وحينئذ يصح عود الضميرين الى المناسب بأرادة الحكمة أو الوصف الملازم لها كالاسكار وقد ظهر مما ذكرنا وما سيأتي من قولهم فان عدم احدهما أي الظهور والانضباط اعتبر وصف ظاهر يوجد الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود بوجوده ان المناسب يطلق على الوصف الظاهر المنضبط المعتبر بنفسه في تحصيل المصلحة من ترتيب الحكم عليه كالاسكار ويطلق على نفس الحكمة كحفظ النفس ويطلق على الوصف الظاهر المنضبط أيضاً لكنه ليس بمعتبر بنفسه في تحصيل المصلحة من ترتيب الحكم عليه بل انما اعتبر ملازمته وصفاً آخر هو المعتبر بنفسه كالسفر الملازم في الاغلب للمشقة التي هي المعتبرة لترتيب الحكم وهو الترخيص عليها تحصيلاً لمقصود التخفيف لكنها غير منضبطة لانها ذات مراتب تختلف بالأشخاص والازمان فنيط الترخيص بما يلزمها وهو السفر وكالاجاب والقبول الملازمين في الاغلب للرضاء الذي هو المعتبر بنفسه في ترتيب الحكم وهو حل الانتفاع بالمبيع تحصيلاً لمصلحة دفع الحاجة لكن الرضاء خفي فنيط الحكم بما يلزم الرضاء وهو ﴿ ٥٦٩ ﴾ الاجاب والقبول وكاستعمال الجارح

في المقتل الملازم للعمدية الذي هو المعتبر بنفسه في ترتيب الحكم وهو القصاص عليه تحصيلاً لمصلحة حفظ النفس لكن وصف العمدية خفي لان القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك شيء منه فنيط القصاص بما يلزم العمدية من استعمال الجارح في المقتل (قوله) أو وسيلتها ، أي الحفظين (قوله) كفعل يوجبها ، أي يوجب دفع الألم كالاتمناح مما يكون سبباً للألم (قوله) أو الأبعد كالانزجار ، فان الانزجار

بأنه مناسب (١) فلو عرف كونه مناسباً لذلك كان دوراً والمصلحة اللذة كحفظ النفس والطرف في القصاص أو وسيلتها (٢) القرية كدفع الألم أو البعيدة كفعل يوجبها أو الأبعد كالانزجار والمفسدة الألم أو وسيلته وكلاهما نفسي (٣) وبدني وذيوي واخروي (فان عدم أحدهما) أي الظهور والانضباط بأن كان الوصف خفياً كالرضي في المعاملات أو غير منضبط كالمشقة في ترخص المسافر (اعتبر وصف) ظاهر منضبط (يوجد) الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه المقصود (٤) (بوجوده) أي يلزمه ملازمة عقلية أو غيرها (٥) كاية أو غالبية أي يكون ترتيب الحكم عليه محصلاً للحكمة دائماً أو غالباً ويسمى مظنة كالايجاب والقبول ونفس السفر المقصود بما يكون مقصوداً للعقلاء اه سعد (١) عبارة السعد انما يعرف اه (٢) في نسخة أو وسيلتها وصحة نسخة اه (٣) كالعلم والجهل اه (٤) أي ما يصلح عند العقلاء قصده اه (٥) عرفية أو عادية

وسيلة الى ترك فعل يوجب الألم وترك الفعل الموجب وسيلة الى دفع الألم الوسيلة الى حفظ النفس والطرف (قوله) وبدني ، أي متعلق بالبدن غير متعلق بالنفس ، والوجه فيها ذكر ان العقل اذا خير اختار المصلحة ودفع المفسدة وما هو كذلك فانه يصلح مقصوداً قطعاً (قوله) يوجد الوصف الذي يحصل الخ ، هذا هو الوصف المعتبر بنفسه كالمشقة وقوله المقصود ، فاعل يحصل (قوله) بوجوده ، أي بوجود الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر (قوله) المعتبر بنفسه كالمشقة تلازم الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر (قوله) أي يكون ترتيب الحكم عليه ، أي على الوصف الذي ليس بمعتبر بنفسه كالسفر وقوله محصلاً للحكمة الخ انما حصلها لانه لما لازمه الوصف المعتبر بنفسه كالمشقة حصلت الحكمة من ترتيب الحكم عليه دائماً أو غالباً فهذا تفسير للملازمة المشقة لسفر أورده المؤلف عليه السلام زيادة ايضاح ولم يذكره في شرح المختصر ، فان قلت قد اطلقوا في هذا المقام القول بان الحكمة تحصل من ترتيب الحكم على الوصف الظاهر المنضبط مع انه سيأتي ان حصول المقصود قد يكون كمنه حصوله فيكون مشكوكاً في حصوله وقد يكون حصوله مرجوحاً ، قلت قد اشار السعد الى جوابه بأنه لا عبرة بحصول المقصود في كل جزئي وانما المعتبر الحصول في جنس الوصف فتأمل فهو مما يماثل عليه ، فان قلت ان المشقة والرضاء جعلها

ما يكون مقصوداً من شرع الحكم فتأمل اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد الشيباني رحمه الله

في شرح المختصر فيما سبق في شروط العلة نفس الحكمة وهاهنا جعلوها الوصف المعتبر بنفسه المترتب عليه نفس الحكمة وهي التخفيف ودفع الحاجة ، قلنا ما ذكره هاهنا هو الاولى ويجعل اطلاق الحكمة عليهما فيما سبق مجازاً وقد صرح بذلك في جمع الجوامع حيث قال وقد تطلق الحكمة على الوصف الضابط لها مجازاً من تسمية الدليل بأسم المدلول (قوله) في المعاملات ، هذا عائد الى لايجاب والقبول وقوله والترخص ، عائد الى السفر (قوله) فهو أي المناسب ، وهو الوصف الظاهر المنضبط سواء كان معتبراً بنفسه في تمصيل المصلحة كالاسكار أو كان معتبراً بملازمة الوصف المعتبر بنفسه له كالسفر (قوله) فهو باعتبار المقصود ، المراد بالمقصود الحكمة (قوله) أي افضاء الحاكم الى المقصود ، لعل هذا من سهو القلم اذ الكلام في افضاء المناسب لافي افضاء الحكم وعله الحكم بكمم الباء وفتح الكاف جمع حكمه على ان يراد بالحكمة الوصف المناسب مجازاً كما عرفت وعبارة شرح المختصر باعتبار افضاء المناسب الى المقصود (قوله) وهو باعتبار المقصود ، أي الحكمة وقوله قسم منه ، أي من المقصود (قوله) ضروري في اصله ، أي بالنظر الى اصله ليخرج المسكل والحاجي الذي بلغ الى حد الضروري ومعنى كونه ضرورياً انه لابد منه في قوام الخلقة والتكليف (قوله) ولذلك دوعيت ، أي هذه المرتبة التي

﴿ ٥٧٠ ﴾

في المعاملات والترخص (فهو) أي المناسب (باعتبار المقصود) من شرع الحكم (و) باعتبار (الافضاء اليه) أي افضاء الحكم الى المقصود من شرعه (و) باعتبار (اعتبار الشارع) للوصف المناسب (ثلاثة) اقسام لكل قسم منها تقسيم ، (الاول) وهو باعتبار المقصود قسم منه (ضروري) في أصله وهو اعلا المراتب في افادة ظن الاعتبار ولذلك روعيت في كل ملة (١) (كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وذلك (بالجهاد) الاكبر للنفس والاصغر للكفار في حفظ الدين (والقصاص) في حفظ النفس (والحدود) في الثلاثة الاخر وهي الحد على شرب السكر وعلى الزنا وعلى السرقة والمخاربة وقد عذب بعضهم من الضرورية حفظ العرض بحذف القذف (و) قسم منه (مكمل له) أي للضروري (كحد قليل السكر) لدعائه الى الكثير بما يؤثر من الطرب المطلوب زيادته الى ان يسكر ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه

فأنها لم تستقر شريعة على تحليل المسكر فسلم وان اريد أنها لم تحل في وقت ما فشكك بما اشتهر من أن الحر كانت حلالاً في صدر الاسلام ، قال في شرح الفصول وقد صرح النووي بمثل ذلك وقال في حواشي الفصول عند الشافعي وكافة العلماء أن الحر تحررها متجدد وعند الامامية أنها محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب أنزل وأن تحررها لم يكن متجدداً انتهى ويؤيد كونها حلالاً في صدر الاسلام ما أخرجه الشيخان عن أنس قال كنت ساقى القوم في منزل أبي طلحة فكان خرمهم يومئذ الفضيل فأمر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم منادياً ينادى

بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه كما اعتبر في الرخص ما يلازم المشقة وهو السفر ، وفي شرع القصاص ما يلازم العمدية كاستعمال الجراح في القتل اه سعد (١) في شرح ابن ابي الخير على مختصر المنتهى ، قد ذكروا أن العفو قد وجب في بعض الامم والشرائع المتقدمة وأظنها شريعة عيسى عليه السلام وذكروا أن السكر كان جائزاً في

إلا أن الحر قد حرمت قال فخرجت في سكك المدينة الحديث ، قال شارح الفصول ومن راجع كتب الحديث يبين أن الحر كانت حلالاً في أول الاسلام مسكرها وغيره قال والعجب من تطابق الاصوليين على الحكم بخلاف ما قضت به السنة (قوله) كحد قليل المسكر ، فان قليله لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر وانما حرم القليل للتنعيم والتكامل لرعاية الخ واعلم أن المؤلف عليه السلام وغيره مثلاً المكمل وما بعده بنفس الاحكام مع أن الكلام هاهنا في تقسيم نفس المقاصد التي هي نحو حفظ النفس

(قوله) من تسمية الدليل بأسم المدلول ، الظاهر ان يقال من تسمية السبب بأسم المسبب اه ح عن خط شيخه (قوله) لعل هذا من سهو القلم ، كلام المؤلف صحيح تأمل اذ افضاء المناسب باعتبار السبب لا فضاء الحكم الى المقصود والا فالافضاء حقيقة للحكم اه حسن بن يحيى (قوله) في قوام الخلقة والتكليف ، عبارة الدواري الخلقة واستمرار التكليف اه ح (قوله) فكان خرمهم يومئذ الفضيل ، قد تكرر ذكر الفضيل في الحديث وهو شراب يتخذ من البسر المتفوخ اي المشدوخ ومنه حديث ابن هريرة يبعد الى الخلقة

والدين لا في احكامها كالحدود وكذا يقال فيما ذكر بعده ، فالاولى أن يحمل كلام المؤلف عليه السلام على حذف مضاف أى كمقصود حد قليل المسكر وكذا يقدر فيما بعده والظاهر ان الوصف الظاهر المنضبط ههنا هو نفس شرب القليل لانه يحصل من ترتيب الحكم ما يصلح مقصوداً وهو التكيل ويحتمل أن يكون الوصف هو الحكمة وهي التكيل لما عرفت من صحت اتحاد الوصف ونفس الحكمة من المنقول عن السعد فيكون التكيل وصفاً ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه وهو الحد على القليل ما يصلح مقصوداً وهو التكيل نفسه ، ويحتمل أن تكون الحكمة في ترتيب الحد على شرب القليل هي دفع المفسدة وهي الدعاء الى الكثير (قوله) وكما في رياضة النفس ، يعنى تمرينها على فعل الواجبات وترك المقبحات فان الرياضة ليست ضرورية لان حفظ الدين حاصل بدونها الا أن في اقترن على ذلك تكميلاً للحفظ وما ذكره المؤلف عليه السلام ذكره في العقد الا انه لم يقيد بقول المؤلف عليه السلام في سائر العبادات (قوله) حاجي ، اى تدعو اليه الحاجة لا للضرورة (قوله) في نفسه ، في الفصول في اصله ليخرج المكل (قوله) كالبيع والاجارة ، هذا على حذف مضاف كما عرفت اى كمقصود البيع ومقصود الاجارة وما حل الانتفاع المحتاج فالحكم صحة البيع والاجارة والمقصود الحل والوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه ما هو المقصود وهو الايجاب والقبول وما ذكرنا هو الموافق لما سبق في بحث مسالك العلة في قوله ومنه ذكر وصف مناسب حيث قال فان حل البيع وصف له قد ذكر تعلم منه حكمة وهي الصحة وهو أيضاً الموافق لما سيأتى من قولهم كالحل ﴿ ٥٧١ ﴾ البيع ، فان قلت قد جعلوا البيع فيما

يأتى مظنة الحاجة الى التعاوض ومقتضى ذلك ان البيع كالسفر وان المقصود هو الحاجة لا الحل وهو مخالف لما ذكره هنا ، قلت لعلمهم قصدوا بذلك مجرد التمثيل والمذكور هنا هو الممول عليه والله اعلم (قوله) وان ظننت ضرورتها ، دفع لما قيل ان جنس الاجارة والبيع من الضروريات اذ تشتد حاجة الناس اليها في الغاية ولهذا لم تخل عنها الملل وبالجملة التعاون في المطالب ضرورى أو مكل له لا اقل كذا ذكره السعد (قوله)

وكما في رياضة النفس وقهرها وتهذيب أخلاقها في سائر العبادات (و) قسم منه (حاجي) في نفسه كالبيع والاجارة فان المعاوضة وان ظننت ضرورتها (١) فكل واحد منها لا يؤدي قوته الى فوات شيء من الخمسة الضرورية والحاجي ليس في مرتبة واحدة بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجة وعدمه (وبعضه أكد من بعض وقد يكون) بعضه (ضرورياً) كلاجارة في تربية الطفل الذي لأأم له وكشراء المطعوم والملبوس (٢) لعود ذلك الى حفظ النفس واطلاق الحاجي عليه باعتبار الاغلب (و) قسم منه (مكمل له) أي الحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل لولي الصغيرة فانه أشد افضاء الى دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده (و) قسم منه (تحسيني) وهو ابتداء الاسلام وهذا مما ينظر فيه اه صرح بان ذلك في شريعة عيسى عليه السلام في شرح المواقف (١) في نسخه ضرورتها اه (٢) قد ينازع في ضروية الملبوس وعوده الى حفظ النفس فكل واحد منها ، أي من عقود المعاوضات (قوله) لانه يؤدي قوته ، أي ليس بحيث انه لو لم يشرع ذلك الفرد من الاحكام لادى الى فوات شيء من الضروريات (قبوله) بل يشتد ، اى الحاجي (قوله) وبعضه أكد من بعض ، فالحاجة الى البيع أكد من الحاجة الى الاجارة وكذا بعض افراد الحاجي أكد من بعض بحسب اشتداد الحاجة وعدمه في المواد الجزئية كما اشار الى هذا المؤلف عليه السلام بقوله والحاجي ليس في مرتبة واحدة الخ وكما قال في شرح المختصر فان الحاجة تشتد وتضعف (قوله) وقد يكون بعضه ضرورياً ، قد سبق ان كل واحد منها لا يؤدي قوته الى فوات شيء من الخمسة الضرورية ولعل ما ذكره مبنى على الاغلب كما اطلقوا الحاجي على الاجارة على تربية الطفل (قوله) وكشراء المطعوم والملبوس ، للطفل وكذا لغيره كنفس الانسان ذكره في الفصول (قوله) اشد افضاء الى دوام النكاح ، لامن الفسخ عند البلوغ فالحكم وجوب الكفاءة ومهر المثل والوصف المترتب عليه الحكمة شدة الافضاء والحكمة تكميل المقصود من النكاح الذى هو طلب النسل فالضيق في مقصوده للنكاح (قوله) تحسيني ، ولا مكمل له

فيفضه اي يشدخه باليد وسئل ابن عمر عن الفضخ فقال ليس بالفضخ ولكن هو الفضوخ ، تقول من الفضيحة اراد انه يسكر صاحبه فيفضحه اه نهاية والخلق بالضم والخلق بالمر وقد بلغ الارطاب ثلثيه الواحدة بهاء اه قاموس والفضخ بالغاء والضاد المعجمة (قوله) والملبوس للطفل ، عبارة الشرح غيره قيدة بقوله للطفل ولو تركه المحشي لما احتاج الى قوله وكذا

(قوله) كايجاب الشهادة ، اي كقصود ايجاب الشهادة فالحكم الاجاب والمقصود التمييز والحكمة سلوك المنهج الاحسن (قوله) وكحرمة تناول القاذورات ، أي كحكمة حرمة تناولها فالحكمة الحرمة والوصف علو المنصب والمقصود من ترتب الحكم عليه دفع مفسدة وهي القذح لانه وسيلة الى الماقدوح (قوله) وكسلب اهلية الشهادة ، أي كقصود سلب الخ عند عمر وابنه وابي العباس وعند المؤيد بالله والفرقيين وعند الهادي والقاسم عليهما السلام والشافعي ان شهادته تصح والكلام في شهادته لغير سيده فاما لسيده فلا تصح اجماعاً (قوله) وقدهد منه أي عد قسم من المقصود ويحتمل من التحسيني والاول هو الظاهر من كلام المؤلف عليه السلام لكن الضمير ان عاد الى المقصود من المناسب فالمناسب السابق هو الحقيقي وان كان الى التحسيني فالتحسيني من اقسام الحقيقي المقابل للاقتناع ، وبعبارة الفصول وينقسم المناسب الى حقيقي عقلي وخيالي اقناعي قال الاسنوي لان مناسيته ان كانت بحيث لاتزول بالتأمل فيه فهو الحقيقي والا فهو الاقناعي ، قال في الفصول والخيالي الاقناعي ما يتخيل فيه ، مناسبة تميزه عن الطردى في اول الامر ثم اذا حقق النظر فيه ظهر عدمها (قوله) كنجاسة الخمر ، فالحكم البطلان والوصف النجاسة ﴿ ٥٧٢ ﴾ والحكمة الاذلال وينظر هل هو من الحكمة أي من المصلحة

ملا حاجة اليه ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن كايجاب الشهادة في النكاح لما فيه من تمييز النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان وكحرمة تناول القاذورات فانه قادح في علو منصب الادعي المسكرم وكسلب اهلية الشهادة من العبد وان كان ديناً عادلاً على رأي خطأ لرتبته اعتباراً للمناسبة في المناصب وقد عد منه قسم اقناعي وهو المناسب في الوهم لا عند التأمل كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فهي تناسب الاذلال والبيع الاعزاز ومعنى النجاسة وهو المنع من صحة الصلاة لايناسب بطلان البيع (١) قال بعض المحققين ، (٢) وما أحسن ما قال يمكن رد كل من الحاجة والحسنة والاقناعية الى تكميل الضروريات الخمس او تنقيص مفسدتها على مالا يخفى فان الحاجة الى المعاملات من مكملات حفظ النفوس (٣) لان حاجتها للبقاء وحفظ بقاء الشيء مكمل لحفظه وكذا مكمل المكمل وشهادة النكاح من مكملات حفظ النسب لان الخفي مظنة الجهل وفي تعدية الولاية الى غير أهلها مفسدة

التي هي اللذة ووسيلتها ام لا (قوله) فهي ، أي النجاسة تناسب الاذلال أي اذلاله (قوله) والبيع الاعزاز ، أي اعزازه لان مقابله بالمال تقتضي الاعزاز فمنااسبة النجاسة للبطلان متخيلة لكنها تضمنحل مع التأمل لان معنى النجاسة المنع من صحة الصلاة وهو لايناسب بطلان البيع والازم بطلان بيع الثوب المتنجس (قوله) يمكن رد كل من الحاجة الخ ، أما سلب الاهلية فلم يبين امكان رده الى تكميل ضروري (قوله) والاقناعية ، لم يذكر الاقناعية هذا البعض من المحققين في آخر الكلام وهو الاول لما عرفت أنه مقابل للمناسب الحقيقي

بالنسبة الى بعض الناس وبعض الامكنة وقد يقال المعتبر الغالب اه (١) لكن قد مر أن معنى النجاسة المنع من مباشرتها وهو يناسب بطلان البيع اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) الفناي في فصوله اه (٣) هذا يتم في مشتريات يسيرة كالثقوت وما بقي من حر او برد ،

(قوله) لان حاجتها ، اي المعاملات فالإضافة لادنى ملائمة اي الحاجة اليها (قوله) للبقاء ، أي لبقاء النفوس وحفظ بقاء الشيء بالمعاملات مكمل لحفظها أي النفوس الذي هو ضروري وبعبارة المؤلف عليه السلام لحفظه أي حفظ الحفظ (قوله) وكذا مكمل المكمل مكمل ، فحفظ النسب أي النسل من الضياع من الضروريات ورعاية الكفاءة والشهادة مكمل له ولانها مكملان لمكمله وهو بقاء هذا الحفظ والبقاء مكمل لحفظ النسب الضروري وقوله لان الخفي أي الخالي عن الشهادة مظنة الجهل والجهل مظنة ضياع النسب والنسل وينظر في جري ما ذكرناه في الكفاءة (قوله) وفي تعدية الولاية الى غير أهلها الخ ، عطف على قوله الحاجة أي فان في تعدية الولاية الخ فالتحسيني حكمة اشتراط الولاية في النكاح وغيره فهي ترتب هذه الحكمة على هذا الاشتراط دفع مفسدة التخاصم

ميرة اه محمد بن زيد ح (قوله) أي عد قسم من المقصود ، لو جعل مائلاً الى المناسب لاستراح اه حسن بن يحيى الكشمي (قوله) لم يذكر الاقناعية هذا البعض من المحققين ، عبارة فصول البدائع واقول يمكن رد كل من الحاجة والحسنة والاقناعية الى تكميل المصلحة الدينية أو الضرورية أو تنقيص مفسدتها على مالا يخفى اه كذا في الحواشي عن خط وغيره (قوله) أي حفظ الحفظ

المفضي الى هلاك النفس وهذا معنى قوله وفي درئها ، أي منع تعدية الولاية الى غيرها لها دفعها (قوله) وتناول القاذورات ، أي ولحكمة تحريم تناول القاذورات ، قد تقدم ان هذا من التحسيني فقوله هنا يورث على ما يقال خبث النفس المفضي الى العصيان يقضي بانه ضروري لا مكمل له لان الخبث المفضي الى العصيان وسيلة الى المفسدة التي هي الم العقاب وقوله ففي المنع عن التلبس بها الذي هو معنى تحريم تناولها دفع تلك المفسدة فينظر في كون هذا من **٥٧٣** المسكل ويمكن ان يقال في القاذورات

امران تناولها بالا كل وهو الذي يورث خبث النفس الذي هو وسيلة الى المفسدة فتحريمه ضروري دفعا لتلك المفسدة الامر الثاني تناولها بغير الاكل بل بمجرد التلبس بها ولو بالبيع فتحريم ذلك تحسيني وهو المسكل للضرورة الذي هو دفع تلك المفسدة فظهر حينئذ ترتب قوله ففي المنع الخ اذ هو بيان للحكم الضروري لكن ينبغي على هذا التأويل ان يراد بالانتفاع في (قوله) تكبل لعدم الانتفاع ، هو الاكل هذا وضميره عائدا الى المتلبس به من القاذورات ولو قال تكبل لدفع مفسدة الاكل منها الذي هو المقصود لكان اولي اذ لم يظهر لقوله الذي هو مقصود البطان دخل في المقصود فتأمل ولا تخال العبارة في هذا المقام من القصور والخفاء (قوله) أو تنقيص عطف على تكميل وقوله لآفة النفس ، متعلق بتنقيص معمول له أي لتنقيص بذلك آفة النفس الامارة بالسوء (قوله) الى متخيلها بفتح الياء التحثلية وتشديدها ، أي ماتخيلها النفس من الشهوات (قوله) افشاء الحكم ، الاولى افشاء المناسب «

التخادم وفي درئها دفعها ، وتناول القاذورات يورث على ما يقال خبث النفس المفضي الى العصيان في المنع عن التلبس بها ولو بالبيع الذي هو مظنة للرغبة وطريق للاعزاز تكميل لعدم الانتفاع به الذي هو مقصود البطان او تنقيص لآفة النفس الامارة بالكثيرة الشوق الى متخيلها **التقسيم** (الثنائي) وهو الحاصل باعتبار افشاء الحكم الى المقصود من شرعه وقد بين التقسيم بقوله (قد يكون حصول المقصود) من شرع الحكم (يقيناً) كالبيع للحل (١) (و) قد يكون حصوله (ظناً) كالفصاص للانزجار اذ الممتنع (٢) اكثر وهذان لا ينكرهما أحد ولذلك قال (اتفاقاً) (و) قد يكون حصوله (كالتفي) سواء فيكون مشكوكا فيه ومثل بمحد الخمر للانزجار لتقارب عدد الممتنع والمقدم والذي عرفناه في قطرنا كون الممتنع اكثر فيكون مما قبله والظاهر انه لا يوجد لهذا القسم مثال على التحقيق (و) قد يكون حصوله (مرجوحاً) والعدم راجحاً كتنكاح الآيسة (٤) لغرض التنازل فان عدم النسل منهن اكثر وهذا ان (٥) قد انكرا (٤) والمختار الجواز (لا اعتبار المظنة

وأما شر ما لا يحصى من الفضلات فلا ، فهو حاجي باعتبار الاغصاب اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (١) ليكن لا يخفى أن البيع ليس حكماً شرعياً لأنه قبل هذا الشرع وتقرير الشرع له لا يصير شرعياً ثم الظاهر أن مصالحته هي الانتفاع بالبيع والتمن كما سيصرح به الآن لا الحل له لأنه نفس الحكم اعني إباحة البيع فصالحته اذا كصلحة القصاص اغلبية لا يقينية اذ لا ربط بين الفائدة والمقيد عقلي فان الكلام في العلة الفأئية لافي العلة العقلية الموجبة لمعلوها اه شرح مختصر للجلال والله اعلم (٢) فيه أن الانزجار ليس لشرعية الحد بل بعضه من البعض لذلك وبعضه لعدم القدرة عليه والمراد هنا ما كان تركه وعدمه مستويين لشرعية الحد اه والله اعلم (٣) فان التولدوان كان ممداعن نكاحها اعتقلا الا أنه بعيد عادة اه رفوا (٤) إشارة الى ما يكون الحصول فيه مشكوكاً أو موهوماً وعبر عنهم في المتن بالثاني والثالث لانه اعتبار الأقسام اربعة ، الاول أن يحصل المقصود يقيناً أو ظناً ، الثاني أن يكون الحصول ونفعه متساويين ، الثالث أن يكون نفعي الحصول ارجح ، الرابع أن يكون نفعي الحصول يقيناً والشارح جعل الاول قسمين نظراً الى اليقين والظن فصارت الأقسام خمسة لان الحصول ان كان متيقناً فالاول والثاني كان راجحاً والثاني أو مساوياً فالثالث أو مرجوحاً فالرابع وان لم يكن محتملاً اصلاً فالخامس اه سعد (٥) اذلا فائدة لتعليل الحكم بهما اه رفوا

الى المقصود كما عرفت (قوله) كالبيع للحل كون الحل من المقاصد بناء على انه وسيلة للمدة التي هي الانتفاع وقوله كالفصاص ، أي كقصور القصاص وهو الانزجار اللازم له حفظ النفس فهو وسيلة الى الحفاظ (قوله) ومثل بمحد الخمر ، أي بمقصود حد الخمر وهو الانزجار لانه وسيلة الى حفظ العتق (قوله) كالتفي أي كنفسي حصوله (قوله) كون الممتنع اكثر يقال قد يكون الامتناع خوفاً من الله وفي البعض لعدم القدرة والمراد أن تكون اكثرية الممتنع للانزجار (قوله) لتقارب عدد الممتنع والمقدم ، والانزجار الذي هو وسيلة الى حفظ العقل وعدمه متساوياً (قوله) كتنكاح الآيسة الضمير عائدا الى الشيء فتأمل اه ح عن خط شيخه « وجد في هذا البحث بخط مؤلف الروض رحمه الله ماصورته لاثباتات الى

أى كقصود نكاح الأيسة وهو التناسل فانه وسيلة الى التعاون الذى هو وسيلة الى دفع الضرورة أو دفع الحاجة ومثله سقوط النطفة وبرائة الرحم وسيلة الى حفظ النسل لا يقال المقصود من نكاح الأيسة فإيت كالحق نسب المشرقى لانا نقول قد اجاب في حواشي الفصول بأن المقصود في حق الأيسة ممكن عقلا بمنع عادة والامتناع العادى قد يتخلف كما في حق امرأة زكريا عليه السلام وكما أن الولد لا يكون الا عن انزال ﴿ ٥٧٤ ﴾ في العادة وقد تخلفت العادة في حق آدم وعيسى بخلاف لحق النسب وبرائة

مع انتفاء المثنة كحاجة التعاوض في البيع والمالك المترفة في السفر (١) فان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض (٢) وقد اعتبر (٣) مع انتفاء ظنها (٤) او ظن انتفائها (٥) للاجماع على أنه لا يبطل مع ظن عدمها والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر مع ظن عدمها كما في الملك المترفة يسار به في المحفة (٥) كل يوم نصف فرسخ (و) قد يكون المقصود (مقطوعاً بنفيه) كالنكاح جعل مظنة لسقوط النطفة في الرحم المرتب عليه ثبوت النسب وكالاستبراء جعل مظنة لبرائة الرحم من النطفة المرتب عليه منع الوطء فلو قطع بانتفاء سقوط النطفة كما (٦) في تزوج مشرقى بغربية مقطوع بعدم تلاقيها وكما لو اشترى أحد جارية ثم باعها من بايعها في المجلس قبل يلحق بالزوج المشرقى ولد الغربية ومنع المشتري من بيعها في المجلس مع القطع بخلو الرحم من نطفة منها فتعتبر المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة قد اختلف في ذلك (و) الذي عليه الجمهور وهو المختاران الوصف الذي هو المظنة (لا يعتبر (٧) لمعارضة المثنة) وهى الحكمة (المظنة) (٨) ولا عبرة بالمظنة اذا عارضتها الحكمة (وقيل باعتباره نظراً الى ظاهر العلة) من غير نظر

الرحم (قوله) كحاجة التعاوض أي الحاجة اليه فالإضافة لادنى ملاسة والمراد بالتعاوض أخذ كل من البائع والمشتري العوض من صاحبه لحاجة اليه فقوله كحاجة التعاوض صفة لمخزوف أي انتفت المثنة انتفاء مثل انتفاء حاجة التعاوض في البيع (قوله) والمالك المترفة أي والمشقة في سفر الملك المترفة ولو قال كذلك لكان أولى اذ في عطف الملك المترفة على السابق عدم انتظام (قوله) فان البيع مظنة الحاجة، قد سبق فيه ما فيه من ان جعلهم البيع مظنة مجرد تتميل اذ يناسب كلامهم غير هذا الموضع (قوله) مع انتفاء ظنها بأن يكون الانتفاء مشكوكاً فيه فقوله او ظن انتفائها بأن يكون الانتفاء واجباً (قوله) مع ظن عدمها أي الحاجة واعلم أنهم لم يريدوا أن الحاجة ناشية عن البيع كما في السفر بل أرادوا أن البيع مظنة الحاجة أي مظنة حاجة البائع الى الثمن والمشتري المبيع التي حصلت الحاجة من اسبابهما (قوله) والسفر مظنة المشقة، أو رد مثالين أحدهما الحصول وثيقه

(١) أي الى العوض لان التعاوض هو البيع نفسه فصول العبارة أن يقال مظنة دفع الحاجة بالعوض ودفعها هو نفس الانتفاع به اهـ جلال (٢) أي البيع الذي هو المظنة وان انتفى الظن فعلم أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وانا المعتبر الحصول في جنس الوصف ذكره سعد الدين اهـ والله اعلم (٣) في نسخة مع استقامتها (٤) أي ظن انتفاء الحاجة فهذا اخص مما قبله اهـ (٥) بكسر الميم اهـ شمس العلوم ، وفي مختار الصحاح والمحفة بالكسر مركب من مراكب النساء كالمودج الا أنها لا تقب كما تقب المودج اهـ (٦) في نسخة كما لو اهـ (٧) في نسخة بمعارضة اهـ (٨) واجيب بمنع كون المظنة مجرد العقد بل العقد مع إمكان الوطء فان انتفاء مشقة السفر على الملك المترفة لم يكن مع انتفاء إمكان المشقة وان كان مع انتفاء المشقة ففرق بين انتفاء المثنة وانتفاء إمكانها والتي لا يضر الملل انتفاء المثنة لا انتفاء إمكانها فانه مبطل لوصفها بالمظنة ضرورة اهـ من ضوء النهار من كتاب النكاح (*) في جمع الجوامع وشرحه فان قطع بانتفائها أي الحكمة في صورة، فقال الغزالي ومحمد بن يحيى صاحبه يثبت الحكم فيها للمظنة ، وقال الجدليون لا يثبت اذا عبرة بالمظنة عند تحقق المانع ، مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة

متساويان : وثانيهما في الحصول ومع ذلك فقد اعتبرت المظنة فعلم أنه لا عبرة بالحصول في كل جزئي وانا المعتبر الحصول في جنس الوصف (قوله) كالنكاح، أي كحكمة النكاح وقوله جعل مظنة أي نفس النكاح ، وكذا قوله وكالاستبراء أي وكحكمة الاستبراء (قوله) لمعارضه المثنة ، من إضافة المصدر الى الفاعل والمفعول المظنة والمعارضة ذكرها السعد ولم يتعرض لها في شرح المختصر ولعل المراد معارضة انتفاء المثنة اذ ثبوت المثنة لم تعارض المظنة ومعنى معارضة انتفائها أنها اقتضت في الترخيص والسفر اقتضى الترخيص (قوله) نظر الى ظاهر

ما خبط به المحشى في هذه المحلات اهـ

العلقة ، وايضاً اعتباراً لجنس الوصف وان قطع بانتفاء حكمته في صورة جزئية (قوله) فان قيل ، يعني من قبل الحنفية (قوله) على جهة التعبد ، فلا يعال بخلاف لحوق النسب (قوله) إمامعتبر شرعاً أولاً ، هكذا عبارة غير المؤلف عليه السلام كشرح المختصر وغيره وينظر ما هذا القسم فانه لا يستقيم أن يكون أى الاقسام الاربعة ولا يقال هو من اقسام المرسل وهو الملنى لانا نقول لا تأثير لهذا في كون اقسام المناسبات اربعة والمفهوم من هذا التقسيم أن اقسام المرسل كلها معتبرة وليس كذلك (قوله) وهذا داخل في مسلك النص ، او الاجماع ايضاً

(قوله) وينظر ما هذا القسم المراد بالمعتبر شرعاً المعتبر عينه في عين الحكم بنص أو اجماع أو ترتب الحكم على وفقه كما ذكره السعد ودل عليه تفصيل المتن بعده بقوله ان اعتبر عينه في عين الحكم الخ ، وهو المؤثر والملازم والترب من المناسبات وقوله أولاً المرسل المذكور في المتن بقوله والا يعتبر العين في العين الخ فلا إشكال ذكره في حاشية عن الحبشي اه عن خط العلامة احمد بن محمد السباعي رحمه الله

الى ما تضمنته من الحكمه وهذا مذهب الحنفية ، فان قيل انكم أنتم والشافعية أوجبتم الاستبراء في مثال بيع الجارية في مجلس الشراء وفي المشتري من المرأة فقد أدرتم الحكم على المظنة مع القطع بانتفاء الحكمه ، قلنا قول أصحابنا والشافعية فيها بوجوب الاستبراء على جهة التعبد والاستبراء فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من مات بعلمها ولو قطع بخلو رحمها (التقسيم) (الثالث) وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع الموصف المناسب للحكم والمناسب بهذا الاعتبار أربعة أقسام مؤثر وملازم وغريب ومرسل (١) لانه أما معتبر شرعاً أولاً (ان اعتبر) فان اعتبرت (عينه) أي المناسب (في عين الحكم بنص أو اجماع فؤثر) لظهور تأثيره في الحكم بالنص أو بالاجماع وهذا داخل في مسلك النص الا انه اتى به هنا استتماماً لاقسام المناسبات (او) اعتبرت عينه في عين الحكم لا بنص أو اجماع بل (بترتب الحكم على وفقه) أي المناسب وهو ثبوت الحكم معه في محل الوصف (فاللائم) (للائمته لجنس تصرف الشارع ولكنه لا يسمى ملائماً الا (ان اعتبر) بنص أو اجماع (العين في الجنس) يعني عين العلة في جنس الحكم (او العكس) وهو جنس العلة في عين الحكم (او الجنس (٢) في الجنس) فاللائم حيثئذ ثلاثة أقسام

القصير في لحظة من غير مشقة هل يجوز له القصر في سفره هذا اه قال العلامة ابن ابي شريف في الحاشية وكاستبراء الصغيرة فان حكمة الاستبراء تحقق براعة الرحم وهي متحققة فيها بدون الاستبراء ومنها ما رجح فيه انتقاء الحكم كاستبراء زوجته الامة اذا اشتراها فان المرجح أنه لا يجب استبرائها ولكن يستحب ، وكن قام من التوم متيقناً بطهارة يديه فلا يكره غمسهما قبل غسهما خلافاً لامام الحرميين وكن قال لزوجته انت طالق مع آخر حيضك فاصح الوجهين ان طلاقه سنى نظراً الى انتفاء تطويل العدة مدة فيها حيض اه (١) وأعلم أن الوصف الملل به وكذا الحكم الملل به اجناس منها ماهو أعلى ، ومنها ماهو قريب ، ومنها ماهو متوسط ، أما الجنس العالي للحكم فكونه حكماً وأخص منه كونه وجوباً لوتحريراً او غير ذلك وأخص من الوجوب العبادة وغيرها وأخص من العبادة الصلاة وغيرها وأخص من الصلاة الفرض والتفل ، وأما الجنس العالي للوصف فكونه وصفاً يناط به الحكم وأخص منه كونه مناسباً بحيث يخرج منه الشبهى وأخص منه المصلحة الضرورية وأخص منه حفظ النفس والعقل والظن في هذه الوجوه يزيد وينقص فما كان الاشتراك فيه بالأخص فهو الاغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالأعم فهو أبعد ولهذا عد من قبيل المرسل اه وفي التلويح عند سوق نحو هذا الكلام ما لفظه ، ولا شك أن الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السابق فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود والترول اه (٢) (تنبيه) ، قد عرفناك في شروط الفرع أن القياس تعديه يستلزم أن تكون الحركة في جنس لا عين لاستحالة قيام العين الواحدة بمحلين فان اعتبار الشارع

(والا) (١) يعتبر كذلك (فغريب (٢) وان لم يعتبر العين في العين) لا بالنص والاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه (فرسل وهو) ثلاثة أقسام (ملائم وغريب (٣) وملغى) لانه إن اعتبر عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه فهو الاول والا فان ثبت الغاؤه فالثالث والا فالناني، مثال المأثور تعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وهو كثير ومثال القسم الاول من المعتبر الملائم اعتبار عين الصغر في جنس الولاية الشاملة للمال والنكاح بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية (٤) بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه في الجملة وان وقع الخلاف في انه للصغر اول البسكرة أو لهما جميعاً، ومثال الثاني منه اعتبار جنس الخرج الشامل لما يحصل من السفر ومن

(قوله) والا يعتبر كذلك، أي العين في الجنس الخ ولم يرد والا يعتبر عينه في عين الحكم لقريظة ماسيأتى من قوله وان لم يعتبر العين في العين الخ (قوله) ومثال الثاني منه، أي من المعتبر الملائم (قوله) الشامل لما يحصل من السفر، وهو خوف الضلال والاقطاع ومن المطر وهو التاذي به

العين في العين انما يتضح في مثل رضاع سالم من سهلة حين اعتبر الشارع عين ارضاعه في عين رفع حجابها، وهذا مراد ابى زيد الدبوسي في نفيه صحة القياس بالمؤثر واشترطه أن يعتبر الشارع جنس العلة لاعتبارها كسبته تفسير العين بالشخص وهم يفسرون العين بالنوع فلا اختلاف في الحقيقة وانما هو في التفسير ولا شك في أن تفسيره اصح لما عرفناك من أن الاعيان انما هي الاشخاص واما الانواع والاجناس فليست باعيان كما علم في مظانه فاذا اعتبر الشارع فرداً من نوعها لا بخصوصه فذلك اعتبار جنس في جنس والنوع في اصطلاح الاصوليين هو الجنس ولو كان المراد باعتبار الجنس نص الشارع على الجنس بصيغة العموم لم يبق الى القياس حاجة لكفاية العموم عن القياس وانما الشارع يعتبر فرداً من جنس لا بخصوصية فرديهما كما في رضاع سالم من سهلة بل مطلقاً عن اعتبار الخصوص والعموم فيلغى القياس الخصوصية التي هي مورد النص ويعتبر المشترك بين الافراد واعتبار الجنس انما هو من القياس لامن الشارع اه جلال (١) أي والا يثبت أحد الثلاثة انتقادر فيه، وانما رتب الحكم المعين على الوصف المعين في المحل المعين بدون ثبوت أحد الثلاثة بنص أو اجماع فهو يسمى الغريب اه جلال رحمه الله (له) ويقال له غريب المعتبر وهو ما ثبت بمجرد تخريج الناط، لكن لا يخفى أن عدم ثبوته باحد الثلاثة يستلزم كونه مرسل وان كان ملائماً فان معنى إرساله عدم نص الشارع على علمته فهو أحق باسم الارسل من ملايم المرسل لأن ملايم المرسل قد اعتبره الشارع في الجملة ولا يقال ذكر الحكم إيماء الى الوصف لانا نقول قد سبق ان فيه ثلاثة مذاهب إثنان منها ليس بإتاء وهو الحق اه جلال (٣) «تنبه» قد تبين لك مما فصلناه أن الفرق بين غريب المعتبر وغريب المرسل، وأن غريب المعتبر وان لم يثبت بنص اعتبار عينه في عين الحكم ولا يثبت فيه أحد الاعتبارات الثلاثة أيضاً فلا بد أن يوجد الحكم معه في المحل، وأما غريب المرسل فهو مالا يثبت الحكم معه في المحل بنص الشارع ولا يتحقق فيه أحد الاعتبارات الثلاثة أيضاً وانما المجتهد يثبت الحكم فيه لمناسبة الوصف فقط، وأما الفرق بين ملايم المعتبر وملايم غير المعتبر فهو أن ملايم المعتبر يثبت الحكم معه في المحل ويثبت عليه باحد الاعتبارات الثلاثة أيضاً بخلاف ملايم غير المعتبر فان الحكم لم يثبت معه في المحل وانما يثبت اعتبار الشارع عين الوصف أو جنسه في جنس الحكم لافي عين الحكم الوجود في المحل والمجتهد يلحق احد نوعي جنس الحكم بالنوع الذي ثبت بعين الوصف أو جنسه اه جلال على المختصر (٤) لانها تتنوع بتنوع ماضيفت

(قوله) بالنص والاجماع، على اعتبار حرج السفر ولو في الحج * ﴿٥٧٧﴾ في الرخصة (قوله) وأما اعتبار عين

الحرج، أي حرج الحضر بالمطر (قوله) نفس حرج المطر، فإن قيل الحرج غير منضبط كالشقة، قلنا قد اجيب بانضباطه في الجمع بدليل جوازه سفرًا وحضرًا بخلاف القصر فإن الشقة لو اعتبرت لصادمت النص على عدم جوازه حضرًا عند حصول الحرج (قوله) الشامل للجناية في النفس، بالمحدد أو بالمتقل (قوله) وأما باعتبار عين القتل النخ قال السعد اعتبار جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع ظاهر وإنما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمدة العدواني في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل يترتب الحكم على وقفه ليكون من الملائم دون المؤثر. ووجهه أنه لائنص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد (قوله) أن تجعل نفسها، تسامح المؤلف عليه السلام في التأكيذ بغير منفصل كما يتسامح المصنفون في ذلك (قوله) بأن تفرض أنهم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر إلى آخر الأمثلة، إذ لو ثبتت ولاية النكاح مع الصغر لم يكن من المناسب المرسل لثبوت عليه الصغر حيث يترتب الحكم على وقفه لوجودها في محل واحد، وقد عرفت أن المرسل هو ما لم تثبت اعتبار عينه في عين الحكم لائنص ولا إجماع ولا يترتب الحكم على وقفه فظاهر ما ذكره في الفصول وحواشيه من أن المرسل ما لم يشهد له أصل معين

المطر في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع (١)، وأما اعتبار عين الحرج فليس إلا بمجرد ترتب الحكم على وقفه إذ لائنص ولا إجماع على عليه نفس حرج المطر، ومثال الثالث منه اعتبار جنس الجناية (٢) العمدة العدوان الشامل للجناية في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فيهما بالنص والاجماع وأما اعتبار عين القتل (٣) العمدة العدوان في عين القصاص في النفس حيث كان القتل بالمتقل فلم يثبت إلا بترتب الحكم على وقفه إذ لائنص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد فهذه أمثلة ملائم المعتبر ويمكن أن تجعل نفسها (٤) أمثلة للملائم المرسل بأن يفرض أنهم لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص

إليه كما يقال ولاية مال وولاية نكاح وثبوت في جنس التبعين بالاجماع وليس المراد أنهم أجمعوا على أن عين الصغر علة الولاية في النكاح والا لكان ذلك من المؤثر لامن الملايم بل المراد أنهم أجمعوا على كون الصغر علة في مطلق الولاية غير مقيد بولاية مال ولا نكاح اه جلال (١) على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها أي في عين رخصة الجمع فإن الجاه يجمع في الوقوف بعرفة بين الظهر والعصر تقديماً، وفي المزدلفة بين المغرب والعشاء تأخيراً، وفي دعوى الاجماع على عليه السفر في ذلك نظر فإن الجمع مذهب أبي حنيفة وأحد قول الشافعي نسك لامن حيث السفر والله اعلم اه قال في حاشية العاوي، الظاهر أن اعتباره من حيث جنس الحرج لامن حيث خصوصية حرج السفر فثبت أن الثابت بالنص والاجماع هو اعتبار جنس الحرج، وأما اعتبار عين حرج السفر فأنما هو بمجرد ترتب الحكم على وقفه إذ لائنص ولا إجماع يدل على عليه نفس السفر اه (٢) «فإن الجناية جنس» يشمل الجناية بالمتقل والجناية بالمحدد وهذا الجنس معتبر في جنس الحكم الذي هو القصاص لأنه متنوع بإضافته إلى متعدد كالاطراف وغيرها وهو النفس كما يقال قصاص نفس وقصاص عين ونحو ذلك، وهذا إنما يتم على فرض ثبوت ترتب الحكم على جناية المتقل والخصم يتبع ترتبه عليه فلماذا يتبع القياس ويقول أن الحكم لم يترتب إلا على جناية المحدد اه جلال على المختصر (٣) هذا إشارة إلى كلام العلامة السعد وهو ما نصه، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو ظاهر وإنما الخفاء في أن اعتبار عين القتل العمدة العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل يترتب الحكم على وقفه ليكون من الملايم دون المؤثر ووجهه أنه لائنص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد اه كلامه، وقد نقله في التحرير وشرحه ورده بما لفظه «ولو صح» ما قيل «لزم انتفاء المؤثر لتأنيبه» أي مثل ما قال «في كل وصف منصوص بالنسبة إلى قيد يفرض فإن قيل إنما قلنا» ذلك «إذا قال بالقيد حيث هو وليس هذا» في الكل «أي كل أمثلة للمؤثر» قلنا إن سلم «أن أبدأ قيد يفرض إنما يسمع إذا قال به مجتهد، وفيه أي في قوله إن سلم، إشارة إلى منع اعتبار قول المجتهد في أبدأ قيد يفرض بل يرد ذلك على المجتهد فإنه أبدأ قيد، ما لم يقل به مجتهد فتأمل» فتفت «جواب الشرط أي قول المجتهد منتف في المثال المذكور» فإن أبا حنيفة لم يعتبر في العلة سواه «أي غير القتل العمدة العدوان» غير أنه يقول انتفت العلة بانتفاء دليل العمدية «وهو القتل بتأنيبه لا تأنيث لتفريقه الاجزاء فأنها أمر مبطن وهذا نظيرها فاقم مقام الوقوف على حقيقة القصد اه تحرير وشرحه (٤) في نسخة انفسها اه

بالاعتبار أي اعتبار العين في العين وكذا ما ذكره في شرح المختصر وحواشيه في آخر باب القياس من أن المصالح المرسلات مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع لابلانص ولا الاجماع ولا يترتب الحكم على وقفه ثم ان المؤلف عليه السلام أورد قواه وانما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق القصاص ليم ما اشترطوه في الملائم المرسل من غير اعتبار عين الوصف في جنس الحكم كالاول او اعتبار جنس الوصف في عين الحكم كالثاني أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم كالثالث ، اذا عرفت هذا فالصغر في النكاح وعين القتل العمدة العدوان بالمثل في عين القصاص في النفس مع هذا القرض لم يشهد لها أصل معين بالاعتبار اذ لم يشهد للاول الا الصغر في مطلق الولاية والثاني لم يشهد له الا مطلق الجناية في مطلق القصاص وعين حرج المطر في الحضر لم يشهد له الا مطلق الحرج وليس هو عين حرج المطر في الحضر فطلق الجناية ومطلق الحرج كطلاق الحرج في الشرع جملة فن نفى الملائم كان الحاجب لم يثبت ولاية النكاح مع هذا القرض بمجرد الوصف اذ لم يوجد له أصل معين يترتب الحكم على وقفه ولا بالقياس اذ الصغر انما يثبت اعتباره في مطلق الولاية ومن اثبت العمل بالملائم المرسل فانه يثبت ولاية النكاح بمجرد وصف الصغر لاعتبار الشارع له في الجملة حيث اعتبره في مطلق الولاية لا بالقياس اذ لم يثبت أصل معين اعتبر فيه الصغر بل انما اعتبره في مطلق الولاية ، وبما ذكرنا يدفع ما يقال بما ثبتت ولاية النكاح ورخصة الجمع والقصاص بالمثل ان ثبتت بالقياس فان العاجب لا يخالف فيه وان ثبتت بمجرد ﴿ ٥٧٨ ﴾ الوصف لا بالقياس فباطل لوجود أركان القياس بأن تقاس ولاية

النكاح على ولاية المال بجامع الصغر ، وجه الدفع أنك قد عرفت أن الشارع لم يعتبر الصغر في ولاية المال بخصوصها حتى يلزم ما ذكر انما اعتبره في مطلق الولاية كما هو المقروض ، فان قيل أن المؤلف عليه السلام وابن الحاجب وغيرها مثلوا فيما سبق في شروط الفرع المشاركة في جنس الحكم بقياس الولاية في النكاح على الولاية في المال بجامع الصغر فقد صححوا القياس في ولاية النكاح فيلزم اعتبار وصف الصغر عند ابن

في النفس مع القتل العمدة العدوان أصلاً وانما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق القصاص ، ومثال غريب المعتبر التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الحمر على تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم وقد ثبت اعتباره في التحريم بمجرد ترتيب الحكم على وقفه في الحمر فلا يكون مرسلًا ولكنه غريب من جهة عدم النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه فلو لم يدل النص نحو قوله ﷺ كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار العين في العين كان غريباً ، ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في حمل البات في المرض على القاتل في المعارضة (١) بنقيض المقصود فيحكم بارت زوجة البات كما منع القاتل من الارث (٢) فهذا له وجه مناسبه وزجر عن الفعل (٣) في نسخة ، في العاملة اه (٣) لكن لا يخفى ان ترتيب منع القاتل الارث على

الحاجب ويلزم اثبات ولاية النكاح بالقياس ، فالجواب أن اعتبار وصف الصغر هناك في أصل معين وهو ولاية المال وهذه لم يعتبر الا مطلق الولاية فكان لعموم الاجناس وخصوصها تأثير في اعتبار الوصف وعدم اعتباره أو ان عليه الصغر في المال ثابتة في النص فيكون مؤثراً فلا يكون مما نحن فيه (قوله) ومثال غريب المعتبر اي المناسب المعتبر (قوله) ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم الخ ، جعل في شرح المختصر هذا مثالا للناسب الغريب وهو الاول لان الغريب المرسل مالم يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم اصلاً وقد ثبت في هذا المثال اعتبار عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم على وقفه في القاتل عمداً لكن لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه فلم يكن مناسباً ملائماً بل غريباً ، والمؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره غير

(قوله) جعل في شرح المختصر هذا مثالا للناسب الغريب ، ذكر في حاشية أن هذا مثالا للغريب المرسل بالنسبة الى مسألة البات والحكم هو المعارضة بنقيض القصد المعدي من الاصل ، أي مسألة القاتل الى الفرع أي مسألة البات يظهر ذلك مع التبع فتأمل كلام المؤلف وليس الحكم عدم الارث اذ الحكم في مسألة البات هو الارث وما في شرح المختصر بالنظر الى مسألة القاتل ويمكن جعل كلام المؤلف بالنظر الى القاتل أيضاً مع فرض عدم النص وعدم ترتيب الحكم على وقفه اعني المعارضة بنقيض القصد حيث لم يقصد استبعاد الارث لا كما صنع المحشي والله اعلم اه حسن بن يحيى الكسبي عن خط حفيد مؤلف الروض النضير

المحقق من شراح مختصر المتبهي وقد رد ما ذكره السعد في حواشيه وكيف يصح ما ذكره مع ثبوت اصل معين هو القاتل عمداً الا ان يفرض انه لم يرد فيه نص كما ذكره الغزالي فيما نقله عنه صاحب التلويح حيث قال ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعاً كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارضة له بنقيض قصده ﴿٥٧٩﴾ وأما قول المؤلف عليه السلام

ولم ير الشارع التفات الى ذلك في موضع الخ فغير مفيد لان ذلك شأن الغريب المناسب أذ هو كما عرفت ما لم يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه قوله لاستعجاله الميراث، قد سبق ان العلة هي الفعل المحرم وهو كما في شرح المختصر وكان المؤلف عليه السلام اقام علة العلة مقام العلة اذا لاستعجال علة في الاقدام على الفعل المحرم (قوله) وروى ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي الخ، هو من كبار اصحاب مالك كان يسميه مقلد اهل المغرب وهو من مشاهير المحدثين قوله الاموي، المعروف بالمرتضى (قوله) يقتضي انه، أي مالك لا يقول برد الغريب فلا اجماع على رده كما ذكره ابن الحاجب (قوله) وكلام الغزالي، مبتدأ خبره قوله يقتضي بانه لا اجماع على رده لان الغزالي جعل قوله ورده في محل النظر والاجتهاد (قوله) وهي اصل في القياس، كذا فيما نقله في التلويح عن الغزالي ولعل تأنيث الضمير بتأويل ما شهد بمصالح شهد الشرع، واعلم ان مقتضى نقل التلويح عن الغزالي ان الغريب المرسل مردود وان الغريب المناسب والملائم المناسب محل اجتهاد فذهب من موضعه والله اعلم (قوله) اتفاقا بين من لا يكتفي

المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عدم اراث القاتل لاستعجاله الميراث فيعارض بنقيض مقصوده ولم ير الشارع التفات الى ذلك في موضع آخر فلم يكن ملائماً لجنس تصرفاته، ومثال الملغى تعيين الابتداء بالصوم (١) في الكفارة في حق من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز، وروى ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك امام اهل الاندلس افق الامير عبد الرحمن بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين تعييناً فانكر عليه ذلك، وقيل له لم لم تفتنه بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عايشه ان يطأكل يوم ويعتق رقبة ولكنه حمله (٢) على أصعب الامور ثلثا يعود (وهذان) يعني الغريب من المرسل والملغى (مردودان اتفاقاً) (٣) كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما يحكي عن مالك قبول المرسل على الاطلاق حتى انه جوز قتل الاقل لاصلاح الاكثر وقال ترك الخير الكثير للشر القليل شر كثير يقتضي انه لا يقول برد الغريب، وكلام الغزالي حيث قال من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنها ما شهد بطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل، ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر يقتضي (٤) بانه لا اجماع على رده ولذا قال القرشي انه مردود اتفاقاً بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة (وفي الاول) وهو الملائم من المرسل (أقوال) منها (القبول) ونسبه في الفصول الى ائمتنا والجمهور ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك ورواية عن الشافعي وذلك للمعقول والمنقول، أما المعقول فاشار اليه بقوله (لان اعتبار المصالح يوجب ظن اعتباره) يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فرداً من أفرادها ولم تعارض نصاً كما وقع من افتاء مالك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات الشرع لان وصف القتل نص على العلة وشرط الغريب أن لا ينص عليها اه جلال (١) أي لا بعد عجزه عن العتق مع أن الكفارة فيه مرتبة كما في الظهار ولا يجوز الصوم الا بعد تعذر العتق اه جلال (٢) في نسخة ولكن حملته اه (٣) أما ميراث النبوة فقد افق به النصور بالله عبد الله بن حمزة حين وردت عليه القضية في وقته وهو قول مالك وبه قال محمد بن منصور الرازي، وكذا عن الشافعي وروى عن عمر بن الخطاب وعثمان اه (٤) في نسخة يقتضي اه

بمجرد المناسبة، وهو المرسي وابو زيد واصحابه والمراد به المرازفة فلم يعتبروها الامتنوعاً عليها محتجين بان كون العلة علة حكم شرعي لا يثبت الا بخطاب الشارع فما لم ينص الشارع عليها بأي طرق النص لا يصح تمديد حكمها عن محل النص (قوله) ولا خارجة عن تصرفاته

الشرع ، ينظر في صحة عطف هذا على ما قبله كيف يصح مع الجمع بين الواو ولا (قوله) في حقيقتها ، أي المصلحة التي هي الملائم (قوله) بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات ، وهي أنها لم تعارض نصاً ولم تخرج عن تصرفات الشرع لاعتبار الشرع لعين العلة في جنس الحكم الخ (قوله) وللأمر بالاعتبار ، قد سبق أن وجه الدلالة أن القياس يجاوز بالحكم عن الأصل إلى الفرع ولا يجاوز في الملائم المرسل عن أصل ولعله يقال المجاوزة حاصلة عن جنس المصالح المعتبرة إلى اعتبار المصلحة المعينة المرسل (قوله) ولا يبحثون عن أمر آخر ، من كون المناسب هل ثبت في أصل معين ترتب الحكم على وقفه أم لا (قوله) والظاهر في الدليلين ، وهما الأمر بالاعتبار وقنوع الصحابة وقوله العموم لمحل النزاع ، لم يرد بالعموم ما يتوقف على الضيقة ليرد أنه لا صيغة عموم هاهنا بل أراد الإطلاق بحيث يدخل في ظاهره محل النزاع أما الآية فلما تقدم في القياس من أن المراد بالاعتبار هو اقتدار المشترك أي مطلق المجاوزة فتدخل المصالح المرسله وأما الإجماع فلتضمنه معنى متناولاً لها أيضاً وهو اكتفاء الصحابة بمجرد ظهور المناسبة المتناول لما ليس له أصل معين هذا وقول المؤلف والظاهر العموم مشعر بكفاية الظن في الأصول وقد اعتمد المؤلف عليه السلام في أول باب القياس خلافه حيث زيف ﴿ ٥٨٠ ﴾ الاستدلال بهذه الآية لكونها ظنية ، وأعلم أن مالكا استدلل

بما ذكر من المعقول والإجماع إلا أنه لم يقيد بما قيده به المؤلف عليه السلام من قوله ولم تعارض نصاً الخ ولا غارجه عن تصرفات الشرع ليندفع ما أجيب به عن مالك وهو المشار إليه بقوله فلا يرد ما قيل الخ ووجه التقييد أن استدلال المؤلف عليه السلام في الملائم وهو مقيد بما ذكره فلا يرد أن التقييد محل النزاع ، هذا وقد استدلل بعض الأصحاب على حجية المرسل بما يتناول الملائم والغريب أن اتهم ، وحاصله أن الذي دل على العمل بالقياس هو وجوب تتبع مقاصد الشارع وملاحظة مراده فإذا قامت أمانة فيما ليس له أصل معين مطابقة لمراده

اعتباره لعين العلة في جنس الحكم أو جنسها في عينه أو جنسه مأخوذ في حقيقتها فلا يرد ما قيل من أنه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب الغاؤها لمشاركتها للمصالح الملقاة في ذلك فتكون معتبرة ملغاة وهو محال لأننا لم نلحقها بها لمطلق مشاركتها لها بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات ، وأما المنقول فهو ما أشار إليه بقوله (وللأمر بالاعتبار وقنوع الصحابة بمعرفتها) هاتان حجتان سمعيتان أما الأولى فمشاربها إلى قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » فإنه أمر المجاوزة كما عرفت ، وأما الثانية فمشاربها إلى إجماع الصحابة فإن من تتبع أحوالهم علم بالضرورة أنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد ظهور المناسبة لتصرفات الشارع (١) ولا يبحثون عن أمر آخر (والظاهر) في الدليلين (العموم) لمحل النزاع (١) ومنها أي من المصالح المرسله الضربة للثمة لاستخراج المال المروق ونحوه عند مالك ومعه جمهور أهل البيت عليهم السلام وغيرهم وشدّد الغزالي في إنكار ذلك ، ووجه المنع أن ظاهر ضرب التهم ظلم والظلم قد منه الشرع والعقل ، فإن قيل في الضرب مصلحة ردع السراق ونحوهم ، قلنا هذه وإن كان فيها مصلحة فهي ظلم ومصلحة المروق مظنونة ومضرة المضروب معلومة وهذا إذا كان التهم بنحو المرفقة ليس من ظواهره الفسق والعصيان ، والأقل ذلك لأنه إذا كان التهم بنحو المرفقة ليس من ظواهره الفسق والعصيان ، والأقل ذلك لأنه يستحق التعزير لعصيان الله تعالى ومع التهمة التعزير أولى بالحبس والضرب وغيرهما على ما يقتضيه

عول عليها كما عول عليها فيما له أصل معين بجامع تغليب الظن بتعليق غرض الحكيم بوجه أو أمانة ويدل على ذلك قول معاذ رضي الله عنه اجتهد رأيي والرأي شامل للمال له أصل معين ولما ليس له أصل ويدل أيضاً ما اشتهر عن الصحابة من القول بالرأي كقول علي كرم الله وجهه في أم الولد كنت أرى أن لا تباع ثم رأيت أبيعها وقول أبي بكر في السكالة أقول فيها رأيي وقول عمر أقضي فيها رأيي وقول ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق أقضي فيها رأيي وما روي عن عمر أنه أمر شريحا عند فقد النص والإجماع أن يجتهد رأيه كما تقدم في رواية المؤلف عليه السلام لذلك عن عمر في أول باب القياس

(قوله) ينظر في صحة عطف هذا على ما قبله ، العطف صحيح على لم تعارض اه حسن بن يحيى وفي حاشية لكن بشكل زيادة الواو إذا العطف بلا اه قلت يمكن أن يقال بالعكس أي أن العطف بالواو ولازائدة وهذا من مواضع زيادتها كما نص عليه ابن الحاجب تأمل اه

(قوله) عمومًا ، كما في المنقول وقوله خصوصًا ، كما في المعقول لكن قول المؤلف عليه السلام سابقًا لكونها فردًا منها يشعر باعتبار العموم أيضًا في المعقول (قوله) معتبرًا في الشرع بعينه ، بأن يترتب عين الحكم على عين الوصف (قوله) ولا يجنس ، بأن يترتب عين الحكم على جنس الوصف القريب (قوله) الذي لا جنس لعين هذا الوصف ﴿٥٨١﴾ تحته ، أي تحت الجنس كحفظ العقل

(قوله) فغير مسلم ، أي اشتراطه فان الشرط في قبول الملاثم ان يشمله ، أي يشمل عين الوصف (قوله) معنى معتبر في الشرع ، هذا القيد لاجراخ الغريب وقوله بخصوصه كجنس الرجز (قوله) سواء كان تحت جنس ، كالرجز وقوله أولى كحفظ النفس (قوله) كالوصف المصاحي ، فان مجرد كون الوصف مصاحا لا يدل على معنى بخصوصه معتبر شرعًا « فائدة » اعلم ان الوصف الملل اجناس به وكذا الحكم الملل اجناس منها ماهو أعلى ومنها ماهو قريب ومنها ماهو متوسط ، اما الجنس العالي للحكم فكونه حكمًا واخص منه كونه وجوبًا أو تحريمًا أو غير ذلك واخص من الوجوب العبادة وغيرها واخص من العبادة الصلاة وغيرها واخص من الصلاة القرض والنفل ، واما الجنس العالي الوصف فكونه وصفًا ينطبق به الحكم واخص منه كونه مناسبًا بحيث يخرج منه الشبهى واخص منه المصاحة الضرورية واخص منه حفظ النفس والعقل والظن في هذه الوجوه يزيد وينقص فما كان الاشتراك فيه بالاخص فهو الاغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاخص فهو ابعد ولهذا عدم قيل المرسل (قوله) الشامل للمعتبر والمغنى ، لو قال وغير المعتبر

(و) منها (١) (مطلق الرد) واليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب (لعدم الدليل) عليه (ورد بالمنع) لما ثبت من الدلالة عمومًا وخصوصًا ، واما ما احتجوا به من ان مالا يكون معتبرًا في الشرع بعينه ولا يجنسه القريب لا يكون دليلًا شرعيًا فان ارادوا بالقريب الجنس الذي لا جنس لعين هذا الوصف تحته فغير مسلم فان الشرط ان يشمله معنى معتبر في الشرع بخصوصه سواء كان تحته جنس اولًا وان ارادوا به الجنس العالي كالوصف المصاحي الشامل للمعتبر والمغنى فسلم ولا نزاع فيه ، ومنها ما أشار اليه بقوله (٢) (أو في) غير الضرورية القطعية السكائية (يعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون غير ضروري واما اذا كان الخ ضروريًا لاجبًا ، قطعيا لا ظنيًا ، كليًا يعني عامًا لاجزئيًا ، يعني متعلقًا ببعض فالمختار قبوله (٣) وذلك كما اذا ترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا انا لو كفنا عن الترس (٤) لاستولوا على المسلمين فقتلوا الترس أيضًا ولو رمينا الترس خلعنا اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضرورة مالمو ترس الكفار في قلعة مسلم فانه لا يحل رمي الترس اذلا ضرورة ، وبالتالي ما اذا لم تقطع بالاستئصال لو كفنا عن رمي الترس وبالتالي امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لسلامة الآخرين لان المصلحة ليست كلية اذ يحصل بغرق السفينة هلاك عدد مخصوص ، بخلاف

رأى ذى الولاية وقد نص المؤيد بالله عليه السلام على جواز حبس أهل التهمة المدة الطويلة كاسنة واذا جاز الحبس جاز الضرب ذكره الدواى اه شرح طبرى (١) أى من الاقوال في ملايم المرسل اه (٢) أى او الرد في غير انضورية الخ (٣) بشروط اربعة ، الاول اذا كانت المصلحة غير مصادمة لنصوص الشرع كافقاء من يسهل عليه العتق بالصوم لكونه اكمل في الرجز ، الثانى أن تكون ملاية لا مخالفة لقواعد اصوله مثل تحريم التلثة في الجملة فانه أصل من اصول الشرع فلو ابيحت في شىء بخصوصه كان مخالفاً لاملاية لقواعد اصوله ، ولا غريبة وحشية في الشرع كقطع لسان المؤذى وشفتيه اذ لا نظير لها في تعزيرات الشرع ، الثالث أن تكون خالصة عن معارض ، الرابع أن لا يكون لها اصل معين يقتضى تقيض حكمها كضرب التهم ففي فعله مصلحة المال وفي تركه ترك ظلم الشخص اذا كان برياً اه من الفصول وحواشها (٤) فيجوز رمي الترس وان كان فيه رمي مسلم لم يذنب ، وقد اجتمع في هذه المصلحة تلك الثلاثة الاوصاف ، أما كونها ضرورية فلانه لا يمكن تحصيلها بطريق آخر ، وأما كونها كلية فارجوعها الى كافة الامة ، وأما كونها قطعية فلتحصيلها المصلحة بالقطع لا بالظن اه شرح ابى

لدخل الغريب المرسل فانه غير معتبر وليس غامض (قوله) فسلم ، عدم اعتباره (قوله) في المتن أو في غير الضرورية الخ ، مقتضى سياق

(قوله) واخص من الوجوب العبادة ، شكل عليه وفي حاشية لعله اراد بالوجوب ما يشمل وجوب العبادة والمعاملة فلا وجه للتشكيل اه عن خطيبه

المتن أن كلام الغزالي في الملائم الشروط الثلاثة التي لم يشترطها أهل القول الاول ويقوى كلامه حينئذ ويؤيد كون كلامه في الملائم ماسبق من أن الغريب محل نظر لكن قوله قتل من لم يذنب غريب يقضي بأن كلامه في الغريب وأنه غير مردود وان الشروط الثلاثة فيه وقصد يقال لم يزد بالغريب ما هو المصطلح أي المرسل بل أراد الغريب بالمعنى اللغوي والله أعلم (قوله) ولهذا الاعتبار يخص هذا الحكم الخ، رد هنا أن التخصيص يجري في المعنى، مثلاً قوله تعالى «فصيام شهرين» الآية عام يخرج منه من لم يزجره العتق على جهة التخصيص بالمرسل والا فافرق بينه وبين إخراج الترس من عموم «ومن يقتل مؤمناً» الآية إذا المراد بمداومة النص أن لا تكون على جهة التخصيص (قوله) يسمى الشبه، أعلم أن الشبه الذي هو مسلك من مسالك العلة هو نفس المعنى المصدري أغنى المشابهة بقوله عليه السلام للمشابهة، الضمير فيه للشبه بمعنى المشابه وهو ماله المشابهة أي الوصف فيه استخدام وكذا ضمير لأنه وصف اعتبره الشارع وضمير عرف بالمناسب وبما يوم المناسبة وإنما لم يتعرضوا فيما ذكروه من التعميم والتعريف لشبه بالمعنى المصدري لأنه أمر نسبي فبمعرفة ماله الشبه وهو الوصف يعرف معناه والله أعلم (قوله) لأن ما بالغير، أي ما مناسبه بالغير وهو التفات الشارع إليه في بعض الأحكام تابع لما مناسبه بالذات أي بالنظر إلى ذاته كالاسكار (قوله) وهما متقاربان، لأن

استئصال كافة المسلمين قال الغزالي لأننا نعلم بأدلة خارجة عن الحصر أن تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكيفية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن إنما نجوزُه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار (١) يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لأننا نعلم قطعاً أن الشرع يؤثر الكيفية على الجزئية وأن حفظ أهل الإسلام أهم من حفظ مسلم واحد (٢) (ومنها) أي من طرق العلة مسلك يسمى (الشبه) (٣) لمشايبته للمناسب من وجه والطردى من آخر لأنه وصف اعتبره (٤) انشراح في بعض الأحكام ولم تعلم مناسبه بالنظر إلى ذاته (وهو) واسطحة (بين المناسب والطردى) لأن الوصف أن علمت مناسبه لذاته فناسب والافان التفات إليه الشارع فثبه والا فطردي (٥) (وعرف) الشبه (بالمناسب بالتبع) لأن ما بالغير تابع لما بالذات (و) عرف أيضاً (بما يوم المناسبة) وليس بمناسب وهما متقاربان ويتميز عن الطردى بأن الطردى وجوده كالعدم كما يقال الخلل (٦) لا تبني عليه القنطرة أولاً يعيش فيه السمك فلا يزال الخبيث كاللرق (٧) فإن ذلك مما الغاء الشارع قطعاً بخلاف المذكورة والافوة فإنه قد اعتبر في بعض الأحكام (٨) وعن المناسب الناقى بأن مناسبة

زرعة على الجمع (١) وهو تجوز القتل عند القطع أو الظن القريب من القطع اهـ (٢) عبارة إلى زرعة في شرح الجمع، أم في نظر الشارع من حفظ طائفة مخصوصة، وفي سائر كلام الكتاب ما يفيد مثل هذا اهـ (٣) بفتح الشين والباء الموحدة، ومعناه في الأصل الشبه يقال هذا شبه هذا وشبهه كما يقال مثله ومثيله وهو بهذا المعنى يطلق على كل قياس لأن الفرغ لا بد أن يشبه الأصل لكن قد غلب في الاصطلاح على هذا المسلك وهو مصدر أن أريد به اللفظ الدال على العلية، واسم مصدر أن أريد به نفس العلة فهو وصف بمعنى الشبه كذا قيل اهـ فواصل (٤) فصل أبو زرعة في شرح الجمع هذا المعنى، فقال لأنه يشبه المناسبة للتفات الشارع إليه ويخالفه لأنه ليست فيه مناسبة عقابية ويشبه الطرد لعدم المناسبة ويخالفه باعتباره في بعض الأحكام بخلاف الطرد فإن وجوده كالعدم اهـ (٥) الطردى وصف ليس بتأثير ولا بتناسب ولا موهب للمناسبة كقولهم في منع إزالة النجاسة بالخل مانع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يرفع النجاسة كالزيت، وفي كون مس الذكر لا ينقض الوضوء، طويل يحوف فلا ينتقض الوضوء بلمسه كقصبة اليراع ونحو ذلك ويسمى الغاء المناط وتعطيل المناط والطرد المهجور، ويحمل ما ذكره الهادي إلى الحق عليه السلام في كتاب القياس وغيره من قدماء الأئمة عليهم السلام من ذم القياس وأهله على الطرد ونحوه، ورد أئمتنا والجمهور الطردى مطلقاً لأن التعليل به مجازفة وقبله بعض الحنفية مطلقاً مع إطراده والكرخي في الجدل لا العمل وقيل لا يقبل علة مستقلة بل جزء علة لدفع النقض اهـ فصول (٦) عبارة غاية الوصول كما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة بالخل الخ اهـ (٧) أي بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه، فترال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلاً وإن كان مطرداً لا نقض عليه اهـ شرح محلي على الجمع (٨) كالتضاء

إيهام المناسبة الحاصل من التفات الشارع إليه في معنى المناسبة بالتبعية وحينئذ فالفرق بينه وبين الخيالي الافتراضي أن الافتراضي يتخيل فيه المناسبة ثم إذا حقق النظر ظهر عدمها لأنه طردي بخلاف الشبهي فإن إيهامه المناسبة أي ظاهرها فيه لاتفارقة في نظر المجتهد ذكره في حواشي الفصول ثم ذكر أن معنى إيهامه المناسبة ظاهراً فلا يرد ما قيل إن الأحكام الشرعية لاتبنى شرعيتها على الإوهام (قوله) ووحدته حجة ، لفظ حجة معطوف على خبره في قوله وهو بين المناسب فيكون وحده حالاً من ضمير حجة إن كان متأولاً عشتق أو من خبر المبتدأ على القول بذلك أن لم يتأول (قوله) في الجملة ، ﴿ ٥٨٣ ﴾ حيث اعتبر عين الوصف في جنس

الحكم أو جنسه في جنسه أو عينه في عينه (قوله) من الدليل العام ، يعني للشبه وغيره من السبر والاختلاف المشار إليها سابقاً بقوله ودليل العمل بهذا وما بعده الخ ، فخذ من هناك ، وأما المختص بالمناسب فلم يذكره المؤلف عليه السلام فيما سبق وإنما ذكره ابن الحاجب وشارحه حيث ، قال ويقال في المناسب خاصة ولو سلم عدم العمية والحكمة إلى آخر ما نقلناه هنالك ، وايضاً فقله هنا وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره ليس هو الدليل الخاص المذكور في المناسب وذلك ظاهر ، ولعل المؤلف عليه السلام أراد التشبيه في مجرد ثبوته بدليل عام أو خاص ، أن المناسب ثابت بدليل عام أو خاص لاني أن نفس دليل المناسب الخاص يجري في الشبه (قوله) ولشمول الامر بالاعتبار ، لعلة مطوف على قوله كالمناسب إذ عطفه على قوله أن اعتبار الشارع

المناسب تعرف بالعقل وإن لم يرد شرع كالاسكار (١) للتحريم فإن كونه مزيلاً للعقل الضروري للإنسان وكونه مناسباً للمنع منه مما لا يحتاج في العلم به إلى ورود شرع ، مثال الشبه (٢) أن يقال إزالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة الحدث فإن المناسبة بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعين الماء غير ظاهرة ولكن إذا تعين وصف من بين أوصاف المنصوص لالتفات الشارع إليه دون غيره يتوهم أنه مناسب وقد اجتمع في إزالة الخبث كونها قلماً له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر الثاني في تعين الماء كما في الصلاة والطواف ومس المصحف اعتباراً في الجملة أي إذا كانت الطهارة للحدث ولم يعتبر الأول في شيء من الصور فكان الحكم بالغاء غير الاعتبار أنسب من الحكم بالغاء المعتبر (ولا يعارض الثابت بما تقدم إجماعاً) يعني أن العلة الشبيهة إذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العمل بإجماع لضعف الشبيهة وقوة ما تقدم (و) الشبه (وحده حجة) عند الجمهور (كالمناسب) فيما ثبت به من الدليل العام والخاص أما العام فظاهر وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره ولشمول الامر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبيهة كتعليلهم مسألة قول الرجل لزوجته أنت علي حرام والحق كل منهم لها باصل لضرب من الشبه (وقيل مردود كالطرد) (٣) وهو اختيار الباقلاني وبعض الأصوليين وعده الفناري من متأخري الحنفية من العمل الفاسدة ، قالوا لأنه إما أن يكون مناسباً أو غير مناسب ، الأول يجمع على قبوله فلا يكون شبهياً لأنه مختلف فيه قطعاً ، والثاني طردي ملغى بالاتفاق ، قلنا إن

والشهادة وغيرها (١) بخلاف المناسب الشبهي فإن مناسبته تعرف بدليل متفصل (٢) أن يقول المستدل على تعين الماء في إزالة النجاسة للصلاة اه جلال (٣) حذف الباء من الطرد ذكره جماعة ، والشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء ، وأما الطرد

له يقتضي أنه خاص بالشبه وليس كذلك وأما قوله واتفاق الصحابة فخاص بالشبه فعطفه على أن اعتبار الشارع له مستقيم لكن يخلل عطف قوله ولشمول الامر بالاعتبار على كالمناسب يخرج الكلام عن الانتظام فلو قال المؤلف عليه السلام ، أما العام فظاهر لما سبق ولشمول الامر بالاعتبار وأما الخاص فلأن اعتبار الشارع الخ ، ولاتفاق الصحابة الخ لحصل الانتظام (قوله) والحق كل منهم لها باصل ، فشبهه علي كرم الله وجهه وزيد بالتحريم العام في الروضة كالطلاق الثلاث لاتحل له بعد حتى تنكح زوجاً غيره لأن الثلاث غاية الاستمتاع بين الزوجين ولفظ التحريم يفيد غاية ما يقع من ذلك ، وشبهه أبو بكر وعمر وابن مسعود وعائشة باليمن التي يمنع الرجل بها نفسه من المباح فوجبوا فيه كفارة بين إذا حنث ، وشبهه ابن عباس بالظهار

عنيتم بالناسب المطلق اخترنا أنه مناسب ومنعنا الإجماع عليه لأن الإجماع إنما انقدح في المناسب بالذات والشبه مناسب بالغير (١) وإن عنيتم به المناسب الباقي اخترنا أنه غير مناسب ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الأحكام فلا يكون طردياً (٢) (وقد عرف) الشبه (بما لا يعد معه من المسالك) (٣) فمنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين أصليين كالنفسية والمالية في العبد المقتول المتردد بهما بين الحر والفرس (٤) وهو بالحر أشبه «وحاصله» ترجيح أحد مناسبتين تعارضتا ومنهم من قال هو ما يعرف فيه المناط قطعاً إلا أنه يفتقر في أحاد الصور إلى الحقيقة كما في طلب النمل في جزاء الصيد بعد العلم بوجود النمل ومنهم من قال هو ما اجتمع فيه مناطان لحكمين لأعلى سبيل الكمال لكن أحدهما أغلب فالحكم به حكم بالأشبه كالحكم في اللعان بأنه يمين لا شهادة وأن وجداً (٥) فيه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني هو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة وقال الجويني لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود (ومنها) أي من طرق العلة (الدوران) (٦) ويسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعلم بعده (وهو) عند الجمهور (يفيد الظن) بمجرد فیه أخذ به في الشرعيات (وقيل) أنه بمجرد يفيد (القطع) فيؤخذ به في العقليات وهو مذهب بعض المعتزلة (وقيل) أنه بمجرد (لا) يفيد (إيها) أي لا قطعاً ولا ظناً وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب وبعض الأصوليين (لنا) في إفادته الظن أنه (لو لم يفد) ظن العلية (لم تفد التجريبات) علماً ولا ظناً والتالي باطل بالضرورة والاتفاق، بيان ذلك أن التجربة إنما تحصل بالدوران فإذا وجد ولا مانع للعلية من معية (٨) كما في المتضائفين

فمن جملة الطرق الدالة على العلية أنه قد ذكره في شرح المختصر في مواضع من الاعتراضات في المعارضة وغيرها فلا مشاحة في ذلك (١) لكن لا يخفى أنه إذا لم يكن منصوصاً أو جمعه عليه لم يكن مجرد إيهامه المناسبة مصححاً للتعليل به وهو مدعى الخصم (٢) أي فلا يكون مناسباً ولا طردياً (٣) مختصر معنى (٣) فيخرج عن البحث أنه من شرح جفاف على الغاية (*) وليس من الشبه المقصود في شيء، قال العضد أوردناه لتأمن الغلط الناشئ من الاشتراك (٤) لكونه مالا، وقوله وهو بالحر أشبه لتكليف والنفسية (٥) «تبيينه» قد يطلق الشبه على غير الموه بل على التشابه الحقيقي فإذا شابه شيء شيئين كلا منهما بوجه شبه كالعبد يشابه المال والحر فيعتبر فيه حكم ما هو أشبه به منه بالآخر (٥) أي الجمين والشهادة فيه أي في اللعان فالشهادة لقوله تعالى «فشهادة أحدهم» واليمين لقوله «بالله» (٦) وصوره الدوران كما لو قيل في إثبات حرمة التبيذ مسكر فيكون حراماً كالخمر وأثبت كون الاسكار علة للتحريم في الحر بدوران الحكم معه وجوداً وعدمه فإنه إذا صار مسكراً حرم وإذا زال عنه الاسكار بأن صار خلا حل (٧) رفوا (٧) تقسيم المانع أنه

لكونه تحريماً لا يمكن تلافيه من جهة الزوج فاشبه الظهار (قوله) بما تردد فيه، عبارة شرح المختصر بما تردد به الفرع (قوله) بين أصليين، يعني فالأشبه منهما هو الشبه ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك ثم المقصود بهذه الزيادة (قوله) أشبه، إذ مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر (قوله) إلى الحقيقة، عبارة السعد إلى تحقيقه (قوله) وإن وجداً فيه فالشهادة لقوله تعالى فشهادة أحدهم واليمين لقوله «بالله» (قوله) وهو قياس الدلالة، فلا يكون من الشبه المقصود هاهنا (قوله) وقال الجويني الخ، يعني ولا أجل ما ذكرنا من اختلاف عبارتهم في تفسير الشبه قال الجويني الخ (قوله) ويسمى الطرد والعكس، وتسمى العلة مداراً والحكم دأيراً (قوله) وهو مذهب بعض المعتزلة، في الفصول جمهور المعتزلة وأبو طالب والمنصور مثاله في العقليات من علم قبض القبيح واستغنى عنه وعلم باستغنائه عنه فإنه لا يفعله ومن لا فلا (قوله) وبعض الأصوليين، الصيرفي والشيرازي والباقلاني (قوله) ولا مانع للعلية من معية، فلا يثبت علية أحد المتضائفين للآخر مع أن الدوران ثابت فيهما كالأبوة للمانع المعية وتقدم العلة على المعلول شرط

(قوله) أو تأخر كما في المعاول ، يعني فلا تظن عليه المعاول لعلمه لما منع تأخر المعاول عن علمه والتقدم شرط في العلة وذلك كالحال المعاول للتعفن فانه وان وجد فيه الدوران لسكن فيه مانع التأخر عن علمه وهو التعفن (قوله) كافي الشرط المساوي ، بشرطه للمانع القطع بعدم تأثيره أي تأثير الشرط في الحكم كلاحصان فان المؤثر في الرجم هو الزنا الذي هو العلة لسكن بشرط الاحصان وقيد بالمساوي نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ليتحقق احد شقي الدوران ادنى الطرد وجوداً فانه انما يصدق في المساوي اذ مع الشرط الاعم كلاحصان لا يلزم وجود المشروط بوجود الشرط واما الشق الآخر من الدوران ادنى العكس وهو عدم المشروط عند عدم الشرط فلا بد منه في الشرط الاعم والاختصاص اذ العكس مأخوذ في حقيقة الشرط (قوله) ومنعه قدح في التجريبيات وانكار للضروريات للعلم بان الاطفال يقطعون الخ ، يقال قد سبق اشتراط ﴿ ٥٨٥ ﴾ ان لا يوجد مانع من معية أو معلولية أو شرطية فكيف يلاحظ ذلك من

أو تأخر كما في المعاول أو غيرها كما في الشرط المساوي فضت العادة بحصول العلم أو الظن بالعلية الا ترى ان انساناً لو دعي باسم قغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك منه علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من ليس اهلاً للنظر من الاطفال قتيبونه داعين له بذلك الاسم ليغضب (١) ، ومنعه قدح في التجريبيات وانكار للضروريات (٢) للعلم بان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بالمر آخر (قيل) في الاحتجاج للقاتلين بانه لا يفيد شيئاً ، الوصف انما يثبت بالدوران عند (٤) خلوه عن سائر المسالك وحيث يحصل (تجويز ملازمته للعلية) كالرائحة المخصوصة في السكر فانها توجد بوجود السكر وتعدم بعدمه كما يحصل تجويز كونه هو العلة والتجويز (ينفي الظن قلنا ممنوع) حصول التجويز ان أريد به تساوي الطرفين أو منافاته للظن ان اريد به عدم الامتناع ، والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع اليه في بعض المواد والا كان لاحقاً بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما

(١) قلنا انما قلنا دلالة الدوران اذا لم يقترن به الاستدلال بغيره من مناسبة للوصف أو ان الاصل عدم غيره أو نحو ذلك وما ذكرتم لم يتحقق فيه انتفاء غير الدوران لأن انتفاء مناسبة الاسم للغضب غير ظاهر بل المعلوم انه لا يحصل الغضب الا عن اسم خميس ولوسلم انه ليس بخميس ، قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك الاسم بحث أي بسر والفاء أو بأنه أي الانتفاء الاصل لم يظن كونه هو العلة وأيضا الغضب من الاسم ان حصل بأول اطلاق فما ذاك الالهجة في الاسم أو نحوها فيكون مناسباً وان لم يحصل بأول اطلاق فذلك دليل عدم تأثيره في الغضب وهو المطلوب اه مختصر وشرحه للجلال (٢) وما قيل من أن ذلك إنكار للضرورة وقدح في التجريبيات غير متجسه ضرورة ان علية السقمونيا للاسهال انما تعلم في المبادئ اذا علم أن الاصل عدم مسبب غيره وان

انتهى تجويز كون الرائحة علة لان السبر والتقسيم تبطل عليتها لعدم صلاحيتها للعلية وكذا اذا وجدت المناسبة الذاتية مع الدوران بطات علية الرائحة لظهور عدم المناسبة الذاتية فيها (قوله) كما يحصل الخ ، متصل بقوله يحصل تجويز ملازمته (قوله) أو منافاته ، عطف على حصوله أي ممنوع منافاته للظن (قوله) والوصف الثابت بالدوران ، هذا ابتداء بحث لا من تمامه الجواب كما توهم (قوله) ظهور مناسبة ما ،

(قوله) وقيد بالمساوي الخ ، ما ذكره المحشي كلام السعد وهو ظاهر كلام الحبشي في حاشية على كلام السعد بخلاف غير المساوي نحو ان كان الضوء موجوداً فالنهار موجود فلكلام سيلان ظاهر اه ح عن خط شيخه (قوله) ادنى الطرد وجوداً ، وعندما اه سعد

بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كلائحة التحريم هكذا ذكره السعد لكنه قال وقد جعل ابن الحاجب مجرد الطرد هاهنا خالية عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في افادته العلية اذ لا خفاء في ان الوصف اذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وغداً حصل ظن العلية انتهى فقتضى ما ذكره السعد ارتفاع الخلاف مع ظهور مناسبة ما لعدم حصول تبويز عملية الملازمة (قوله) وتصريح جمع الجوامع ، عطف على قول السعد (قوله) برجوعه الى ضرب من الشبه ، يعني وقد عرفت ان الشبه قد انتفت اليه الشارع في بعض المواد كما تقدم (قوله) يسمى بما ثبت به ، أي يضاف الى ما ثبت به الخ (قوله) ودليها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك الخ ، الاظهر أن الدليل ﴿ ٥٨٦ ﴾ قوله تعالى « وجادلهم » الآية واما قوله « بالحكمة

والموعظة الحسنة » فهو بيان لا يراد نفس الدليل لا بمجادلة عن ما يرد على الدليل من الاعتراضات كما هو المراد (قوله) الى استعمال الدلائل الاقناعية ، سميت اقناعية لان الغرض منها إقناع القاصر عن إدراك مقدمات البرهان وفي الكشف « ادع الى سبيل ربك » الى الاسلام بالحكمة بالنقالة المحكمة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة والموعظة الحسنة هي التي لا ينبغي عليهم أنك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم فيها وجادلهم بالطريق التي هي احسن المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظ ولا تعسف وكلامه يدل على أنه

ينبغي أن يجمع في الدعوة بين الثلاث من غير نظر الى من خطب به فيكون الكلام حسن التأليف مقصوداً به المناصحة لمن خطب به ويكون المتكلم حسن الخلق في ذلك معاملاً ناصحاً شقيقاً رفيقاً وذاً في الكشف أن ذلك بحسب مراتب المدعين في الفهم والاستعداد فمن دعي ليفاد اليقين البرهاني م

وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ، واعلم ان القياس الثابتة علته بما عدا النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال قياس السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران ولما فرغ من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان رد عليه من طرق المجادلات الحسنة ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت مجمودة ودليها قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك (١) بالحكمة (٢) والموعظة الحسنة » فقوله بالحكمة اشارة الى الحجج القاطعة القطعية والموعظة الحسنة الى استعمال الدلائل الاقناعية وان كان الخصم مشاغباً (٣) جودل بالطريقة التي هي احسن الطرق وقد سلكها النبي ﷺ والصحابه والتابعون وفيها سعي في احياء الملة وتعاون على البر والتقوى وجهاد ائبل مما للفرقة بكل المشكلات الدينية ورد الملحدين والبتدعة وهي كما ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادلة الا ان الوارد عليها لما كان قليلاً بالنسبة الى الوارد على القياس حسن تعقيبه بها مع ذكر ما يرد على غيره في اثباتها فقال

علمت في المناهي بلا شرط اه جلال والله اعلم (١) الى الاسلام اه كشف (٢) في الكشف بالحكمة ، بالنقالة المحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة ، والموعظة الحسنة وهي التي لا ينبغي عليهم أنك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم فيها ويجوز ان يريد القرآن أي ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة « وجادلهم بالتي هي احسن » بالطريق التي هي احسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظ ولا تعسف اه (٣) رد على الموضح المحقق عضد الدين حيث تبسع المناطقة في أن المشاغبي لا يجاب عليه فأشار الى أن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قطعي للمشاغبي وغيره ولا يجوز ترك الضال على ضلاله وقد دعي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكفار وكثير منهم قد عرفوه كما يعرفون ابناءهم ولكنهم مشاغبون اه عن

السابقون ومن دعي بالموعظة الحسنة وهي الاقناعية الحكيمة أي الصادقة في نفس الامر وان لم تقدر اليقين لا الخطايات المشهورة عند المناطقة الشاملة للقضايا التي تسلم من الخصم وان كانت باطلة في نفس الامر وهؤلاء هم طائفة دون أولئك ومن دعي بالمجادلة الحسنة هم عموم أهل الاسلام والكفار أيضاً والمؤلف عليه السلام قد ملح الى بعض ما في الكشف (قوله) وان كان الخصم مشاغباً ينظر أين المعطوف عليه في الكلام السابق والمشاغبة هي الجدال وخداع أهل الحق والتشويش عليهم بتقدماتهم وهيات كاذبة أموشبهات للاوليات (قوله) يحل المشكلات ، أي بب حل المشكلات (قوله) مع ذكر ما يرد على غيره في اثباتها ، كقوله عليه السلام فيما يأتي في ثاني (قوله) وقد جعل ابن الحاجب مجرد الطرد ، وهو وجود الحكم بوجود الوصف اه ح عن خط شيخه (قوله) ينظر ابن المعطوف

اصناف النوع الرابع ورد على ظني الاجماع منع وجوده الخ (قوله) ٥٨٧ ❖ ❖ ❖ أي ما ترجع اليه ثلاثة

امور تشبيهاً لمرجع الشيء باصله
وقد اشار الى هذا المؤلف عليه
السلام بقوله في آخر الكلام
فكانت اصلاً لهذه الثلاثة والعشرين
لاولها اليها «قوله» ثلاثة امور،

لم يذكر المؤلف عليه السلام وجه
الحصر وقد ذكره في شرح المختصر
الا انه جعل الاعتراضات راجعة
الى امرين الى منع أو معارضة
وكأنه جعل المنع شاملاً للنقض
وبين وجه الحصر في الامرين بقوله
لان غرض المستدل الاثبات
مداه بدليله وغرض المعارض
عدم الاثبات بمنع المستدل عن اثباته
والاثبات يكون بصحة مقدماته
ليصلح للشهادة وسلامته عن
المعارض لتنفيذ شهادته فيترتب
عليه الحكم والدفع يكون بهدم
احدها فيهدم شهادة الدليل بالتدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم ففاد
شهادته بالمعارضة لما يقاومها وينع
ثبوت حكمها فلا يكون من ذلك
فلا تعلق له بقصود الاعتراض فلا
يلفت اليه (قوله) المناقضة الخ ،
هكذا في آداب البحث العضدي
بتقديم منع المقدمة على النقض
الاجمالي وفي شرحه وحواشيه
ان الترتيب الموافق لما تقتضيه
المناظرة هو ان النقض مقدم على
المناقضة لان الدليل ايصاله الى
المطلوب اقرب من ايصال مقدماته
فالدخل في القريب اقرب الى ما
عليه الخ لعله على ما دل عليه
الكلام في قوله من طرق المجادلات
الحسنة اه حسن بن يحيى

فصل (١)

(الاعتراضات أصلها) كلها ثلاثة أمور الاول (المناقضة وهي منع مقدمة

خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد (١) قال العلامة رحمه الله تعالى ، في شرحه على المختصر
« الاعتراضات » وتسمى هذه التفاصيل علم الجدل لأن المستدل أما ناقل للدليل أو مدع للدلول
وعلى التقديرين لا يمنع نقله ولا دعواه الا مجازاً لأن معنى منع الرواية طلب تصحيحها ومعنى
منع المدعى طلب الدليل عليه ثم المنوع ثلاثة مرتبة طبعاً فترتب وروداً ، أولها منع صحة
الدليل جملة ولا يقبل هذا المنع إلا مسنداً بما يشهد له والا فكفارة ، وسنده أما ابداء عمل وجد
فيه الدليل علة كان أو غيرها مع تخلف الحكم أو إراز فساد استلزامه الدليل كما يقال لو صح
دليل الجبر لزم التكليف بالمحال وكلا الامرين يسمى نقضاً إجمالياً ، وثانيها منع مقدمة من
مقدمات الدليل بعينها بسند وبغير سند ويسمى هذا المنع مناقضة وتقتضى تفصيلياً ، وثالثها
منع العمل بتوجب الدليل وان كان صحيحاً ولا يقبل هذا المنع الا بسند وسنده يسمى معارضة
وهي ابداء دليل على ما يناهض مدلول دليل المستدل وكل سند لمنع فليس للمستدل دفعه الا اذا
كان بحيث يلزم من بطلان السند ثبوت المدعى كما اذا كان في طرفي نقض يلزم من نفي احدهما
وجود الآخر والعكس أما اذا لم يلزم ذلك كان الكلام على السند غير مفيد للمستدل وإنما هو
إنتقال وتطويل بلا طائل بل ربما ضره اذا كان السند أعم من المدعى كما لو قال هذا انسان
فقال المعارض لا اسلم لجواز كنهه نامياً فلو بطل النمو بطل مدعاه لأن الانسان نام وكذا لو قال
لجواز كونه فرساً فان إبطال الفرسية لا يستلزم ثبوت الانسانية وبالجملة اذا كان السند ضدّاً
أو خلافاً أو اعم أو اخص من المدعى لم يستلزم بطلانه وجود المدعى حتى يكون بينه وبينه تقابل
التقيض ، فان قلت قد جوزوا دفع النقض الاجمالي والمعارضة وما سندان لمنع المدعى فقد
صح دفع السند فيهما مع أنهما مانعان من المدعى مخصوصان وانتفاء مانع معين لا يستلزم انتفاء
كل مانع فليس إبطالهما مساوياً للمدعى ، قلت انما جوزوا ذلك بناء على أن الخصمين قد
تصادفا على أن لا مانع من الحكم سواهما فيحصل بدفعهما إنقطاع المعارض كما يحصل انقطاعه
بدفع السند المساوي ، ولهذا قالوا يصير دافع النقض والمعارضة معترضاً والنقض والمعارض
مستدلاً له والمستدل وعليه ما عليه ، اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن كلا من الاعتراضات
الآتية كلها « راجعة الى منع أو معارضة » بل عرفناك أن المعارضة منع أيضاً للعمل
بالدليل لأنها توجب توقفه اذا ثبت « والا » يرجع شيء منها الى احد الامرين « فلا يسمع »
وهي « خمسة وعشرون اعتراضاً » بحكم الاستقراء لما وقع من ذلك لالحصر عقلي والافالمتعقل
هو الاعتراض بعدم مقتض أو عدم شرط أو وجود مانع ثلاثة في أصل أو فرع أو علة تصير تسعة
في نقض بنوعيه أو منع أو معارضة تصير سبعة وعشرين ، وباعتبار تعدد شروط كل من الاصل
والفرع والعلة الاعتراض بعدم كل واحد من الشروط يحتاج الى امثال ، فتتعدد الامثلة مع أنهم
قد ذكرنا غير ذلك كالاستفسار وغيره كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وتركوا كثيراً مما ذكرنا
فلتقف على ما ذكره فقالوا أنواعها سبعة باعتبار أنها لازمة للمستدل ، أحدها تفهم ما يقوله
ثانيها وضع قياسه فيما منع من القياس فيه ، ثالثها إثبات حكم الاصل ، رابعها إثبات
علته ، خامسها بيان وجودها في الفرع ، سادسها بيان كون جميع ذلك على وجه يستلزم
ثبوت الفرع ، سابعا أن يكون الثابت في الفرع بذلك القياس هو مطلوبه ، فالاول من

هو المقصود من المناظرة اعنى رد ما يدعيه الخصم من الدخول في البعيد اعنى المقدمات (قوله) ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمته المعينة ، سيأتى اطلاق المنع على غير ما يصدق عليه هذا التعريف وهو النقص الاجمالي حيث قال المؤلف عليه السلام والنقص الاجمالي وهو منعه أي الدليل بشاهد مع ان النقص الاجمالي في عرف أهل المناظرة تخلف الحكم عن الدليل لامنعه ويمكن أن يجاب بأن المؤلف عليه السلام أراد بالمنع هنا هو المعنى الاخض وهو المراد بالمنع اذا اطلق وفيما يأتى أرد به المنع بالمعنى الاعم فانه ذكر في شرح آداب البحث أن للمنعم معنيين أعم متناولا للنقص الاجمالي والمنافضة وأخص وهو ما ذكره المؤلف عليه السلام هنا ولكن المؤلف أجل الكلام والمراد ما ذكرنا (قوله) لعدم امكان اقامة الدليل ، أي من المعترض عليه أي على منع المجموع من حيث هو مجموع أي

﴿ ٥٨٨ ﴾

الدليل (ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمته المعينة سواء طلب كل واحد منها او على بعض معين لا على المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه (١) فيكون منعه مكبرة الا ان يقارن بشاهد يدل على المنوعية فهو النقص الاجمالي وهو غير المناقضة وهذا المنع قد يكون مجرداً عن السند (٢) أو مقارناً له

السبعة واحد لا غير ويسمى الاستفسار ، والثاني اثنتان فساد الاعتبار وفساد الوضع صارت ثلاثة والثالث اثنتان منع حكم الاصل بغير تقسيم ويسمى منع حكم الاصل ولابد تقسيم ويسمى التقسيم صارت خمسة والرابع عشرة ، أحدها منع وجود العلة المعينة في الاصل ، ثانيها منع كونها علة وان وجدت ، ثالثها معارضتها ، رابعها استلزامها مفسدة ويسمى القدح في المناسبة ، خامسها عدم حصول الغرض من الحكم بها ويسمى القدح في إفضاء الحكم الى المقصود ، سادسها منع ظهورها ، سابعها منع الضباطها ، ثامنها نقضها ، تاسعها كسر حكمها ، عاشرها عدم انعكاسها صارت خمسة عشر والخامس خمسة ، الاول منع وجودها في الفرع ، ثانيها معارضتها فيه باخرى توجب تقيض حكمها ثالثها عدم تساوي وجودها في الاصل والفرع ببيان أنه تأخر في الفرع شرط من شروطها في الاصل أو وجد مانع ويسمى الفرق رابعها اختلاف ضابطها في الاصل والفرع خامسها اختلاف المصلحة المقصود فيها صارت عشرين ، السادس أربعة يشملها اسم القلب أو لها بيان مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل ثانيها موافقته لمذهب المعترض ثالثها استلزامه لبطلان مذهب المستدل صريحاً رابعها استلزامه لبطلان مذهب المستدل ضمناً السابع واحد وهو القول بوجوب القياس مع بقاء النزاع صارت خمسة وعشرين الا أن المصنف عد سؤال التركيب وسؤال التعدية من الخمسة والعشرين ولم يشملها الضبط المذكور ولم يتعرض للاعتراض بعدم الانعكاس اه المراد نقله من المختصر وشرحه للعلامة المحقق الجلال رحمه الله (١) والدليل ، هو مجموع المادة والصورة ولا يمكن إثبات الدليل على المجموع من حيث هو مجموع لأنه ليس بحكم إنما الحكم بين طرفيه والمنع لا يتوجه الا على الحكم أعنى النسبة بين الطرفين اه من الروض الناضر في آداب المناظر للسيد حسن الجلال (٢) والمنع المجرد عن السند مثل أن

مكبرة بغير دليل وانما لم يمكنه لانه لو قرن المنع بشاهد لم يخرج عن المناقضة وكان اعتراضه فقضاء اجمالياً ولو قال المؤلف عليه السلام لعدم امكان اقامة الدليل عليه اذ لو قرنه بشاهد لم كان احسن هذا ولعل المؤلف عليه السلام اراد بمنع المجموع من حيث هو مجموع منع الدليل كما في شرح آداب البحث حيث قال اعلم أن المنع على ما ذكره منع بعض مقدمات الدليل أو كلها على سبيل التعمين لا منع الدليل لان منع الدليل اما ان يقارن بشاهد يدل على المنوعية اولا فان كان الاول فهو نقص اجمالي لامناقضة وان كان الثاني اعنى منع الدليل على الاجمال بلا شاهد فهو مكبرة غير مسموعة اصلاً انتهى وانما حملنا كلام المؤلف على ما في شرح الآداب من ان المراد بمنع المجموع منع الدليل لان المؤلف جعل مقارنة المجموع بشاهد نقضاً اجمالياً والنقص

الاجمالي كما سيأتى منع الدليل بجملة ، فان قلت كيف جوزوا منع المقدمة المعينة بلا شاهد ولم يعدوه مكبرة ولم يجوزوا منع الدليل بلا شاهد بل جعلوه مكبرة ، قلنا أجاب في حواشي شرح الآداب بأن منع المقدمة معناها طلب الدليل عليها وطلب الدليل متحقق سواء

(قوله) سيأتى اطلاق المنع الخ ، يقال قد ادخله المؤلف فيه تبعاً لقوله الا ان يقارن أي المنع بشاهد يدل على المنوعية فهو أي المنع النقص الاجمالي فكأنه قال ومعنى المنع طلب الدليل الخ أو بالنقص الاجمالي فلا غبار انما الخارج عن العرفي منع المجموع بشير شاهد والله اعلم اه حسن بن يحيى (قوله) أي من المعترض ، شكل عليه في بعض الحواشي وعليه ما نقله الظاهر من المستدل ومعنى عدم امكانه

ذكر الشاهد أولاً وأما منع الدليل فمنه أن دليلك ليس بجميع مقدماته صحيحاً فحينئذ يكون المعارض مدعياً فعليه الدليل وقد أشار المؤلف عليه السلام إلى هذا بقوله فيما يأتي لأن حاصله دعوى أنه غير صحيح ثم قال والقول بأنه غصب لمنصب المستدل مردود بأنه لو قد تم لكان النقص غصباً بل المعارضة أيضاً فها هو جوابكم فهو جوابنا (قوله) وإن لم يكن مفيداً في الواقع، نحو أن يكون السند أعم من المنع (قوله) نحو أن يقال الخ، هذا مثال لما كان المنع مجرداً عن السند كما في حواشي شرح الآداب وقوله إنما يكون كذلك الخ، مثال لمنع السند (قوله) لأنسلم، أي أنه زوج مثلاً وقوله إنما يكون كذلك، أي زوجاً لو كان كذا أي منقماً بتساويين وقوله أو لم لا يجوز أن يكون كذا أي فرداً ﴿ ٥٨٩ ﴾ وكيف يكون كذا أي زوجاً وقد

والسند ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع (١) وإن لم يكن مفيداً في الواقع نحو أن يقال لأنسلم وإنما يكون كذلك لو كان كذا أو لم لا يجوز أن يكون كذا أو كيف يكون كذا وقد كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة المنوعة وأما مقارنة المنع بالاستدلال على انتفاء المدعى فغصب (٢) غير مسموع عند الجمهور ولا يتعرض للسند إلا إذا كان مساوياً (٣) فإنه يبطل بالدليل لأن انتفاء أحد المتساويين لا يكون بدو انتفاء الآخر، (و) الثاني (النقض) الاجمالي (٤) (وهو منعه) أي منع الدليل بجماعته (بشاهد) يدل على المنوعة لأن حاصله دعوى أنه غير صحيح فلا بد له من يقال لأنسلم أو هو ممنوع اهـ (١) قال في القطب والسند ثلاثة أحدها أن يقال لأنسلم هذا لم لا يجوز أن يكون كذا، والثاني لأنسلم لزوم ذلك وإنما يلزم ذلك لو كان كذا، والثالث لأنسلم هذا كيف والحال كذا اهـ (٢) لعله قد يقال لا ينبغي القول بتعميم منع الغصب في كل منازرة إذ المناظرة قد تكون بين حي وميت كما ذكره بعض أهل الجدل بل هي الكثيرة الوقوع كما بين المتقدم والمتأخر من المؤلفين وحينئذ لا منصب فيها للميت حتى يغصبه الحي لعدم تأتى الاستدلال منه على صحة المنوع، وأيضاً إنما منع الغصب استحصاناً لدفع نشر الكلام وطوله باستدلال كل من السائل والمعلل كما سيذكر المؤلف قياساً في غير مرة ونشره مأمون فيما بينهما إذ لا استدلال حينئذ إلا من جهة السائل فقط فتأمل والله أعلم اهـ وأقول المناظر المتصف بمجرد من نفسه منصوباً عن الميت أو الغائب وله منصب لا ينبغي أن يغصب اهـ (٣) لحاصل المنع نحو لاسلم كون هذا العنصرى مجازاً كونه نامياً وإذا أبطل المستدل به فهو لزمت الجمادية، وأما إذا كان أخص من حاصل المنع نحو لجواز كونه «حيواناً» لم يلزم من نفي الحيوانية اثبات الجمادية لجواز كونه «فلاً» أو كان أعم منه مطلقاً نحو لجواز كونه جسماً أو من وجه نحو لجواز كونه أبيض فحري أن لا يجدى المعارض ولا يسوغ له استدلال بإبطاله لأن إبطاله يعود على مدعاه بالإبطال اهـ شرح جلال على الفصول «٥» يتأمل فيما ذكر فإن المراد بالسند المساوى ما يكون مساوياً لنقض المقدمة المنوعة وبالأعم والأخص ما يكون أعم أو أخص من تقيضها فالأولى في الأمثلة ما ذكره في حواشي الآداب اهـ والله أعلم «٥» ألقاها إسم جامع للجواهر كماها اهـ من حاشية الكشف من أوائل الكلام على سورة سباء (٤) والفرق بين انتقض الاجمالي والمعارضة أنه يحصل بالمعارضة التوقف عن العمل بدليل المستدل

كونه أعم أو أخص أن يكون أعم أو أخص من تقيضها أيضاً فنال الاعم أن يقال في دليل مدعي هذا إنسان، لأنسلم أنه إنسان لجواز أنه يكون غير ضاحك بالفعل فعدم الضحك بالفعل أعم من منع الإنسانية لأنه كلما يوجد عدم الإنسانية يوجد عدم الضحك بالفعل بدون العكس كالإنسان إذا لم يكن ضاحكاً بالفعل كذا في حواشي شرح الآداب ومثال الأخص ذكره بعض المحققين من شرح الفصول ولا يخلو عن تأمل (قوله) لأن حاصله، أي النقض دعوى أنه أي الدليل غير صحيح فلا بد له أي المانع من دليل يدل على

مذكره في بعض الحواشي اهـ (قوله) فعليه الدليل، وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله فيما يأتي لأن حاصله دعوى أنه غير صحيح أهمته (قوله) مثاله

دعواه وفي هذا إشارة الى وجه اشتراط ذكر الشاهد في النقض لا في منعه المقدمة كما عرفت (قوله) كالتخلف أي كتخلف الحكم عن الدليل و هذا مثال لدليل المانع (قوله) واستلزام الحال ، أي وكاستلزام الدليل الحال فيكون باطلا «قوله» والمعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف مدعى المستدل ، هذا صادق على المعارضة في الفرع كما يأتي لا المعارضة في الاصل لانها كما ذكره في شرح المختصر وبني عليه المؤلف عليه السلام أن يبدي المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقل او غير مستقل ويمكن أن يقال أبداً المعترض وان سمي معارضة فهو في الحقيقة منع كما صرح به المؤلف عليه السلام في المعارضة حيث قال ومن هذا يعلم أن المعارضة في المعنى راجعة الى منع العلية وحينئذ لا يضر عدم شمول هذا الحد للمعارضة في الاصل «قوله» وعلى ما ينافيه ، عطف تفسير للخلاف فيكون المراد بالخلاف هو المنافي وعدل المؤلف عليه السلام عن عبارة شرح الآداب ، وهي «قوله» على تقيضه لما ذكره في حواشيه من أنه يلزم أن لا يكون الدليل الدال على أخص من التقيض بل على مساواته أيضاً معارضة لدليل المعلل «قوله» أو مساوياً للتقيض الخ ليأبى في الاصل «قوله» صورة ، بأن كان من الشكل الاول مثلاً مع اختلاف المادة «قوله» وله ، أي المستدل إثبات المنوع ، لا يقال

﴿ ٥٩٠ ﴾

دليل كالتخلف واستلزام الحال ، (و) الثالث (المعارضة وهي اقامة الدليل) من السائل (على خلاف مدعى المستدل) وعلى ما ينافيه سواء كان تقيضاً له أو مساوياً للتقيض أو أخص منه فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الاول مادة وصورة سمي قلباً (١) والا فاقب واقفه صورة سمي معارضة (٢) بالنسب والا فمعارضة بالغير (وله) أي المستدل (٣) (اثبات المنوع) من مقدمات دليله (في الاول) وهو المناقضة (و) له أيضاً (منع وجوده) أي وجود دليله في مادة الفساد التي ابداهها السائل (و) منع (لزوم الفساد) أيضاً بأن يقول لا اسلم التخلف او لا اسلم لزوم الحال في تلك الصورة التي ابديتها (وبيان الوجه) المقتضي للتخلف او لزوم الحال وهذا كله (في الثاني) وهو النقض الاجمالي (و) له أيضاً (ما للسائل) من النقض التفصيلي والاجمالي والمعارضة (في الثالث) وهو المعارضة فيتحول المنصبان (٤) والمشهور ان المعارضة لا تعارض وذهب البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يخلف النقض الاجمالي فانه يحصل إفساد الدليل اه قال في الامن اهمن تحفة النواظر للسيد عبد القادر بن احمد رحمه الله (١) على سبيل المبالغة بمعنى المقابو واما سمي به لقاب الدليل بين السائل والمدعي بمعنى أنه قد يستعمله هذا وقد يستعمله ذاك لا انقلاب حاله بالنسبة الى المدعي المعلل من حيث أنه كان مثبتاً له ثم صار مبطلا له وقيل لا انقلاب مدلوله من الايجاب الى السلب وبالعكس اه من حواشي شرح الآداب (٢) في نسخة فمعارضة اه (٣) في نسخة أي المستدل اه (٤) لأن المعترض قد صار باقامته دليلاً على خلاف مدلول دليل المستدل مستدلاً والمستدل

هنا عدم لزوم لانه ، يجب بأن الزوم هناك بالنظر الى السند أي يلزمه إثبات المقدمة لا التعرض للسند فتعين عليه ذلك ومع تعيينه له الجواب بالاثبات وبغيره فلا مخالفة «قوله» ومنع وجوده ، أي وجود دليله وهو الشاهد الدال على المنوعية ومادة الفساد هي محل تخلف الحكم عن الدليل والمراد بالفساد هو التخلف واستلزام الدليل للحال والمعنى والمستدل منع التخلف ومنع استلزام الحال وأما قول المؤلف عليه السلام وهو لزوم الحال أن يكون المعنى منع لزوم لزوم الحال وفيه ما فيه ، واعلم أن عبارة المتن لا تخلو عن خفاء لأن المؤلف أشار بمنع وجود الدليل ولزوم الفساد ، وبيان الوجه

المقتضي للتخلف الى قوله وهو منعه لشاهد وهو يحمل لادلالة فيه على أن الشاهد خصوصية التخلف او لزوم الحال حتى يجب بما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) وله أيضاً ما للسائل أي للمعارض (قوله) من النقض التفصيلي ، هو المناقضة لأن منع مقدمة الدليل يقال له المناقضة والنقض التفصيلي (قوله) وذهب البعض من المحققين الى الجواز ، وبني عليه المؤلف عليه السلام حيث قال وله ما للسائل (قوله) لأن الدليل الثاني

لمنع السند ، صوابه لسند المنع اه وقد وجدنا ما في سيلان في بعض الحواشي هنا فتأمل اه «قوله» بل على مساواته أيضاً معارضة الخ ، فلا يكون قول الحكم مثلاً العالم قديم فانه مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم معارضاً بقول المتكلم العالم حادث لان كل واحد منها أخص من تقيض الآخر تأمل اه شريف على شرح الآداب

للمعلل ، يعنى الذى عارض به دليل المعترض (قوله) من الاول ، أي من الدليل الاول للمعلل الذى عارضه المعترض (قوله) فلا يكون السلب الكلي ، المستفاد من قولهم المعارضة لا تعارض لان المعنى لامعارضة للمعارضة (قوله) اصلا هذه الثلاثة والعشرين ، لو قال للاعتراضات لكان اولى اذ لم يتقدم عنده لكونها ثلاثة وعشرين حتى يصلح تعريفها باللام (قوله) لاوها ، أي الاعتراضات اليها أي الى هذه الثلاثة التى هي منع مقدمة الدليل ومنع الدليل بجماعته والمعارضة ، اما المعارضة في الاصل وفي الفرع فظاهر ويرجع اليها ايضا القلب كما يأتي ، وباقي الاعتراضات منها ما يرجع الى المنع كفساد الاعتبار والوضع ومنها ما هو راجع الى منع حكم الاصل أو منع احد محتمل اللفظ كصنفى النوع الثالث ، ومنها ما هو راجع الى منع العلة أو منع وجودها أو الى المعارضة كالا صنف العشرة التى للنوع الرابع ، ومنها ما يرجع الى منع وجود العلة في الفرع أو الى المعارضة في الفرع أو الى احدى المعارضتين أو اليهما أو الى منع تساوي الاصل والفرع في المصلحة كاصناف النوع ﴿ ٥٩١ ﴾ الخامس ، وسؤال التعدية راجع الى

معارضة في الاصل وسؤال التركيب راجع الى المنع بتفصيل سياقى ان شاء الله تعالى ، والقول بالموجب راجع الى المنع ، ويعرف ما ذكرناه بالتأمل في كلام المؤلف عليه السلام الآتي ان شاء الله تعالى في كل صنف وينظر ما راجع منها الى النقض الاجمالي وهو منع الدليل بجماعته ولعل الرجوع اليه النقض والكفر فنامل (قوله) مذكورة ، حيث اشير اليها في ماهية القياس لان الحاق معلوم بمعلوم في حكمه للاشتراك في العلة قد أفاده من المقدمات ماعدا الاولى والاخرى من المقدمات . الست

وأما ما فقدر ان في الحد لكونها من شروط صحة القياس ولم يتعرض في شرح المختصر لوصف هذه المقدمات بما ذكره المؤلف عليه السلام والله اعلم

يكون أظهر مادة وصورة من الاول أو مسلماً عند المعارض أو يكون اختلال دليل المعارض مستفاداً منه بلا خفاء فيعرض المعارض عن مناقضته فلا يكون السلب الكلي موجهاً وهذه الثلاثة الاسئلة ورودها ممكن في كل استدلال فكانت اصلاً لهذه الثلاثة والعشرين لاوها اليها (الا الاستفسار (١) أي طلب التفسير فلا يؤول الى شيء منها (لانه طلب بيان معنى اللفظ الخفي) في دليل المعلل وذلك أمر خارج عما ذكر ، واعلم انه لما كان تمام الاستدلال بالقياس وغيره بتفهيم (٢) ما يقوله ولو في أصل الدعوى وبالقياس خاصة بست مقدمات مذكورة او مقدرة وهي بيان ان المدعى محل للقياس وان حكم الاصل كذا وان علقته كذا وانها ثابتة في الفرع وانها تستلزم ثبوت الحكم في الفرع وانه الحكم المطلوب ، دونوا لذلك سبعة أنواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفاً بعضها عام الورد على كل مقدمة كالاستفسار (٣) والتقسيم وبعضها على كل قياس (٤) لمنع وجود العلة او علقته والمعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجبي ان شاء الله تعالى

معترضاً فصارت الاسئلة كلها للمستدل اه من شرح جفاف (١) استثناء ، من قوله أول الفصل اصلها المناقضة اه منه (٢) مأخوذ من القصر بفتح الفاء وسكون السين بمعنى الكشف اه ازهرى (٣) في نسخة تفهيم اه (٣) عبارة العضد ، وأنت تعلم أنه يرد على تقرير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال أعم منه اه (٤) وكذلك قال القاضي ما يمكن فيه الاستبهاج حسن فيه الاستفهام اه عضد ايضاً (٤) سواء كانت علقته ثابتة بالنس أو بالاجماع

(قوله) وهي بيان أن المدعى محل للقياس ، في شرح المختصر أن هذا المقدمة هي بيان تمكنه من الاستدلال بالقياس فينظر في وجه عدوله المؤلف عنها (قوله) دونوا ، جواب لما وقوله لذلك ، أي المذكور من الاستفسار والست المقدمات « قوله » تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفاً يقال لا اشتغال في النوع الاول منها وهو الاستفسار لانه وصف واحد فقط وكذا النوع السابع كما صرح به في حواشي شرح المختصر وكان المؤلف عليه السلام أراد اشتغال الاغلب منها ، وانما جعلها ثلاثة وعشرين لا خمسة وعشرين كما في شرح المختصر ، بناءً منه على رجوع سؤال التعدية الى المعارضة ورجوع سؤال التركيب الى منع الاصل أو منع العلة ان كان مركب الاصل أو الى منع الحكم أو منع وجود العلة ان كان مركب الوصف وسببه المؤلف عليه السلام فيما يأتي على هذا (قوله) وبعضها ، أي بعض الاعتراضات خاص ببعض أي بعض القيسة كالا اعتراضات المختصة بالمال النابتة بالمناسبة كسياق في النوع الرابع

(قوله) فينظر ، في وجه عدول المؤلف ، وجه الاختصار اه عن خط شيخه

فانه لا يرد على القياس الثابت علته
 به لفظ (قوله) لانه يكفي المستدل
 كون الاصل العدم ، في كون
 هذا علة لما قبله خفاء ولو قال وبيان
 كونه بجملا على المعارض لان
 الاجمال خلاف الاصل ويكفي
 المستدل الخ ، لظهر التعلييل
 وكأنه مراد المؤلف عليه السلام
 وانما كفى المستدل الاجمال هنا
 لاقيا سيأتي فلم يكفه الدفع
 بالاجمال لان ذلك بعد بيان السائل
 للاجمال وهذا قبله وقبل الاعتراض
 (قوله) لا بيان التساوي ، أي ولا
 يكلف بيان التساوي (قوله) والا
 لم يحصل بيان مقصود المناظرة
 وهو اظهار الصواب اذ لا سبيل
 الى ذلك بدون فهم المعنى وانما
 لم يحصل لتسوي بيان التساوي فلو
 كلف ذلك لقط الاستفسار
 وبقي الكلام غير مفهوم
 (قوله) ولانه يخرج عن نفسه
 فيكفيه ، ما يدفع به ظن التعنت
 في حقه ويصدق الخ وهذا عطف
 على قوله والا لم يحصل الخ (قوله)
 لو التزمه ، أي بيان التساوي بان
 قال هما متساويان لان التفاوت الخ
 (قوله) المكروه ، بالكسر
 والمكروه بالفتح (قوله) للفاعل
 القادر ، وان لم يكن راغبا لاجل
 الاكراه (قوله) وللفاعل الراغب ،
 لعدم اكرامه (قوله) ايل ، بضم
 الهمزة وكمرها والياء مشددة
 مفتوحة (قوله) لانتفاء الحقيقة
 الشرعية ، عند من يتقيها (قوله)
 هو ظاهر الخ ، مثال النقل وقوله
 او في المقدم مثال العرف وقوله او
 لانه بمعنى الوطء الخ ، مثال القرينة

النوع الاول ما يتعلق بالفهم

وهو صنف واحد ليس الا وهو سؤال الاستفسار وقد عرفت ولا بد ان يكون
 (مع بيان وجه الخفاء) والا لم يسمع (لان الاصل عدمه) فلا يسمع من المعارض
 الا فيما فيه اجمال او غرابة والا كان تعنتا وربما افضى الى التسلسل فعلى السائل بيان
 الاجمال لانه يكفي المستدل كون الاصل العدم (١) ويكفي السائل بيان صحة
 اطلاقه على معنيين (٢) فصاعدا لا بيان التساوي والا لم يحصل بيان مقصود المناظرة
 لتعسره ولانه اخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السائلة عن المعارض ولكنه لو التزمه
 تبرعا بان قال التفاوت يستدعي ترجيحا والاصل عدمه لكان اولى لاثباته مادعاه من
 الاجمال ، مثاله قوطم المكروه مختار فيقتص منه كالمكروه فيقال المختار يقال للفاعل
 القادر وللفاعل الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال بعده الاول مسلم وغير مفيد ،
 والثاني ممنوع كان من سؤال التقسيم ، ومثال الغرابة قوطم في الككب المعلم الذي
 يأكل صيده ايل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد فيسأل عن كل واحد منها (والجواب)
 عن سؤال الاستفسار (بالظهور) (٣) أي يبين انه ظاهر في مقصوده (ينقل) عن
 أئمة اللغة (أو عرف) عام أو خاص (أو قرينة) (٤) كما لو استدل بقوله تعالى «حتى
 تنكح زوجا غيره» فقيل النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقول المستدل هو
 ظاهر في الوطء لانتفاء الحقيقة الشرعية او في العقد لهجر اللغوية او لانه بمعنى
 الوطء لا يسند الى المرأة (٥) (ثم) اذا عجز عن ذلك كما في مسألة الكاب أجاب

أو بالاستنباط باقسامه اه (*) وبعضها عام لسكل دليل وهو القول بالوجوب اه (١) لانه الاصل
 فان وضع الالفاظ للبيان والاجمال قليل جدا وانما البينة على مدعي خلاف الاصل اه عضد
 (٢) المراد اطلاقه عليها بالوضع ليكون مشتركا فيكون بجملا أو يبين انه غير مشهور في الكتب
 المستعملة في اللغة فيكون غريبا والمعارض وان لزمه بيان تعدد معنى اللفظ ليتضح اجماله فانه
 لا يتحقق الاجمال الا بكونهما متساويين في السابق الى الفهم لكن لا يكف بيان التساوي لتعسره
 بل يصدق في أنه لم يفهم المقصود منهما اه مختصر وشرح الجلال مع تصرف يسير في اول
 النقل (٣) كنصوص القرآن فانها مما اتفق أئمة اللغة على أن معانيها ما دلت عليه اه (٥) دالة
 على مقصوده اه نيسابوري (٤) قرينة الإسناد تعين كونه للعقد اه عضد (*) في العضد هنا
 مالفظة ، بقي هنا بحث « وهو ان في دفع الاجمال طريقا إجماليا ، ربما يستعمله بعض الجدلين
 وهو أن يقول يلزم ظهوره في احدهما «١» والا كان بجملا والاجمال خلاف الاصل او يقول يلزم
 ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر إتفاقا «٢» فلم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال
 وهو خلاف الاصل اه «١» لاعلى التعمين وان لم يكن كافيا في مقصود المستدل لكنه كاف
 في دفع الاجمال اه سعد «٢» أما عند المستدل فلان دعواه ظهوره في مراده واما عند المعارض

(قوله) بالتفسير ، فيقول اريد بالايال الكلب ويقول لم يرض لم يعلم وبالفريسة الصيد وبالسيد الاسد (قوله) بما يصلح له لغة أو عرفاً ، زاد المؤلف عليه السلام عرفاً على قوله في شرح المختصر بما يصلح له لغة لما ذكره في الحواشي من أنه لا يجب أن يفهمه بما يكون معناه في اللغة بل المراد أن يفهمه بما يرخص أهل اللغة في استعماله فيه سواء كان حقيقة أو مجازاً أو نقلاً قال في الحواشي ولو قال لغة أو عرفاً لكان أظهر (قوله) لا بكل شيء ، مما يصلح له من حقيقة ومجاز ونقل بل يكفي التفسير بواحد مما يصلح له لغة أو عرفاً (قوله) اتفاقاً ، بين المستدل والسائل لأن القرض من السائل ﴿ ٥٩٣ ﴾ دعوى الاجمال (قوله) فلا لم يظهر

(بالتفسير) بما يصلح له لغة أو عرفاً لا بكل شيء (١) لئلا يصير لعباً (لا) انه يدفع الاجمال (اجمالاً) أي بالطريق الاجمالي كان يقول الاجمال خلاف الاصل او ليس ظاهر غير ما قصدت اتفاقاً فلو لم يظهر فيه لزم الاجمال وهذا (على الاصح) من القوانين لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال بعد الدلالة عليه ولأنه لا يندفع بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولأنه لا يبقى للسؤال حينئذ فائدة ،

النوع الثاني من الاعتراضات

وهو باعتبار كون المدعى محلاً للقياس وقابلاً له فان منع محليته تلك المسئلة لمطلق القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محليتها لذلك القياس فهو فساد الوضع فكان صنفين اولهما (فساد الاعتبار) وهو (مخالفة القياس (٢) للنص) فلا يصلح الاحتجاج حينئذ به في المدعى (والجواب) لهذا الاعتراض من وجوه أما (بطعن في سند) (٣) بأنه موقوف (٤) او في روايته قدح لان راويه ضعيف ظلال في عدالته او ضبطه او تكذيب شيخه او غير ذلك (او منع ظهور) له في المدعى كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال (او تأويل) بان يسلم ظهوره ويدعي ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه (او قول بموجب) بان يقول انت ظاهره لا يتأني (٥) حكم القياس

فقد عواه الاجمال اه (١) عبارة العضد ، واعلم انه اذا فممه فيجب أن يفهمه بما يصلح لغة والا كان من جنس اللعب وخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق اه (٢) هذا في الحقيقة إعتراض بهوات شرط العلة لما عرفت من أن شرطها أن لا تخالف نصاً وعرفناك هناك أن الشرط في الحقيقة شرط لاثبات الحكم بها في الفرع وهو معنى كون الشرط للقياس نفسه لا للعلة ولا للفرع اه شرح مختصر للجلال (٣) ان لم يكن كتاباً أو سنة متواترة اه عضد (٤) وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اه سعد (٥) ولا يتأني صحة القياس لأن النص عام والقياس خاص وقد عرفت أن العموم يخص بالقياس

علة للضعف وليس عطفاً على عدالته وذلك ظاهر (قوله) أو دعوى اجمال ، عطف على منع عموم

(قوله) وبالسيد الاسد ، صحح في نسخة الذئب وهي عبارة العضد اه (قوله) مما يصلح له من حقيقة ومجاز ، هذه الزيادة لاتناسب تعليل الشارح بقوله لئلا يصير لعباً وكلام شرح المختصر مناسب لكلام الشارح « اه محمد بن زيد رحمه الله ح « حيث قال اما تفصيله بما لا يمتلئه فن جنس اللعب اه

قوله) ولا يفيد، أي لا يفيد السائل وقوله معارضة السائل، هذان من الإضافة إلى الفاعل أي لا تفيد السائل معارضة المستدل وقوله بنص ثالث، جملة المؤلف عليه السلام ثالثاً نظراً إلى نص المستدل لا بالنظر إلى نص المعارض إذ لم يكن معه إلا نص واحد فهذا ثان بالنظر إليه وفي شرح المختصر فلو عارضه بنص آخر حتى ﴿٥٩٤﴾ يسلم له أحد نصيه فيعارض القياس هل يسمع (قوله) لأن نصاً واحداً، وهو

(أو معارضة) لنص السائل بنص (١) آخر ليسم القياس (٢) ولا يفيد معارضة السائل بنص ثالث لأن نصاً واحداً يعارض (٣) نصين كما أن شهادة الاثنين تعارض شهادة الأربعة ولا يعارض النص النص والقياس لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا إذا تعارضت نصوصهم يرجعون إلى القياس وإذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظرة لا اشتراكهما في القصد إلى إظهار الصواب وليس للمعلل أن يقول عارض نصك قياسي وسلم نصي لأنه انتقال وإي شيء في المناظرة أقبح منه ولم يوجبوا عليه بيان مساواة نصه لنص السائل لتعذره (٤) (أو ترجيح) للقياس على النص أما بخصوصه وعموم النص أو بثبوت حكم أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب إليهما وهذه الأجوبة لا تجب كلها بل يوثق منها بما أمكن فإن تعذرت كلها فالدائرة على المعلل، مثاله قوله في ذبح تارك التسمية ذبح من أهله في محله فيوجب الحل كذبح (٥) ناسيها فيعترض بمخالفة قوله تعالى «ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» فيتأولها المعلل بذبح عبدة الاوثان لحديث اسم الله على فم كل مسلم أو يرجح قياسه بكونه قياساً على الثاني المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعاً (٦) وقد سبق أن مثل هذا القياس

نص المستدل يعارض نصين لأن الأدلة المتعارضة إذا كانت من جنس واحد فقيام دليل آخر من جنسها على وفق البعض لا يرجحها فلهذا عارض النص الواحد، يعني المعارض وهذا ما يقال لا يرجح بالكثرة أما عند اختلاف الجنس فيرجح لاتفاق الصحابة على ذلك حيث كانوا إلى آخر ما ذكره المؤلف عليه السلام (قوله) عارض، أي قد عارض قوله قياسي فاعل عارض (قوله) ولم يوجبوا عليه، أي على المستدل (قوله) لتعذره، لأنه لا يمكن إلا بنفي جميع وجوه الترجيح وإني للمستدل ذلك (قوله) وعموم النص، فيقدم أما مر في تخصيص النص بالقياس (قوله) بنص أقوى أو بالجماع (قوله) عند من ذهب إليهما، أي إلى التخصيص بالقياس وإلى تقديم القياس الثابت حكم أصله بما ذكره المؤلف عليه السلام مع القطع بوجود العلة في الفرع (قوله) من أهله، وهو المسلم وقوله في محله، ما يحل أكله وفي الأوداج (قوله) على فم كل مسلم، في شرح المختصر على قلب المؤمن سمي أو لم يسم (قوله) أو يرجح، عطف على يتأولها (قوله) بالاجماع، هكذا في شرح المختصر ولعله أراد بالاجماع اتفاق الخصمين لأنه قد تقدم فيه ذكر الخلاف في مسألة أن الاختلاف على قولين لا يمنع ثالثاً (قوله) للعلة المذكورة،

وكل على شرطه فيه اه شرح جلال (١) لكن لا يذهب عليك أن نص المعارضة أن كان حكمه موافقاً لحكم أصل القياس كفي في معارضتهما نص واحد من ذلك النوع فلا يصح القياس على أحدهما وإن كان حكم نص المعارضة مخالفاً لأصل القياس تناصر النصان أيضاً على معارضة أصل القياس وحينئذ لا يتم قوله فيسلم القياس اه شرح جلال (٢) ويتساقط النصان اه (٣) سيما في الترجيح أن الموافق لدليل أرجح في الترجيح ولا ينافي ما هنا لأن الكلام في صحة الاعتبار وقد صح بموافقة النص واعتراض النص بالقياس جهة ترجيح معارضة لموافقة النص والنص والله اعلم اه عن خط القاضي على البرطي رحمه الله وهي تنسب إلى المؤلف (٤) لأنه لا يمكن إلا بنفي جميع وجوه الترجيح وإني للمستدل أني له نفي جميع وجوه ترجيح، اللهم إلا أن يكتفي بأن الأصل عدم المرجح فيمكن كما يمكن إثبات أن هذا النص أقوى من ذلك ما في من رجحان مخصوص لا يوجد له في ذلك معارض بحكم الأصل اه سعد (٥) والجامع بينهما كون كل واحد منهما ذبحاً صدر عن أهله اه شرح مختصر للخصيصي (٦) هذا غير مسلم فإن العاهد التارك للتسمية عمداء ليس بأهل للذبح بدليل أن الكافر لا يكون أهلاً حتى ينطق بكلمة الإسلام فكذلك المسلم لا يكون أهلاً حتى ينطق بالتسمية اه من خط قل فيه عن خط الإمام التوكل على الله اسمعيل بن القاسم عادت

(قوله) فاعل عارض ضبط في بعض النسخ برفع نصك وهو ظاهر والانتقال معه اه طور مما ذكره الخثي اه ح قال اه شيخنا (قوله) وإني للمستدل ذلك اللهم إلا أن يكتفي بأن الأصل عدم المرجح الخ كلام العضد والسعد اه ح عن خط شيخه

هي قوله ذبح من اهله في عله (قوله) و فرق السائل ، يعني ان المستدل اذا رجح قياسه بكونه قياساً على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع فهل للسائل ان يبدى بين التارك والناسي فرقا فذكر المؤلف عليه السلام ان السائل ليس له ذلك لان ذلك يخرج به الخ (قوله) اعتبار الجامع بنص الخ ، يعني ان الجامع الذي يثبت الحكم قد ثبت اعتباره بنص ﴿ ٥٩٥ ﴾ أو اجماع في تقيض الحكم بقول

راجع على النص (١) و فرق السائل (٢) بان العامد مقصر والناسي معذور يخرج به من فساد الاعتبار الى المعارضة (٣) لما سيجي ان شاء الله تعالى من ان الفرق ابداء خصوصية أما في الاصل هو شرط فيكون موارضة فيه او في الفرع هو مانع فيكون معارضة فيه فيوقعه في فسادين الانتقال والاعتراف بصحة اعتباره لان المعارضة بعد ذلك ﴿ فائدة ﴾ حديث اسم الله على قم كل مسلم رواه ابن عدي والداقطني من طريق مروان بن سالم الجزري وقد رمى بالوضع ، ثانيهما (فساد (٤) الوضع) وهو (اعتبار الجامع) بنص او اجماع (في تقيض الحكم) الذي اثبت به فيكون القياس المخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد لا يؤثر في التقيضين هذا هو المشهور في تفسير هذا الصنف والذي تقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم ان فساد الوضع اشتغال القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصاً او اجماعاً سواء كان بنفس الاعتبار او بترتب الحكم على وفقه نحو ان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كاستنجا (٥) فيقول المعارض ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح اخف (٦) (والجواب) عن هذا الاعتراض أما (ببيان مانع) في اصل السائل ككون التكرار في مسح الخف معصاً للتلطف

بركانه علينا (١) وليس هذا من ترجيح القياس على النص بمجرد كون المقيس عليه مجمعا عليه على ما توهمه الشارع العلامة اه سعد (٢) بين الاصل والفرع بوجود عذر في الاصل هو النسيان دون الفرع اه نيسابوري (٣) للقياس بمثله لان حاصل ابداء الفارق قياس العامد على الكافر بجامع تعمد الترك فيتمارض القياسان لكن ذلك انتقال من الاعتراض بفساد الاعتبار الى الاعتراض بالمعارضة فان كان بعد اعتراف بالانقطاع عن الاعتراض بفساد الاعتبار فله ذلك لما عرفناك من ترتب الاعتراضات الثلاثة ، النقض ثم المنع ثم المعارضة وفساد الاعتبار من النقض الاجمالي بأحد نوعيه وهو استلزام القياس لفساد كما اسلفناه لك وذلك منع لصحة الدليل جملة ولا منع لاحد مقدماته اه شرح جلال (٤) وسعي بذلك لان المعارض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياساً لا يصح وضعه فيها اه (*) الظاهر انه اخص من فساد الاعتبار من وجه « لا مطلقاً على ما هو ظاهر كلام الامداه سعد » لصدقه فقط بأن لا يكون الدليل صالحاً لترتب الحكم عليه وصدق فساد الوضع بأن لا يكون كذلك ولا يعارضه نص ولا اجماع وصدقهما معاً بأن لا يكون الدليل كذلك مع معارضة نص او اجماع اه شرح لب لكرياء (٥) الاستنجا الاستطابة بالاحجار وسعي استنجا لان فيه إزالة النجس وهو النجاسة اه (٦) ثبت اعتبار المسح في تقيض الحكم المقصود وذلك

المؤلف عليه السلام بنص متعلق باعتباره وقوله الذي اثبت به صفة للحكم لالتقيض أي الحكم الذي اثبتته المستدل بالجامع ومثال اعتبار الجامع في تقيض الحكم بنص تعليل نجاسة سور السبع بانه سبع فكان سورة نجساً كالكتاب فيقتل السبعة اعتبرها الشارع علة للطهارة بالنص وذلك فيما رواه احمد وغيره انه صلى الله عليه وآله وسلم دعى الى بيت فيه كلب فلم يجب ودعى الى بيت فيه سنور فاجاب فقيل له في ذلك فقال السنور سبع فهل كونه سبعاً علة للتطهير ذكره في الفصول وشرحه (قوله) والذي تقضي به عبارات العلماء في مناظراتهم يعني انهم يستعملون فساد الوضع في المناظرة فيما هو أعم من ذلك ولذا قال ان فساد الوضع اشتغال القياس الخ يعني وان لم يعتبر الجامع بنص أو اجماع في تقيض الحكم بل اعتبر ترتب الحكم على وفقه كما ستعرف ذلك (قوله) على خلاف ما عهد في الشرع نصاً أو اجماعاً ، نصب على الحال من ضمير عهد لاعلى التمييز اذ لا يستقيم ذلك في نصب اجماعاً والمعنى انه لم يعود في الشرع قياس بجامع مؤثر في تقيض حكم القياس سواء كان تأثيره في التقيض بنص أو اجماع

أو بترتب الحكم على وفقه والله اعلم ، فقوله سواء كان أي ذلك الاشتغال بنفس الاعتبار أي الاعتبار المذكور وهو اعتبار الجامع بنص أو اجماع في تقيض الحكم وقوله أو بترتب الحكم على وفقه ، أي أو كان اشتغال القياس على خلاف المعبود بترتب الحكم أي المناقض للحكم الذي اثبتته المستدل وقال المؤلف عليه السلام أو بترتب تقيض الحكم على وفق الجامع لسكان أولى ومعنى ترتب التقيض على

(قوله) لا على التمييز اذ لا يستقيم ذلك ينظر في وجه عدم الاستقامة اه ح قال اه شيخنا

(او غيره) كالتقاء الشرط (و) هذا الجنس (ليس بنقض ولا قلب (١) ولا قدح في المناسبة) وان كان مشبها لكل واحد منها من وجه فهو يفارقها من آخر بيان ذلك انه يشبه النقص من جهة كونه يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويفارقه (٢) (لا ثباته) أي الجامع بنفسه (النقيض) والنقض لا يتعرض فيه لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فتغيرا عموماً وخصوصاً ويشبه القلب من جهة اثبات النقيض بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض (بأصل آخر) (٣) وفي القلب بأصل المستدل ويشبه القدح في المناسبة من حيث ثني مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه ويفارقها من جهة انه لا يقصد هنا الا بناء النقيض على الوصف في أصل آخر (بلا بيان لعدمها) أي المناسبة فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا أصل كان قدحاً فيها هذا اذا كانت مناسبته للنقيض والحكم من جهة واحدة واما اذا كانت من جهتين لم يعتبر قدحاً لجواز مناسبة وصف لحكمين ككون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لراحة الخاطر وحرمة لراحة الطمع والاخ لا يوين مع الاخ لا يناسب تخصيص الاول بالارث لتقدمه بالقوة وتثريبهما مع تفضيله للشركة والزيادة وتسويتهم لشركة الاب ولا عبرة بالام في العصوبة

النوع الثالث من الاعتراضات (٤)

وهو الوارد على حكم الاصل ولا مجال للمعارضة (٥) فيه لما مر فتعين المنع أما ابتداء أو بعد تقسيم فأنحصر بحسب الوجود في صنفين ، أولهما (منع (٦) حكم

النقيض هو الكراهة فلا يعتبر في الحكم للقصد وهو الاستحباب اه نيسابوري (١) يعني ليس هذا بالنقض الاجمالي الذي مر قريباً ولا القلب الآتي في ثاني اعتراضات النوع السادس اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) بوجه اعتباري وهو أن النقص مجرد عدم الحكم مع وجود العلة وفساد الوضع لا بد أن يثبت النقيض أي الضد لان المسح الذي ادعا المستدل كونه علة للندب أثبت ضد الندب وهو الكراهة فان الكراهة ليست بنقيض وانما هي ضد لكتبتها تستلزم النقيض وهو عدم الندب فان تقابل العدم والملكة من التناقض اه مختصر وشرحه للجلال (٣) فان الاصل لاحدهما الاستطابة والاخر الحف اه نيسابوري (٤) ما يرد على المقدمة الاولى من القياس وهي دعوى حكم الاصل اه عضد (٥) يمتنى ليس للمعارض المعارضة في حكم الاصل ونصب الدليل على انتفاءه اه (٦) وفي جواز المنع المذكور الخلاف المذكور في اشتراط الاجماع على حكم الاصل كما تقدم ولكن المصنف لما اختار الجواز أشار بقوله « والصحيح انه ليس قطعاً للمستدل » الى مذهب مشترط الاجماع عليه فانه يقول منعه « بمجرد » قطع للمستدل ولهذا لا يصح للمعارض المعارضة فيه بالاتفاق ما ذكره الا لانها تستلزم الانتقال عن المطلوب الى غيره وأما ما قيل من ان امتناعها لكونها غصبا للمنصب لا انقلاب المعارض مستدلاً فستلزم عدم صحتها وصحة النقص مطلقاً وذلك نقض الدليل المذكور على منعه في حكم الاصل لوجوده يعني الدليل في غيره اه مختصر

يقول فان الظاهر انه مثال لترتب نقيض الحكم على وقته واما مثال اعتبار الجامع بنص في نقيض الحكم فقد عرفته من المنقول عن الفصول وشرحه ومقتضى هذه العبارة شمول النص والاجماع لترتب الحكم على وقته وليس كذلك وتوضيح هذا المثال ان التكرار في التيمم اثبتته المستدل بجامع وهو المسح والمعارض قد اثبت النقيض بهذا الجامع لا بنص ولا اجماع بل بترتب الكراهة على المسح بان وجدا في محل واحد وهو الحف (قوله) وهذا الجنس ، أي فساد الوضع وكان الانسب بهاعدة المؤلف عليه السلام ان يقول وهذا الصنف (قوله) ويفارقه أي يفارق النقص بوجود زيادة في هذا الصنف ليست في النقص وهي ان الجامع هو الذي يثبت النقيض بخلاف النقص فانه لا يتعرض الخ (قوله) فتغيرا عموماً وخصوصاً ، فهذا الصنف اخص مطلقاً من النقص وقوله وفي القلب بأصل المستدل فلو اثبتته في هذا الصنف بأصل المستدل لكان هو القلب (قوله) لجواز مناسبة وصف ، أي من جهتين لحكمين أي متناقضين فيناسب باحدهما الحكم وبالأخرى نقيضه (قوله) وتثريبهما مع تفضيله ، أي مع تمييز الآخر لابوين بزيادة فقوله للشركة في الابوة علة للتثريب والزيادة علة للتفضل أي لزيادة الاخ لا يوين بالام (قوله) لما مر ، من كونه غصبا للمنصب الاستدلال فيقلب المستدل معترضاً والمعارض

مستدلاً (قوله) فلان غرض المستدل ، وهو إقامة الحجة على خصمه لا يتم مع ﴿٥٩٧﴾ كون أصله ممنوعاً لأنه جزء الدليل ولا

يثبت الدليل الاثبات جميع اجزائه (قوله) لا يسمع هذا المنع ، فلا يلزم المستدل الدلالة على ثبوت حكم الأصل (قوله) ان يكون مدعاه ، أي المستدل لو ثبت حكم الأصل الخ ثبوت حكم الفرع على فرض ثبوت حكم الأصل اذ هذا الغرض تحصل المساواة المطلوبة في القياس وحيث فلا يسمع المنع (قوله) لا ينقطع بمجرد ، أي بمجرد المنع (قوله) الى غير ما به تمامه أي تمام مطلوب المستدل (قوله) قدر الكلام ، اشارة الى الفرق بين الانتقال الى حكم شرعي وبين الانتقال الى غيره مما به تمام المطلوب وذلك ان الحكم الشرعي يستدعي من الأدلة والشرائط مثل ما يستدعي الحكم الاول فيطول المقال بخلاف الانتقال الى غيره من مقدمات المناظرة ولذا فان من تكلم في مسألة الخنزير ثم تكلم في احوال له ثم أخذ يتكلم في مسألة الكلب عدده منتقلاً بخلاف من تكلم في مسألة الخنزير ثم تكلم في احوال له ولصفاة وقد اجاب في شرح المختصر عن ذلك بان هذا الفرق لا يظهر له أثر عند التأمل فلا ينبغي مافيه من الضعف وأشار المؤلف عليه السلام الى ذلك بقوله وكونه انتقل الى حكم شرعي الخ (قوله) على ان مقدماته ، أي حكم الأصل وقوله اقل أي اقل من مقدمات الحكم الاول قال في شرح المختصر نعم لو اطلق عليه نظراً الى ذلك لم يعد ولذا اختار الغزالي الخ (قوله) ومصطلح أهله ، أي أهل بلد المناظرة فإن عدوه قطعاً

الأصل) نحو ان يقول جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلاب فيقال لا نسلم او لم قلت ان جلد الكلاب لا يقبل الدباغ لان حاصل منع حكم الأصل (طلب دليله) ككل منع كما سلف (وهو مسموع ولا قطع بمجرد في الاصح) (١) أما كونه مسموعاً فلان غرض المستدل لا يتم مع منعه وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا المنع من المعارض وقد يؤول قوله باحد وجهين أحدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الأصل ولا يسمع المنع في محل الاجماع ، ثانيهما ان يكون مدعاه لو ثبت (٢) حكم الأصل لثبت حكم الفرع وغرضه ضم نشر الجدل ، وأما كون المستدل لا ينقطع بمجرد فلان اثبات حكم الأصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب والانتقال انما يقبح اذا كان الى غير مابه تمامه فنع حكم الأصل (كنع العلية و) كنع (وجودها) في الأصل او في الفرع فانه يصح منه بيان ذلك ولا يعد المنع قطعاً له بالاتفاق واذا لم ينقطع (فعليه الدليل) على اثبات حكم الأصل وذهب البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل فلا يمكن من اثباته لانه انتقال الى حكم آخر شرعي قدر الكلام فيه كل كلام في الاول فقد ظفر السائل بأقصى مرامه والصحيح انه لا ينقطع الا بالعجز عن إقامة الدليل وكونه انتقل الى حكم شرعي كالاول مجرد وصف طردي غير مؤثر في عدم التمكن لان الواجب على ملتزم أمر اثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته او قلت على ان مقدماته ربما تكون أقل بان يثبت بالاجماع او النص الجلي الواضح واختار الغزالي اتباع عرف المكان (٣) الذي هو فيه ومصطلح أهله واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع وشرحه للجلال (١) والصحيح انه ليس قطعاً للمستدل بمجرد هذا المنع لان منع حكم الأصل كنع مقدمات من مقدمات القياس لان حكم الأصل مقدمة من مقدمات القياس فيكون منعه كنع سائر مقدماته فكان المستدل لا ينقطع منع ايها بل يجب عليه اثباتها بالدليل باتفاق فكذلك يجب عليه اثبات حكم الأصل به ، وقيل ينقطع المستدل بنوع حكم الأصل لانه لو لم ينقطع فاما ان يشرع في الدلالة على حكم الأصل أولاً يشرع فان لم يشرع في الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده وان يشرع فيها فقد انتقل من مسألة الى اخرى لان المقصود من القياس اثبات حكم الفرع فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه وعاد الى اثبات حكم الأصل فيكون انتقالاً من مسألة الى اخرى ولا معنى للانقطاع سوى هذا اه شرح مختصر للخبزي (٢) وأما بناء على ان المستدل يريد لو ثبت حكم الأصل لثبت الحاق الفرع به وهذه شرطية لا يلزم وجود طرفيها لانها فرضية فرضها المستدل «فلا يلزم دلالة عليه» وان لزمته الدلالة على تلازم الطرفين على فرض وقوع المقدم لان ذلك يتم له بشاركة الفرع للأصل المفروض على تقدير وقوعه قال المصنف وهو ان قول الشيرازي انه لا يسمع «بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله» لانه وان جاز كونه مجمعاً عليه فربما كان الاجماع استدلالياً يصح منه نعم لا يعدلوا ادعائها بشرطية اه مختصر وشرحه للجلال (٣) فان كان عرف المكان انه يحصل الانقطاع بنوع حكم الأصل

فقطع والا فلا لانه امر وضعي لامدخل ﴿ ٥٩٨ ﴾ فيه للشرع والعقل (قوله) اشتغال بالخارج عن المقصود

وعدمه عند خفائه لظهور عذره (و) اذا أقام المعلن الدليل فانه (لا ينقطع السائل حينئذ في الاصح اذ لا يلزم من صورة دليل صحته) فيطالب بصحة كل مقدمة من مقدماته وهو معنى المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله بما أقامه المعلن دليلاً على المقدمة الممنوعة اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوته، قلنا لانسلم اذ المقصود لا يحصل الا به طال الزمان او قصره، (و) ثانيهما (التقسيم) وهو عام الورود في جميع المقدمات وانما خص ذكره بهذا النوع لتقدمه على سائر الأنواع التي يصح ورودها فيها وهو (منع أحد محتملي اللفظ) (١) المستويين في ظاهر النظر أمام السكوت عن الآخر (٢) اذ لا يضره (٣) وأما مع تسليمه وبيان أنه لا يضره وقد اختلف في قبوله (٤) فقال قوم لا يقبل اذ لعل الممنوع غير مراده (والصحيح) (٥) قبوله اذ به يتعين مراده وله مدخل في التضييق عليه (و) لكن (شرطه) أي شرط القبول (ان يكون) منعاً (لما يلزم المستدل بانه) مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للماء ان يقال تعذر الماء سبب صحة التيمم فيتيمم (٦) فيقال المراد تعذره مطلقاً سبب او تعذره في السفر او المرض (٧)، الاول ممنوع (٨) ويأتي ما تقدم في المنع الابتدائي من الابحاث وجوابه، مثله ومثال ما لم يحصل فيه شرط القبول (٩) ان يقال في المتلجي الى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص فيقال أسمع مانع الالتجاء الى الحرم أو دونه، الاول (١٠) ممنوع وانما لم يقبل لانه

فيحكم بالقطع المستدل وان كان عرفة أنه لا يحصل الا بقطع به لا يحكم بالقطع لانه لا يجد مراسم محصورة بحكم المواضعة فلا يجوز العدول عنها اه شرح مختصر الخبيصي (١) وهو كون اللفظ الدال على الوصف المحمول علة متردداً بين احتمالين احدهما أن يكون علة، ممنوع والاخر مسلم اه خبيصي (*) وانما وجب كون اللفظ محتملاً لأمرين متساويين لانه لو لم يكن يحتملها او احتملها لكن لا على التساوي لم يكن للتردد وجه بل يجب حمله على الاظهر اه نيسابوري (٢) أي المحتمل الآخر اه (٣) والضمير في لا يضره وتسليمه وبيان أنه لا يضره يعود الى المعارض اه منقولة (٤) والمختار قبوله ولكن بعد ما يبين المعارض الاحتمالين اه خبيصي (٥) وقيل لا يسمع لانه مركب من سؤالين استفسار ومنع، واجيب بأن ذلك غير مانع لما سيأتي من جواز القاء الاسئلة دفعة اه جلال (٦) الصحيح الحاضر الفرع وتعذر الماء العلة والمريض والمسافر الاصل والحكم اباحة التيمم اه (٧) وهذا الاعتراض حاصله منع يأتي أي يصح ويقبل لان جاعله طالب وجود كمال المفتضى للتيمم في الحضر وبيان كمال المفتضى لازم للمستدل كمال سيأتي في المتلجي الى الحرم فان حاصل المنع فيه طالب نفي المانع ولا يجب على المستدل وانما ابداه على المعارض اه جلال، قال الخبيصي وانما يجب على المانع بيان وجود المانع ثم على المستدل دفعه اه (٨) والثاني لا يفيدك اه جلال (٩) عبارة النيسابوري مع المختصر، وأما التقسيم الذي لا يحتمله اللفظ المستوي فنحو قولهم في المتلجي الخ اه (١٠) وهذا المثال ليس من باب التقسيم وان حصل فيه صورة التقسيم لان اللفظ هنا لم يتردد بين أمرين يكون أحدهما سبباً والاخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص سواء كان الالتجاء

كن غرضه صحة بيع فاشتغل ببيان صحة نكاح (قوله) وربما يفوته، أي المقصود بالاشتغال لانه قد يتم المجلس ولم يكن قد تم بيان صحة ما هو خارج عن المقصود (قوله) قلنا لانسلم، كونه خارجاً عن المقصود (قوله) طال الزمان أو قصر، أي ولا عبرة بطول الزمان وقصره ووحدة المجلس وتعدد (قوله) في جميع المقدمات، يعني التي قبل المنع (قوله) وانما خص ذكره بهذا النوع، أي بما ورد فيه هذا النوع وهو حكم الاصل (قوله) لتقدمه، أي هذا النوع (قوله) وروده، أي التقسيم فيها أي في الأنواع (قوله) وانما مع تسليمه، أي مع التصريح بتسليمه (قوله) وبيان أنه لا يضره، أي التصريح بعدم مضرته (قوله) اذ لعل الممنوع غير مراده، يعني ان ابطال احد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطالاً لكلام المستدل اذ لعل ذلك المحتمل غير مراده المستدل (قوله) اذ به، أي بابطال احد محتملي كلامه يتعين مراده أي المستدل وربما لا يتيسر للمستدل تميم دليله سبب ابطال احد محتملي كلامه ولذا قال المؤلف عليه السلام وله مدخل في التضييق عليه أي على المستدل (قوله) في المنع الابتدائي، أي الذي ليس بعد تقسيم (قوله) من الابحاث، من كونه مقبولاً وقطعاً (قوله) وانما لم يقبل، يعني ان المعارض اثبت كون الالتجاء الى الحرم مانعاً من القصاص وطلب المعلن ببيان الخ

(قوله) وذلك ، أي بيان عدم المانع لا يلزمه أي المستدل لأن دليله إذا جرد النظر إليه أفاد الظن (قوله) وعلته كذا ، أي علة حكم الأصل كذا (قوله) وهذا ، أي القدر في عليته (قوله) بالمتع المجرد ، يعني عن بيان عدم التأثير ونحوه (قوله) وعدم المفسدة المعارضة ، صفة للمفسدة ووجودها هو سؤال القدر في المناسبة لأن معناه معارضة المصلحة بمفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة (قوله) فنفي كل واحد ، يعني من هذه الشروط الأربعة (قوله) بعد الغاء قيد كسر ، هكذا في شرح المختصر في هذا المقام وفيه مخالفة لمعنى الكسر إذ هو نقض الحكمة فقط ولا الغاء فيه لقيد كما صرح به فيما ٥٩٩ ❦ سيأتي شارح المختصر والسعد واعتمده

المؤلف عليه السلام حيث فسروه بوجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم وكما صرحوا به أيضاً فيما تقدم في شروط العلة حيث قالوا الكسر أن توجد حكمة العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم ولعله يقال بنوا في هذا المحل خاصة على أن لا فرق بين الكسر والنقض المكسور واعتماداً منهم هنا على ما نقله العلامة السعد عن المحصول والقاضي من تفسيرها للكسر وقد سبق ذلك في شروط العلة (قوله) وأما عدم المعارضة بمعنى آخر عطف على قوله أما الاطراد يعني أن غير المختص أما الاطراد وأما عدم المعارضة في الأصل بمعنى آخر أي بوصف إبداء المعارض معارض لوصف المستدل (قوله)

فنبوتها ، أي المعارضة المنفية بأن توجد المعارضة بوصف آخر فتأنيث الضمير بهذا التأويل أي فنبوت المعارضة المنفية وحينئذ فالعائد من هذه الجملة إلى المبتدأ ضمير نبوتها وتأنيث الضمير لعوده

طلب المعلن ببيان عدم كونه مانعاً وذلك لا يلزمه لأن دليله أفاد الظن ويكفيه أن الأصل عدم المانع (١) فكان بيان المانع على السائل

❦ النوع الرابع من الاعتراضات ❦

وهو الوارد على المقدمة القائلة وعلته كذا وهو عشرة أصناف لأن القدر في كون الوصف علة لحكم الأصل أما في وجوده أو في عليته وهذا إما بنفي العلية صريحاً بالمتع المجرد أو ببيان عدم التأثير وأما بنفي لازمياً واللازم المختص بالمناسبة أربعة الأفضاء إلى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة والظهور والانضباط فنفي كل واحد سؤال (٢) وغير المختص أما الاطراد فنفيه بعد الغاء قيد كسر (٣) وبدونه نقض وأما عدم المعارضة بمعنى آخر فنبوتها سؤال، أولها (منع وجود العلة في الأصل) نحو أن يقال في القتل بالثقل قتل عمد عدوان فيوجب القصاص كالحدود فيقال لا نسلم أنه في الأصل قتل أو عمد أو عدوان وجوابه إثبات وجوده بما هو طريقه من حسن أو عقل أو شرع فيقول المستدل هو قتل حساك وعمد عقلاً بامارته وعدوان شرعاً لتحريمه، ثانيها (منع عليتها) يعني منع كون مادعاه المستدل علة علة منعاً (٤) مجرداً وقد

مانعاً من الاستيقاظ أو لم يكن بل اللفظ هنا متردد بين وجود المانع وعدمه بخلاف التقمير فانه تردد اللفظ بين احتمالين ، أحدهما سبب والآخر ليس بسبب اه خبيص (١) بخلاف التقمير الذي يحتمله اللفظ فانه يجب على المستدل أن يبين أن السبب هو الذي نازع فيه المعارض اه نيسابوري (٢) فقي كل واحد نسخة اه (٣) هكذا في شرح المختصر في هذا الموضع وكذا في حواشي العلامة السعد وتبعهم المؤلف وهو مخالف لما صرحوا به حيث فسروه بوجود الحكمة المقصودة من الأصل مع عدم الحكم كما مر فيما تقدم في شروط العلة وكما سيأتي وقد أول كلامهم سيلان فراجع اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (٤) وهو « من

إلى معنى قوله وأما عدم المعارضة وأما التأويل بأن عدم لما أضيف إلى المعارضة صح تأنيث ضميره فلا يصح لفساد المعنى وقوله سؤال هو السؤال المباشر ، واعلم أن المؤلف عليه السلام ذكر المعارضة في الأجمال وهنا وفي التفصيل كما يأتي وهو أولى بما في شرح المختصر فانه ذكرها في التفصيل ولم يذكرها في الأجمال بل ذكر في الأجمال الانعكاس على القول بأنه شرط وقد اعترض كلامه من قيل لم قال المؤلف عليه السلام في عدم المعارضة فنبوتها سؤال ولم يقل في عدم المفسدة فنبوتها سؤال مع أن السؤال فيها جميعاً هو النبوت لا نقول لما انضم عدم المفسدة إلى ما اعترض به نفي وهو الأفضاء إلى المصلحة والظهور والانضباط غلبت على عدم التأثير فيكون المعنى أن نفي عدم المفسدة سؤال بأن توجد المفسدة (قوله) هو قتل حساك ، ينظر في انتصاب هذا وما بعده وعبارة شرح المختصر فلوقيل (قوله) فالعائد من هذه الجملة الخ ، تأمل في هذا اه حسن بن يحيى (قوله) ينظر في انتصاب هذا وما بعده ، يقال هو منصوب على

لا نسلم ان قتل قال بالحس الخ (قوله) تمام حد القياس ، لانه الحاق بمعلوم بجامع وقد حصل (قوله) كل وصف طردى ، يعنى يتردى الى التمسك بكل طردى فيتردى الى اللعب فيضع القياس اذ لا يعيد ظناً وتكون المناظرة عيناً (قوله) مأخوذ من حقيقة القياس ، يعنى ولم يوجد (قوله) عن الابطال ، أي ابطال دليل المستدل (قوله) دليل صحة الممنوع ، خبر ان أي دليل عجز المعارض عن الابطال فيصح الممنوع ولو قال هكذا لطابق ما بعده وهو قوله فيما يأتي لا يدل على عجز من المعارض (قوله) لان طرق بطلانه ، من كون الوصف طردياً وابداء وصف آخر وغير ذلك (قوله) فلو وجد لظهره عادة ، فلما لم يظهره علم انه لم يوجد فالقرار الى مجرد المنع يسكتها دليلاً على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يشتغل بجوابه لانه شاهد على نفسه بالبطلان (قوله) قلنا لا نسلم ان عدم التعرض ، يعنى للابطال والعدول الى مجرد المنع ، واعلم ان المؤلف عليه السلام اعاد ضمير يدل الى عدم التعرض والمتقدم في المتن هو لفظ الاكتفاء وكأنه تسامح لتقارب المعنى (قوله) فلعله ، أي عدم التعرض ﴿ ٦٠٠ ﴾ للابطال (قوله) لعدم التزامه ، أي المعارض شيئاً من التصحيح أي

للمنوع والابطال له ينظر في ذكر التصحيح ولعل المراد تصحيح منه بذكر وجه الابطال أو تصحيح الممنوع وهو دليل المستدل باكتفاء المعارض لمجرد المنع الخالي عن وجه المنع وكان المؤلف ذكر تصحيح الممنوع تكميلاً للجواب عما ذكره الراد من ان الاكتفاء بالمنع دليل صحة الممنوع (قوله) بل لمجرد الطلب ، لو قال بل مجرد الطلب لظهر العطف والاعراب اذ يكون المعنى بل التزم مجرد الطلب ولعل اللام علة لمحدوف أي بل لعله أورد المنع لمجرد الطلب أي لمجرد طلب إقامة الدليل على المقدمة الممنوعة (قوله) واما قياسه على العقليات ، أي واما الجواب بقياسه أي الممنوع على العقليات في ان العجز عن ابطال دليل المستدل ليس تصحيحاً له فهاهنا وهذا الجواب ذكره ابن

أختلف العلماء في قبوله فذهب بعض الى انه لا يقبل لتمام حد القياس باركانه (و) المختار قبوله (١) لان (ر)ده يصح كل وصف طردى (٢) ولا الحاق الابجامع ظن (صحته) لان ظن صحته مأخوذ من حقيقة القياس (٣) (و) قد استدلل الرادون بان (الاكتفاء به) أي بالمنع المجرد (عن الابطال) دليل صحة الممنوع (٤) لان طرق بطلانه مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد لظهره عادة ، قلنا (لا) نسلم ان عدم التعرض (يدل على عجز) من المعارض فلعله لعدم التزامه شيئاً من التصحيح والابطال بل لمجرد الطلب واما قياسه أعظم الاسئلة « أي اصعبها على المستدل » اعمومه « جزئيات القياس لان العلة فيما تكون قطعية مجمع عليها فلا يوجد قياس الا ومنع علة الجامع فيه ممكن واذا اندفع المستدل الى اثبات علية الوصف بمسالكه المتقدمة مع تشعب مسالكه من نص بانواعه واجماع وسبر وتقييم ومناسبة وشبه ودوران ونحو ذلك ورد على كل من تلك الطرق سؤال يتعاقب به المستدل عن الاشتغال بمطلوبه الاملى الذى هو اثبات حكم الفرع اه مختصر وشرحه للجلال (١) « والا ادى الى اللعب » من المستدل « بالتمسك بكل طردى » لم تثبت عليه بأحد مسالك العلة ، وأما الذين لم يقبلوا هذا المنع فانهم « قالوا رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل ، قلنا بجامع يظن صحته » ولا ظن للصحة الا ببيان شرط خصوصاً اه مختصر وشرحه للجلال (٢) مما قطع بأنه لا مدخل له في العلية اذ المستدل يكون وانما بأنه ليس للمعارض منع كونه علة فيتمسك بأي وصف اتفق وان كان طردياً اه نيسابورى (٣) في نسخة في حقيقة اه (٤) ليس مأخوذاً في حقيقة القياس والذي في المضمة معتبر في حد القياس والاعتبار غير الاخذ بالاختلاف ان يكون ملفوظاً بخلاف الاعتبار اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٤) كما في

الحاجب ورده شارحه وقد اشار المؤلف عليه السلام الى الجواب والرد اما الجواب فيبانه ان الراد لما استدلل بان الاكتفاء بالمنع دليل عجز المعارض اجاب ابن الحاجب بان هذا يقتضي ان كل دليل عجز المعارض عن ابطاله فهو صحيح وان كان المطلوب حقاً كدليل حدوث العالم واثبات الصانع لكن الدليل لا يصح بمجرد عجز المعارض عن ابطاله بل لابد من وجه دلالة وصحة ترتيب واما الرد فحاصله الفرق بين مانحن فيه وبين ما ذكره ابن الحاجب وذلك ان طرق عدم العلية فيما نحن فيه محصورة مضبوطة لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجدها المعارض لظهرها بخلاف سائر الادلة فانه لا يتعين طرق نصها ولا تكون بحيث تظهر البتة للمناظر والمناظر فقول المؤلف عليه

الظرفية أي في الحس وفي العقل وفي الشرع اه وفي حاشية يقال على التمييز أو الظرفية أو المصدرية أو الحالية اه حسن بن يحيى عن خط العلامة احمد بن محمد السباغى رحمه الله (قوله) ولعل المراد تصحيح منه ، هذا اظهر اه حسن بن يحيى (قوله) ولعل اللام علة لمحدوف ، لا يعتمد ان تكون لام التقوية أي بل التزامه لمجرد الطلب اه حسن ح (قوله) اجاب ابن الحاجب الخ ، هذا محصول كلام ابن الحاجب والشارح المضد وعبارة السعد قسأ ل في المضد وحاشيته فهي اصح اه ح عن خط شيخه (قوله) فلو قال المؤلف في ان العجز الخ ، ينظر فيه اه حسن

السلام من حيث ان العجز عن ابطالها يبان لحكم الاصل فلو قال في ان العجز عن ابطالها لسكان اظهر في كونه بياناً لحكم الاصل وقوله عن ابطالها ، أى العقليات والمراد ابطال ادلتها ولكنه تسامح (قوله) حتى عن دليلي النقيضين ، يعنى اذا تعارضوا وعجز كل عن ابطال دليل الآخر وضمير ابطالها للعقليات وكذا ضمير اثباتها (قوله) وههنا السبر اسهل طريق لاثباته ، يعنى ان السبر دليل للمستدل في اثبات العلية ظاهر عام لا يعجز عنه فليس فينبغي من المعترض ﴿٦٠١﴾ ان يجعله كالمذكور أي كن المستدل

جعله دليلاً على العلية فيشتغل المعترض بأبطاله بان يسدى في معارضته وصفاً آخر ابتداءً وي طرح مؤنة التطويل بالعدول اولاً الى مجرد المنع ثم بعد اثبات المستدل العلية بالسبر بطله ثانياً بأبداء وصف آخر فضمير اثباته للمنع وهو العلية وقوله فتناسب للمعترض الاولى الانسب بالمعترض أي الاولى به وفاعل تناسب ان يجعله وقوله ان يجعله أي السبر وضمير الفاعل للمعترض (قوله) على كل ، أي من المسالك (قوله) بصريح المخالفة ، حيث ذهب البعض الى جواز الرد مجازاً (قوله) اما بأجماع مثله ، قال السعد هذا على سبيل الفرض والتقدير والاولا فقد عرفت ان لاتعارض بين القطعيين (قوله) أو متواتر ظني الدلالة ، لانه وان كان ظني لكن لقطعية السند ظني

السند يعارض الاجماع (قوله) او احادي قطعيها ، أي الدلالة لانه وان كان ظني السند لكن لقطعية دلالة يعارض الاجماع الظني الدلالة اذ لو كان قطعيها لم يعارضه خبر الواحد اصلاً وان كان ظنيها لم يحتاج الى قطعية دلالة الاحادي (قوله) لا بقياس ، لما سبق ان القياس لا يعارض الاجماع

مثل ان يقول العجب ثبت الرد قياساً على سائر اسباب الرد ويثبت كون العيب علة للرد بالمناسبة أو غيرها من مسالك العلة (قوله) أو آحادي ظني الدلالة ، لانقضاء قطعية السند والدلالة فلا يعارض الاجماع فقولنا لا ان يكون ظنياً فيها أي في السند والدلالة وهذا استثناء من الآحادي فقط (قوله) على جواز بيع الغائب ، الاولى على صحة بيع الغائب وهو المناسب لما سيأتى للدولف عليه السلام في شرح قوله والقول بالموجب (قوله) ومنع ظهوره في الدلالة ، أي لانسلم انه ظاهر الدلالة على ما ذكرتم فانه قد خرج منه مثل بيع الملاقيع

(قوله) مثل بيع الملاقيع ، جميع ملقوح وهو جنسين الناقصة اه نهاية والمضامين ما في اصلاص القول

على العقليات من حيث ان العجز عن ابطالها حتى عن دليلي النقيضين ليس تصحيحاً لها ففساد اذ ليس وجه ابطالها ولا طريق اثباتها ظاهراً وههنا السبر اسهل طريق لاثباته (١) فتناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور ويشغل بأبداء علية وصف آخر (و) جواب هذا المنع (الاثبات) للعلية (باحد المسالك) (٢) التي تقدمت (ورد) (٣) على كل ما يليق به من الاسئلة فيرد (على ظني الاجماع) كقولنا أجمعوا على انه لا يجوز رد النبي الموطوءة مجازاً لان عمر وزيداً اوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلي رضي الله عنه منع الرد من غير تكبير (٤) (منع وجوده) بصريح المخالفة (او) منع (دلالة السكوت على الوفاق او الطعن في سنده) أما بالمطالبة بتصحيحه او بان فلا تأثقله وهو ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او غير ذلك (ومعارضته) أما بأجماع مثله او متواتر ظني الدلالة او آحادي قطعيها (٥) لا بقياس او آحادي ظني الدلالة الا ان يكون الاجماع ظنياً فيهما (ورد على ظاهر الكتاب) كما يستدل بعموم البيع في قوله تعالى « وأحل الله البيع » على جواز بيع الغائب (الاستفسار) كان يقال ما معنى أحل فانه بمعنى للجعل في المحل (٦) وبمعنى لجعل الشيء حلالاً غير حرام (ومنع ظهوره) في الدلالة خروج صور لا تحصى (٧) (او) منع (عمومه) كان يقال لانسلم ان

المعجزة اذ منع الصحيح فاسد اه سبكي (١) هذا اشارة الى الفرق بين العقليات وغيرها والا فقد بى على أن العجز ليس بمصحح فيهما جميعاً كما صرح به في المختصر اه منه (٢) واذا تصدى المستدل لاثبات علية الوصف بأحد هذه المسالك فردد على كل الخ اه نيسابوري (٣) ورد حينئذ على كل منها الاعتراض بفوات ما هو شرط في ذلك المسلك اه شرح الجلال (٤) وقد اتاك المؤلف بما وعد به من ذكر الاعتراضات الواردة على غير القياس في اثبات اعتراضات القياس ولذا لم يلاحظ في التمثيل كون الاعتراض في قياس اه من فوائد السيد حسين الاخفش رحمه الله (٥) في نسخة قطعي اه (٦) في نسخة الجمل في المحل وبمعنى جعل الشيء الخ اه (٧) ينظر في ذلك ، فهذا مبنى على أن العام اذا خص لم يبق دليلاً في الباقي ، وقد اختار المصنف خلافاً وكان المراد التمثيل ولو على خلاف محتاره اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد

والمضامين وبيع الحر والخنزير وبيع امهات الاولاد ياتفاق منكم (قوله) لمحيثها للعموم والخصوص ، أي للعهد الخارجي او الذهني (قوله) بانه ، متعلق بتأويله (قوله) وان كنت ، أي واحل الله البيع (قوله) في شمول ذلك البيع ، أي بيع الغائب (قوله) لكنه ، أي ذلك البيع وهو بيع الغائب يندرج تحت نهي عن بيع الغرر يعني فيجب صرف قوله تعالى واحل الله البيع عن ظاهره وهو شموله لبيع الغائب الى محل مرجوح وهو عدم شمول ذلك البيع (قوله) وهذا اقوى لعدم التخصيص ، أي تخصيص النهي عن بيع الغرر أو لقلة التخصيص فيه بخلاف واحل الله البيع فانه قد اخرج منه ما عرفت وينظر ما هو القليل الذي اخرج عن عموم بيع الغرر (قوله) فصار ، أي احل الله البيع به ، أي بتأويله (قوله) الحمل المرجوح ، وهو عدم شموله لبيع الغائب لان الراجح شمول واحل الله البيع له (قوله) من ان يعارض ظهوره ، أي ظهور قوله واحل الله البيع (قوله) ومعارضته بآية

﴿ ٦٠٢ ﴾

اللام للعموم لمحيثها للعموم والخصوص (وتأويله) بالرفع على الاستفسار بانه وان كان ظاهراً في شمول ذلك البيع لكنه يندرج تحت نهي (١) عن بيع الغرر وهذا اقوى لعدم التخصيص (٢) فيه او لقلته فصار به الحمل المرجوح راجحاً والا فلا أقل من ان يعارض ظهوره فيبقى مجحلاً (ومعارضته) بآية أخرى او حديث متواتر (٣) ، (والقول بالموجب) كان يقال حل البيع مسلم ولكنه لا يقتضي صحته (و) يرد (على ظاهر السنة) كما اذا استدلل بقوله عليه الصلاة والسلام امسك أربعاً وفارق سائرهن على ان النكاح لا ينسخ (ما ذكر) من الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى الامساك والمفارقة أما لو قال ان أردت بلا تجديد فممنوع او معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سؤال تقسيم ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او لانه خطاب بامساك غيلان أربعاً من نسوته وهو خاص فلا يكون ظاهراً في عدم انقاسخ النكاح على العموم او لانه ورد على سبب خاص ويجوز ان يكون تزوجهن مرتباً فامراً بامساك الاوائل ومفارقة الاواخر والتأويل بان المراد تجديد نكاح الاربع لان الطاري كالابتداء في افساد النكاح كالرضاع وهذا التأويل ان لم يجعل الحمل المرجوح راجحاً فلا أقل من ان يعارض الظهور فيبقى مجحلاً (٤)

اخرى ، مثل ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهذا لم يتحقق فيه الرضى فيسكون باطلا (قوله) من الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب ، في شرح المختصر وهي ستة والمؤلف عليه السلام جعلها خمسة لانه جعل الاجال من تسعة الثالث وشارح المختصر جعله سؤالا مستقلاً (قوله) ومنع الظهور ، هذا هو الثاني من الاسئلة (قوله) اولانه ورد ، على سبب خاص ، جعل السعد السبب الخاص هو انه تزوجهن مرتباً فأمر بامساك الاربع ومفارقة الاواخر يعني والكلام فيما اذا تزوجهن جميعاً وظاهر عبارة المؤلف عليه السلام ان تزوجهن مرتباً غير السبب الخاص لقوله ويجوز ان يكون الخ فيكون الوارد على سبب خاص تزوجهن دفعة ويكون العيب الخاص هو ورود ذلك في غيلان

رحمه الله (١) ضبط نهي في الامهات بالبناء للفاعل والمفعول اه (٢) في نسخة تخصيصه اه (*) فيخصص العموم بقوله نهي عن بيع الغرر فيصير الحمل على البعض راجحاً اه (٣) كما ذكرناه اه عضد وهو نهي عن بيع الغرر اه (٤) هذا هو السؤال السادس في شرح المختصر اه

فينظر ولو قال المؤلف عليه السلام بان يكون تزوجهن الخ مرتباً لوافق ما ذكره السعد (قوله) والتأويل ، هذا هو الثالث (قوله) لان الطاري ، يعني ان الزيادة على الاربع في الاسلام أمر منافي للنكاح ولا خلاف في انه اذا كان مبتدأ مقارناً للعقد يدفع النكاح وينع صحته فكذا اذا كان طارياً يرفعه ويزيل صحته كالرضاع فان الطاري منه رافع للنكاح مزيل لصحته كما ان المبتدأ منه دافع له مانع لصحته ذكره السعد ، ولعل ما ذكره دفع لما يقال التأويل بعمل الامساك على التجديد لا يحتاج معه الى ان يقال وفارق سائرهن للحصول المقصود بدونه فاشار بقوله لان الطاري الخ الى ان المراد بالمفارقة عدم نكاح الزائد لان الطاري يبطل النكاح كالمقارن والله اعلم (قوله) ان يعارض الظهور ، أي ظهور الامساك في غير التجديد (قوله) فيبقى مجحلاً ، فيكون الاجال سؤالا مستقلاً كما ذكره في شرح

وهي جمع ضمونه اه نهاية ايضاً (قوله) لقوله ويجوز ان يكون الخ ، وفي حاشية ان قوله يجوز ان يكون تزوجهن ، تفسير السبب الخاص

والمعارضة بنص آخر والقول بالموجب كان يقال سامنا الامساك لكن بشرط تجديد عقد
واين الدلالة على نفي هذا الاشتراط (والطعن في السند) (١) كما مر وهذا حيث أثبتت (٢)
العلية بما ذكر من الاجماع وظاهر الكتاب والسنة، ون أثبتت بتخريج المناط ورد عليه
ما سيأتي من عدم الافضاء وعدم الانضباط والمعارضة وما تقدم من انه مرسل او غريب او
شبهه، نالها (عدم التأثير) وهو ابداء ان الوصف (٣) او جزء آمنه لا اثر له في اثبات الحكم
وله عند الجدليين اقسام أربعة لانه (أما) ان يظهر عدم تأثير الوصف (مطلقاً وقيد
بني الوصف) يعني سمي عدم التأثير في الوصف وهو أقوى مما بعده في ابداء عدم
العلية (٤) نحو الصبح لا تقصر صلاته فلا يقدم اذانه (٥) كالغرب (٦) فيقال عدم
القصر لانسبة له الى عدم تقديم الاذان ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في
ذلك (او) يظهر عدم تأثيره (في) ذلك (الاصل) بالاستغناء عنه بوصف آخر
(وقيد به) يعني سمي عدم التأثير في الاصل نحو الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح
يذعه كالطير في الهواء (٧) فان كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تأثير له
في مسألة الطير اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة استواء المرئي وغيره فيها (٨)
(او) يظهر في الوصف المعلق به عدم التأثير (لقيد) من قيوده في الحكم (وقيد) هذا
القسم (بني الحكم) بان سمي عدم التأثير في الحكم كقول بعض الحنفية في المرتد
المتلف لما لثا، مشرك اتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المشركين
فان كونه في دار الحرب غير مؤثر عندهم (٩) لاستواء اتلافه فيها وفي دار الاسلام
في عدم وجوب الضمان (او) يظهر عدم تأثير الوصف المذكور (في الفرع) بان
لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسباً (وقيد به) يعني سمي هذا القسم عدم
التأثير في الفرع نحو، زوجت المرأة نفسها من غير كفوفه بغير اذن ولها فلا يصح كما
لو زوجها (١٠) ولها من غير كفوفه فان كونه غير كفوفه لا اثر له في عدم صحة تزويج

الختصر والمؤلف جعله من تنمة
الرابع (قوله) والمعارضة، بالجبر
عطف على التأويل وهذا هو
السؤال الرابع (قوله) والقول
بالموجب، هو الخامس (قوله) وما
تقدم من انه مرسل، يعني فلا يعمل
به عند من لا يقبل المرسل مطلقاً
والاولى ان يراد بالمرسل بعض
اقسامه وهو الملازم ليظهر عطف
(قوله) او غريب عليه اذ الغريب
هو القسم الثاني من المرسل اللهم
الا ان يراد الغريب من المناسب
لامن المرسل وقد سبق بيان معاني
هذه الاقسام (قوله) أو شبهه، هو
الذي ليس بمناسب ذاتي وانما
مناسبتة لدليل منفصل كما عرفت
لكن في ادخال الشبه تحت تخريج
المناط مخالفة لما سبق من ان تخريج
المناط اسم للناسب الذاتي (قوله)
في ابداء عدم العلية، عبارة السعد
في ابطال العلية وكأن الذي في
الكتاب من سهو النسخ (قوله)
لانسبة له، أي لانسبة اليه بمناسبة
أو شبهه في كونه علة لعدم تقديم
الاذان فهو طردى (قوله) في ذلك،
أي عدم تقديم الاذان

كما هو صريح عبارة السعد اه ح
(قوله) بالجبر، عطف على التأويل
صوابه الاستقصار اه حسن
(قوله) اللهم أن يراد الخ، وهو
المفهوم من كلام السعد اه
(قوله) عبارة السعد، في ابطال
العلية في كثير من النسخ في ابداء
عدم العلية فلا اشكال اه حسن بن
يجي ح

(١) قال في العمد يختص باخبار الآحاد اه (٢) في نسخة اثبت اه (٣) اذا كان بسيطاً أو جزءاً
منه اذا كان مركباً اه (٤) في حاشية، ضرب على عدم في نسخة الوالد زيد وظن به في
اخرى اه، وانظر ما كتبه سيلان هنا اه (٥) أي لا يقدم على وقته اه (٦) فان عدم القصر
في نفي التقديم وصف طردى فرجع حاصل هذا السؤال الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو
سؤال المطالبة وجوابه اه حلى (٧) والسلك في المآء اه حلى (٨) ومرجه الى المعارضة في
علة بابداء علة اخرى هي العجز عن التسليم اه عضد، قوله الى المعارضة في العلة وفي غاية
الحلي الى المعارضة في الاصل اه (٩) فان الاتلاف في دار الحرب وصف طردى عند الخصوم
لا تأثير له في نفي الضمان للاستواء في الحكم بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم، وهذا انعم
يرجع الى عدم التأثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طردياً اه حلى (١٠) قال السعد، وفي

« قوله » قيل يرجع الاول ، ذكره ابن الحاجب وزيفه في شرحه بما اشار اليه المؤلف عليه السلام بقوله ورد بالفرق الخ ، « قوله » وقيل الى ابداء علة هي اتلاف الجزئي مطلقاً من غير قيد كونه في دار الحرب والمطلق غير المقيد « قوله » فيكون راجعاً الى المعارضة في الاصل لانها كما سيأتي ابداء ما يصلح للعلة مستقلاً او غير مستقل « قوله » بل اثبات عدم علية الوصف مطلقاً كما في الاول وقوله أو في ذلك الاصل ، كما في الثالث « قوله » على « قوله » ٦٠٤ ﴿ كما فيما نحن فيه وقوله واحتمالها ، كما في المعارضة

المرأة نفسها وان ناسبه اذ النزاع في تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم فيها واحد (١) وانما قيد كل واحد من أقسام عدم التأثير الاربعة بما قيد به (تمييزاً لبعضها عن بعض) وتسهيلاً للتعبير عنها باختصار (قيل يرجع الاول والثالث الى منع العلية) اذ مرجع الاول الى المطالبة بكون عدم القصر علة والثالث الى المطالبة بعلة كونه في دار الحرب وقيل الى ابداء علة هي اتلاف الحربي مطلقاً فيكون راجعاً الى المعارضة في الاصل (و) يرجع (الاخران) وهما الثاني والرابع (الى المعارضة في الاصل) فان كونه غير مرئي عورض بابداء علة أخرى هي العجز عن التسليم وتزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقاً والمطلق غير المقيد (ورد (٣) بالفرق بين الدليل على عدمها وطالب دليلها) وحاصل الاول والثالث ليس مجرد منع العلية ليدل عليها بل اثبات عدم علية الوصف مطلقاً او في ذلك الاصل (و) بالفرق (بين الدليل على علية الغير واحتمالها) وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الاصل بابداء ما يحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هي ذلك الغير والفرق واضح بين ، والجواب عن هذا الاعتراض باقسامه (٣) على القول برجوعها الى ما ذكر ظاهر اذ جواب كل قسم جواب مارجع اليه وهكذا على الفرق أما فيما يرجع الى منع العلية فلان الاستدلال على عدمها لا يتنافى منعها بل يؤكده ويقويه واما فيما يرجع الى المعارضة في الاصل فيخرج من اجوبتها منع وجود ما ابداه المعارض لاقامة الدليل عليه ﴿ تنبيهه ﴾ القيد الطردي في

« قوله » على القول برجوعها الى ما ذكر ، أي الى منع العلية والى المعارضة « قوله » جواب مارجع اليه ، فجواب الاول والثالث جواب منع العلية وجواب الاخرين جواب المعارضة في الاصل واما ما رجع الى المنع ففعل المؤلف عليه السلام لم يرد أنه يجاب بما ذكر فيه وهو اثبات العلة بكل مسلك وذلك لان حاصل الاعتراض الاول ان عدم القصر لا مناسب ولا شبه فيجاب باثباتهما بما يقتضيان به لا بما يمسك « قوله » وهكذا على الفرق ، يعني يجاب عن كل قسم بجواب مارجع اليه لان الرابع الى منع العلية اما فارقه بالاستدلال على عدمها والاستدلال على عدمها يؤكد المنع ويقويه فيجاب عن الاول والثالث بما يجاب به عن منع العلية وقوله فيخرج من اجوبتها ، اي اجوبة المعارضة منع وجود ما ابداه المعارض فلا يجاب به وأما سائر اجوبة المعارضة فيجاب بها « قوله » لاقامة الدليل عليه ، أي لان المعارض على القول بالفرق قد أقام الدليل على وجوده فلا يصح منه فاللام علة لقوله فيخرج وضنه ير عليه لوجود ما ابداه « قوله » تنبيه القيد الطردي الخ ، لما كان حاصل

بعض الشروح أن المراد زوجت نفسها مطلقاً فلا يصح كما اذا زوجت نفسها من غير كفوا ، وهذا أولى اذ لا وجه لعدم الصحة حيث زوجها الولي من غير كفو وانما هو قد يكون موقوفاً اه سحولي والله أعلم (١) وحاصل هذا القسم كالثاني والصحيح أنه كالثالث وهو عدم التأثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله عليه السلام لانكاح الابولي لا كالثاني وهو عدم التأثير في الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر في الاصل اه حلي ، وفي المختصر وشرحه للنيمايوري وحاصله كالثاني فيرجع الى المعارضة في الاصل من حيث أن المعارض جعل العلة غير ما جعله المستدل علة اه (٢) الرد للعضد اه ، وقوله بين الدليل على عدمها ، كما هنا وطالب دليلها كما في منع العلية اه (٣) يعني الاربعة اه

القسم الرابع وجود قيد طردي في الوصف المعلن به وهو كونه غير كفوذ كروا للتعليل بالقيد الطردي قاعدة اشارة اليها بقوله تنبيه الخ « قوله » يؤكد المنع ويقويه ولا أنه ينافيه لكن يقال وان لم يكن منافياً له الا أن جواب مجرد المنع لا يكفي عن

(قوله) كاذب باعترافه ، فيصح ذكره في العلية (قوله) لان الغرض أي غرض المستدل (قوله) وقد حصل الجزء الآخر ، أي الذي ليس بطردي قال في شرح المختصر فالكل مستلزم قطعاً أي الكل المجموع (قوله) فينقض ، أي ينقض ﴿٦٠٥﴾ الثاني بأيراد صورة يوجد فيها مجرد

ذلك الامر ولا يوجد الحكم وتلفظه بان العلة هي المجموع مع اعترافه بطرديته لا يفيد (قوله) لا غير ، أي من غير بيان عدم تأثير الوصف الطردي (قوله) رابعها ، أي رابع العشرة . من اصناف النوع الرابع وهو اول الاعتراضات الاربعة الخفوضة بالمناسبة (قوله) والبيان عدمه ، أي عدم الافضاء فهو اخص من منع الافضاء ، (قوله) فهو ، أي القدرح في الافضاء بالنظر الى الاحتمالين سواء لان ذكر المؤلف عليه السلام منها الاحتمال الثاني لانه انبى بقوله بل ربما افضى اليه كما يأتي (قوله) وكذا القدرح في المناسبة والظهور والانضباط ، أي يشمل كل واحد منها المنع وبيان العدم ففي كل واحد سؤالان ، فان قيل يلزم ان تكون الاسئلة المختصة بالمناسبة ثمانية لاربعة فقط ، فالجواب لم يرد ان السؤالين يردان بل اما هذا او هذا (قوله) حرمة مصاهرة المحارم ، كأم الزوجة وفروعها وزوجات الاصول وزوجات الفرع فأضافة حرمة الى المصاهرة بمعنى اللام لكونها سبب الحرمة واطافة مصاهرة الى المحارم لادنى ملائمة لان لام الزوجة ونحوها من المحارم مثلاً مصاهرة للزوج ونحوه وعبارة شرح الجمع كتعليل الحرمة المؤيدة في حق المحرم بالمصاهرة (قوله) ان التحريم ، أي تحريم نكاح المحارم كأم الزوجة ونحوها

العلة ان كان المستدل مترافاً بكونه طردياً فاختار رده لانه في دعوى الجزئية كاذب باعترافه وقيل غير مردود لان الغرض الاستلزام للحكم وقد حصل بالجزء الآخر (١) واما اذا لم يعترف بطرديته فاختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض الصريح (٢) الاسهل الى النقض المكسور الا صعب فان الصريح (٣) ليس فيه الا بيان نقض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تأثير بعض اجزاء الوصف وبيان نقض البعض الآخر فكان الثاني أصعب على المعارض من الاول وقيل مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته والفرق ان اعترافه بطرديته صير الباقي هو العلة فينقض لا غير فلم يكن في ايراد ما اعترف بطرديته ذلك الغرض ، رابعها (القدرح في الافضاء الى المقصود بالحكم) وهو محتمل لمنع الافضاء وبيان عدمه فهو سوء لأن وكذا القدرح في المناسبة والظهور والانضباط ، مثاله تعليل تأييد (٤) حرمة مصاهرة المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب (٥) ووجه المناسبة ان التحريم على التأييد يفضي الى دفع الفجور من جهة رفعه (٦) للطمع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان التحريم لا يفضي الى دفع الفجور بل ربما يفضي اليه لكونه عبارة عن سد باب النكاح والمنع منه والانسان حريص على ما منع منه (والجواب

متراف بطرده فلان دعواه لتأثيره كذب وميل عن الصواب ومكابرة لاتلق بالتدين فلا يتجه ما قيل من أن الجزء الصحيح اذا استلزم الحكم فالكل مستلزم اه جلال (١) بناء على أن تعليل الحكم بالآخر يسلمه للمعارض أما لو لم يسلمه فانه بتنتيجه المناظر رد الطردي أولاً ثم رد الجزء الآخر بأى وجه من وجوه الرد اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٢) عبارة الجلال فيجوز أن يكون في ايراده غرض صحيح من دفع المعارض من النقض الصريح الاسهل الخ اه (٣) لان فيه عمليين ، بيان عدم تأثير احد الجزئين ونقض الجزء الآخر بخلاف النقض المطلق فانه عمل واحد اه (*) لكن هذه طريقة من يريد أن يفهم مناظره بحق أو باطل فيشدد عليه أسهل طرق الاعتراض ليعجز عن تقرير اصعبها وقد تقدم أن الناظر كالمناظر اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن احمد رحمه الله (٤) النقض المكسور على ما عرفت نقض بعض الاوصاف اه (٤) عبارة شرح جمع الجوامع لابي زرعة كتعليل الحرمة المؤيدة في حق المحرم بالمصاهرة اه وعبارة الاصفهاني في شرحه كعبارة المؤلف اه (٥) بينه وبينهم لما فيه من المشقة مع مسيس حاجة الخلطة بهن فاذا تأيد التحريم انسداد باب الطمع في الفجور المفضي الى الهمة والنظر لشهوة اللذين هما من القدمات المفضية الى ذلك اه من المختصر وشرحه للجلال مع تصرف يسير (٦) في نسخة دفعه اه

(قوله) المفضي الى الفكر والنظر ، الحاصلين من رفع الحجاب وتلاقي ارجال والنساء المرفوع بينهم الحجاب (قوله) المفضي الى

جواب المنع والاستدلال عليه لان الشأى اخص ولهذا لم يتعرض المؤلف لما ذكرناه في شرح المختصر اه ح

الفجور، صفة للطعم (قوله) مانع عما ذكره من الطمع (قوله) أو نحو ذلك، مثل إن هذا اعتبر

٦٠٦

بيانه (أي الافضاء كان يقال التأييد مانع عما ذكر عادة اذ بالدوام يصير كاطبيع فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات، خامسها) القدح في المناسبة بلزوم مفسدة راجعة او مساوية (١) اذ المناسبة تنخرم بالمعارضة كما سبق (والجواب بالترجيح) للمصلحة اما (تفصيلا) (٢) بان هذا ضروي او قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي او ظني اقلي او معتبر جنسه في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك (او اجمالا) بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار المصلحة وهي معتبرة وجوبا (٣) او تفضلا مثاله فسخ البيع في المجلس مالم يتفرقا لدفع ضرر المحتاج اليه فيعارض بمفسدة ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعا ودفع الضرر اهم للعاقل من جلب النفع ولذا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع وكذا لو قيل التخلي للعبادة افضل لما فيه من تركيبة النفس فيقال تفوت مصالح كإيجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان مصلحة العبادة لحفظ الدين وهذا لحفظ النفس او النوع والحق ان فيه المصلحتين لافضائه الى ترك المنهي عنه وهو ارجح من العبادة، سادسها وسابعها (عدم ظهوره و) عدم (انضباطه) أما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر فكالرضاء في العقود والقصد في الافعال التي يترتب عليها حكم شرعي كالتقصص واما عدم انضباطه ومعناه كون الوصف غير منضبط فكالتمليل بالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر اذ مراتبها بحسب الاشخاص والازمان غير

نوعه في جنسه وذلك جنسه في جنسه وان هذا ضروري ديني وذلك مالي (قوله) مثاله، أي مثال القدح في المناسبة (قوله) افضل أي من النكاح وقد وجد هذا في بعض النسخ (قوله) كإيجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة، اذ يحصل ما ذكر بالنكاح (قوله) وهذا، أي النكاح لحفظ النفس أي لحفظ نفس الولد بالنكاح اذ يحصل بالنكاح حفظه عن الضياع والنف والتخلي مظنة ان يوجد الولد بشير نكاح فلا يعمل الحفظ وقوله أو لحفظ النوع أي النوع الانساني وهو النسل عن ضياعه مع التخلي ومع النكاح يحصل حفظه وقد اقتصر في شرح المختصر على حفظ النسل (قوله) ان فيه، أي في عدم التخلي المصلحتين حفظ النفس لما عرفت وحفظ الدين لافضائه أي عدم التخلي الى ترك المنهي عنه وهو الزنا لان الشهوة والنظر سببان فيه اذ هما اقسامها منهي عنها ومع النكاح يحصل التحصن عن ذلك (قوله) وهو، أي هذا الترك ارجح من العبادة لان فيه دفع مفسدة مع حصول مصلحة حفظ النفس او الذم ولم يذكر المؤلف عليه السلام المصلحة لان المحتاج الى البيان هاهنا هو مصلحة الدين واما مصلحة حفظ النفس أو النوع فقد سبق (قوله) من الحرج والمشقة، هكذا في شرح المختصر واعترضه السعد بأنها ليسا من الحكم المصالح بل المراد ان قصر الصلاة

(١) وقد نبهناك عند قوله وتنخرم المناسبة بلزوم مفسدة راجعة أو مساوية على أن لا سبيل إلى مصلحة لا بمفسدة لكن في ذلك بحث وهو أن القاييس بالنسبة إنما يستخرج العلة المناسبة بعد ثبوت الحكم بالشرع والمفسدة والمصلحة إنما تنشأ من الحكم لا من العلة فامعنى ابطال علية المناسبة باستلزام الحكم للمفسدة وقد حصل الحكم بالشرع ولا بد له من علة مناسبة والا لزم التعبد تحكما لا لمرجح فان أجيب بان المراد أن الشارع لا يصح منه الحكم لعله يستلزم الحكم لاجلها مفسدة فهذا الجواب إنما يتمشى على التحسين والتقبيح العقليين وليس ذلك من مذهب المصنف وان اريد أن القاييس لا يقاس على علة يكون اثبات الحكم بها في الفرع مستلزما لمفسدة فهذا رجوع الى منع القياس بالاصالة اذ لا بد من استلزام الحكم للمفسدة لما عرفت فكذلك الشارع يرجع المصلحة في حكم الاصل فان جعلنا العلة مستلزما لتلك المصلحة في كل حال وجودها فهذا كاف في تصحيح القياس، وان قلنا أنه إنما يستلزم المصلحة في محل النص فقط فهذا دليل مانع القياس بنفسه نعم، هذا الاعتراض يتجه على حكم غير الشارع وتعليله اه شرح الجلال على المختصر (٢) وجوابه بالترجيح للمصلحة على المفسدة تفصيلا بكون المصلحة ضرورية والمفسدة حاجية أو المصلحة دينية والمفسدة مالية وأما الترجيح بأن هذه العلة اعتبر نوعها في نوع الحكم وتلك اعتبر نوعها في جنسه أو ان افضاءها قطعي أو اكثري وافضاء تلك ظني أو اقلي كما توهمه بعض الافاضل فوهم لان هذا من الترجيح لاحدى العلتين لا من الترجيح للمصلحة على المفسدة التي ادعا المعارض انخرام المناسبة بها اه شرح المختصر للجلال (٣) عند المعتزلة

انه ليس بين الخرج والمشقة كثير

فرق فلذا تركه المؤلف عليه السلام
فما يأتي حيث قال كالمشقة بالسفر
(قوله) انه منضبط في نفسه ، كان
يقول في المشقة والمضرة انهما
منضبطان عرفاً (قوله) بذكر قيد
يخرج محل النقض ، ومحل وهو
العرايا فنقول مثلاً في تعليل النرة
بأنها مطعوم فيجب فيه التساوي
كالبر ولا حاجة تدعو الى التفاضل
فيه فيخرج العرايا (قوله) لكونه ،
أي النقض (قوله) كما يجيء ان
شاء الله تعالى ، في بحث المعارضة
في القرع حيث قال المؤلف عليه
السلام ولا يجب الايمان اليه ابتداء
لان الترجيح شرط الدفع المعارض
اذا ظهر لا مطلقاً وكذا ذكره في شرح
المختصر فيها ايضاً (قوله) والكيل ،
او الجنس والتقدير (قوله) بعد
المنع ، يعني منع المستدل (قوله)
اوقله ، اي قبل منع المستدل وقريب
من هذا ما في شرح المختصر وحواشيه
حيث قال هل للمعتز ان يدل على
وجوده حينئذ اي حين منع
المستدل وجوده اوابداً أي قبل
منعه (قوله) ليم ابطال الدليل ،
أي ليحصل ابطال دليل المستدل
(قوله) وقد مكن منه ، أي من
الابطال فكما انه ممكن من الابطال
فكذا من متماته (قوله) وفيه
منع صاف ، في منع حكم الاصل
فانه اختير هنالك ان الانتقال انما
يقبح اذا كان الى غير ما به تمام
مطلوب المعتز (قوله) وقيل ليس
له ، أي للمعتز ذلك أي اثبات
وجود الوصف (قوله) ما وجد ،
أي المعتز في القدح (قوله) في
القدح ، أي في اعتراض دليل
المستدل (قوله) طريقاً ، الى

محصورة فلا يمكن تعيين قدر منها (وجوابها بالبيان والضبط) يعني انه يجاب عن
السؤال الاول ببيان ان ذلك الوصف ظاهر في نفسه ان امكن او بضبطه بصفة
ظاهرة كصنيع العقود في الرضا او فعل يدل عليه عادة كاستعمال الجرح في القتل
في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في نفسه او بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر
ثامنها (النقض وقد عرفته) اثناء شروط العلة فهو وجود العلة مع عدم الحكم في
بعض الصور (ولا يجب) على المستدل (الاحتراز عنه) بذكر قيد يخرج محل
النقض (١) على المختار (لاوله) (٢) أي النقض (الى المعارضة) لكونه دليلاً لعدم
العلة وهو بالحقيقة معارضة (و) المعارضة (لا يجب) على المستدل (نفيها) قبل
ورودها كما يجيء ان شاء الله تعالى وقد استدل بان ذلك القيد المختز به لا يدفع النقض
اذ يقول السائل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث لان دفع النقض
الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق (وقيل)
يجب (الاحتراز دفعاً للنقض) (وقيل) يجب (في غير المستثنيات) وهي ما يرد على
كل علة كالعرايا ترد على كل علة للربا من القوت والطعم والكيل اذ لا يتعلق
الاحتراز حينئذ بتصحيح مذهب وابطال آخر (والجواب) لهذا الاعتراض أمور
ثلاثة أحدها (منع وجوده) أي الوصف في صورة النقض (و) الاصح ان
(للسائل اثباته مطلقاً) بان يستدل على وجوده بعد المنع اوقله (ليم الابطال)
للدليل وقد مكن منه فليمكن من متماته (وقيل لا) يكون له ذلك (للانتقال)
الى الاستدلال وفيه منع سلف (وقيل) لا يكون له الاثبات (في الشرعي) يعني
حيث يكون الوصف الملل به حكماً شرعياً (ظهوره) أي لظهور الانتقال فيه (٣)
بخلاف ما اذا لم يكن حكماً شرعياً (٤) فان له اقامة الدليل على وجوده في صورة النقض
لظهور كونه تميماً لمطلوبه لا انتقالاً الى مطلوب آخر (وقيل) ليس له ذلك
(ما وجد) له في القدح طريقاً (اولى) من النقض (والا جاز للضرورة) لان غضب

أو نقضاً عند الاشاعة اه (١) كما لو قال في النرة مطعوم فيجب فيه التساوي كالبر فهل
يلزمه ان يزيد فيه فيقول ولا حاجة تدعو الى التفاضل لتخرج العرايا فيه مذاهب اربعة أحدها
اختيار السبكي انه يجب الاحتراز عنه على المناظر الى آخر ما في شرح ابن جفاف اه
(٢) هذا دليل المختار وكذا قوله وقد استدل الا انه مرجوح اه (٣) لانه انتقال من منصب
الاعتراض الى منصب الاستدلال من غير طائل اذ المعتز لو بين وجود العلة في صورة النقض
فالمستدل أن يقول تخلف الحكم يجوز أن يكون لما منع أو فوات شرط فيجب الحمل عليه جملاً
بين دليلي الاستنباط والتخلف فلا تبطل العلة وهي لا تنفي في الملل العقلية اه نيسابوري
(*) كما قيل في وجوب الاجماع على حكم الاصل لثلاثا يكون الاشتغال بالاستدلال عليه انتقالاً
من الاستدلال على حكم شرعي الى آخر اه جلال (١) بأن كان عقلياً لا متناع تخلف الحكم

الاعتراض غير النقض (قوله) والا ، أي وإن لم يجد طريقاً إلى القدرح في العلة جاز للسائل الإثبات (قوله) فإن كان المستدل ، لم يتقدم ذكر المستدل من قوله والجواب إلى هنا لكنه قد فهم ذكر المستدل من قوله والجواب أي جواب المستدل ومن قوله الإبطال أي إبطال دليل المستدل فيعود ضمير كان إلى ما فهم من السياق (قوله) قد دل عليه ، أي قد ذكر المستدل دليلاً على وجود العلة في الأصل وذلك الدليل

﴿ ٦٨ ﴾

ثم منع ، أي المستدل بعد النقض وجودها أي العلة في محل النقض (قوله) إلى نقضه ، أي إلى نقض دليل المستدل على وجود العلة في الأصل (قوله) بدون مدلوله ، وهو وجود العلة ذكره في شرح المختصر (قوله) لأن القدرح ، أي قدرح السائل في دليلها أي العلة في الأصل (قوله) قدرح فيها ، أي في العلة (قوله) لاحتياجها إلى مسلك صحيح) والقدرح في العلة مطلوب السائل فلا انتقال (وقيل لا) يكون له ذلك (للانتقال) من نقضها إلى نقض دليلها ، قلنا هو تميم للإبطال لا انتقال هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلية معيناً (وأما) إذا ادعى أحد الأمرين غير معين بأن مال إلى (الزام أحد النقيضين) أما نقض العلة أو نقض دليلها (٢) وكيف كان لا تثبت العلية أما على الأول فلأن النقض يبطلها وأما على الثاني فلأنها لا تثبت إلا بمسلك صحيح (فسموع) ذلك الإلزام من السائل (بالاتفاق) لأن عدم الانتقال فيه ظاهر (٣) (و) الثاني من الإجابة (منع التخلف) بأن يقول لا سلم عدم الحكم في صورة النقض (و) الأصح أن (السائل الإثبات) للتخلف بإقامة الدليل عليه ليحصل مطلوبه (وقيل لا) للانتقال (وقيل لا) أيضاً (ما وجد) طريقاً (أولى) بالقدرح والا

المنصب والانتقال إنما يتفian استحسننا فإذا وجد الاحسن لم يرتكبيها والا فالضرورة تجوزها (فإن كان) المستدل قد (دل عليه) أي على وجود العلة في الأصل (بما) أي بدليل (وجد في محل النقض) ثم منع وجودها بعد النقض في محله (انتقل السائل) حينئذ على الأصح (إلى نقضه) فيقول ينتقض حينئذ دليلك لوجوده في محل النقض بدون مدلوله (لأن القدرح في دليلها قدرح فيها) (١) لاحتياجها إلى مسلك صحيح) والقدرح في العلة مطلوب السائل فلا انتقال (وقيل لا) يكون له ذلك (للانتقال) من نقضها إلى نقض دليلها ، قلنا هو تميم للإبطال لا انتقال هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلية معيناً (وأما) إذا ادعى أحد الأمرين غير معين بأن مال إلى (الزام أحد النقيضين) أما نقض العلة أو نقض دليلها (٢) وكيف كان لا تثبت العلية أما على الأول فلأن النقض يبطلها وأما على الثاني فلأنها لا تثبت إلا بمسلك صحيح (فسموع) ذلك الإلزام من السائل (بالاتفاق) لأن عدم الانتقال فيه ظاهر (٣) (و) الثاني من الإجابة (منع التخلف) بأن يقول لا سلم عدم الحكم في صورة النقض (و) الأصح أن (السائل الإثبات) للتخلف بإقامة الدليل عليه ليحصل مطلوبه (وقيل لا) للانتقال (وقيل لا) أيضاً (ما وجد) طريقاً (أولى) بالقدرح والا

عن العلة في العقليات فيمكن منها تحقيقاً لفائدة المناظرة اه نيسابوري (١) أقول القدرح في دليل وجودها ليس قدرحاً في عليتها ومطلوبه بالنقض إنما هو القدرح في عليتها ومن منع جواز انتقال السائل إلى نقض دليل وجودها إنما منعه لأن نقضها فرع الاعتراف بوجودها فالرجوع إلى إبطال دليل وجودها بتقيضه « رجوعاً إلى جحد وجودها بعد الاعتراف به اه من شرح المختصر للجلال » أي لأنه للانتقال كما قيل (٢) أما لو قال يلزمك أما انتقاض علتك أو انتقاض دليلها كان متجهاً لأنه لا اعتراف حينئذ بوجودها وقد عرفت أن عدم سماع نقض دليلها إنما كان لأنه رجوع إلى جحد بعد الاعتراف بوجودها لانه انتقال كما ذكره المصنف اه شرح الجلال ومختصره وهو أوضح من ما هنا والله اعلم (٣) ألا يلزم فيه انتقال وأما يلزم أحد الأمرين لأنه لا يخلو أما أن يعتقد وجود الصوم في صورة النقض أولاً فإن اعتقد انتقضت علته وإن لم يعتقد انتقض دليل علته اه نيسابوري ، تظهر هذه الحاشية بما

هذا البحث بقوله كقول الحنفي في صوم القرض إذا نوى قبل الزوال أتى يسمى الصوم فيصح كما لو بيت النية وإنما قلنا أن يسمى الصوم لأنه عبارة عن الامساك من أول النهار إلى آخره مع النية فينقض المعتزض بما إذا نوى بعد الزوال فإنه أتى يسمى الصوم فنقض المستدل وجود العلة فيما إذا نوى بعد الزوال فمما المعتزض هذا المنع ينتقض دليلك المذكور على وجود علة صحة الصوم فيما إذا نوى قبل الزوال انتهى وكلامه قريب لأن الدليل على وجود العلة ما أشار إليه بقوله لأنه عبارة عن الامساك الخ « قوله » وهذا إذا

« قوله » غير النقض لاحتياج إليه ولا يلائم كلام المؤلف اه حسن بن يحيى

جاز كما تقدم (و) الثالث (إبداء مانع) معارض في محل النقض (اقتضى تقيضاً) للحكم كنفى الضمان للضمان (أوضداً) له (١) كالحرمة للوجوب وذلك إما (لتحصيل مصلحة) كالعرايا المفسرة ببيع الرطب بتمر مثله خرصاً فيما دون خمسة أوسق (٢) إذا أوردت نقضاً على الربويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر (٣) وقد لا يكون عندهم من آخر وكما في ضرب الدية على العاقلة إذا أورد على أن شرع الدية للزجر الذي يتنافيه عدم الوجوب (٤) عليه لمصلحة أولياء المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون أوليائه يغنمون بكونه مقتولاً فيغرمون بكونه قاتلاً (أو دفع مفسدة) كما في تناول المضطر الميتة إذا أورد على حرمتها بقذارته دفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من أكل المستقذر، هذا كله (إن لم تثبت) العلة (بعام) ظاهر فيها (٥) (والاخص) العام بغير محل النقض (٦) ولا يحكم بالتخلف لأن تخصيص العام أهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه دونها، تأسعها (الكسر) وهو (نقض الحكمة) وقد سمعت أنه لا يسمع إلا إذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف مساوياً لقدر الحكمة المقضية للحكم أو زائداً عليه ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيلها (و) حيثئذ

جاز كما تقدم (و) الثالث (إبداء مانع) معارض في محل النقض (اقتضى تقيضاً) للحكم كقضي الضمان للزمان (أوضداً) له (١) كالحكمة للوجوب وذلك إما (لتحصيل مصلحة) كالعرايا المفسرة ببيع الرطب بتمر مثله خرساً فيما دون خمسة أوسق (٢) إذا أوردت نقضاً على الربويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر (٣) وقد لا يكون عندهم من آخر وكما في ضرب الدية على العاقلة إذا أورد على أن شرع الدية للزجر الذي يتنافيه عدم الوجوب (٤) عليه لمصلحة أولياء المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون أوليائه يغنون بكونه مقتولاً فيقرمون بكونه قاتلاً (أو دفع مفسدة) (كافي تناول المضطر الميتة إذا أورد على حرمتها بقدرتها الدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من أكل المستنقذ، هذا كله (إن لم تثبت) العلة (بعام) ظاهر فيها (٥) (والاخص) العام بغير محل النقض (٦) ولا يحكم بالتخلف لأن تخصيص العام أهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه دونها، ناسعها (الكسر) وهو (نقض الحكمة) وقد سمعت أنه لا يسمع إلا إذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف مساوياً لقدر الحكمة المقضية للحكم أو زائداً عليه ولم يثبت حكم آخر اليق بتحصيلها (و) حيثئذ

نقله سيلان هنا من تثيل النيسابورى فراجع اه (١) ومثال هذا البحث ، قول الشافعي في مسئلة الثيب الصغيرة ثيب فلا يجوز اجبارها كالثيب البالغة فيقول المعارض هذامنقوض بالثيب المجنونة فانه يجوز اجبارها فيقول المعارض لانسلم صحة اجبار الثيب المجنونة اه نيسابورى (٢) قيد به لكلا يصير الفقير غنيا فينتفي الاحتياج (٣) كذا في العضد اه (*) في ايامه وعدم ثمن له غير التمر اه جلال (٤) على القائل بأنه لا يلزمه شيء اه فواصل معنى (٥) عبارة العضد ان لم تكن العلة منصوصة بظاهر عام اه (٦) أى

ينقض فيحمل العموم على غير القصد بمعنى ان القصد لم يرد بالعموم فيجب تقدير مانع يمنع من العمليّة معه وان كنا لانعلمه بعينه لثلاث
تزم العلة بدون الحكم فان فيه ابطال العمليّة لان عدم الحكم بدون المانع وعدم الشرط انما هو لعدم المقتضى « قوله » « تأسيها
أي تاسع الاصناف العشرة « قوله » الكسر وهو وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم ومثاله ما مر من الترخيص للسفر في
حكم المشقة فيكسر بالحال « قوله » « وقد سمعت أي قد علمت في بحث شروط العلة انه لا يبطل العمليّة فلا يسم الخ « قوله » « ولم ثبت ذلك يكون

(قوله) فوجه القائل الدية الخ هذا لا طائل تحته ولو قيل لان الزجر غير متحقق اذ لا يمكن الانزجار عن الخطأ كان حسناً احسن من يحسح

الذين يتحصّلها أي تلك الحكمة منه ﴿٦١٠﴾ (قوله) ثلاثاً يتحقق أي الكسر (قوله) أربعة مذاهب الانسب الأربعة المذاهب (قوله)

(هو كالتقضى) جواباً وسؤالاً ورداً أو اختلافاً (١) فيجاب أولاً لا يمنع وجود المعنى وثانياً يمنع عدم الحكم ثلاثاً يتحقق وإذا تحقق أجيب بإبداء المانع، وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود المعنى أربعة مذاهب ومن الدلالة على وجود الحكم ثلاثة مذاهب وفي وجوب الاحتراز عن الكسر في ضمن الاستدلال مذهبان (ولتفاوت قدرها) أي الحكمة كما مر (كان منع الوجود لها هنا) (أظهر) منه في التقضى (وزداد) الكسر (بجواز ثبوت حكم أولى بها) أي بالحكمة (جواباً) ليس من اجوبة التقضى فيقال لم لا يجوز أن يثبت حكم في محل التقضى هو أولى بالحكمة كالتقصص للزجر عن القتل المعلن به وجوب القطع (٢) كما تقدم، عاشرها) المعارضة (٣) في الاصل) تكون من جهة السائل (بما يصلح) من الاوصاف العلية (مستقلاً أو قيّداً) أما الصالح للاستقلال فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزءاً فيكون مع الاول علة مستقلة كان يعمل حرمة الربا بالطعم فيعارض بالقوت أو الكيل، وأما الصالح لأن يكون قيّداً فيحتمل أن يكون جزءاً من الاول فينتفى استقلاله كان يعمل التقصص (٤) في المحدد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجراح وقد اختلف في قبول هذه المعارضة (والاصح قبولها ثلاثاً يلزم التحكم) بيان ذلك أن المبدى يصلح علة مستقلة وجزءاً كما أن المبدى عليه وقيوده (٥) كذلك فقبول أحدهما دون

ومن الدلالة أي ومن تمكين المعترض من الدلالة (قوله) على وجود الحكم، الاولى على عدم الحكم كما في السعد (قوله) مذهبان المتقدم ثلاثة مذاهب وكأنه اراد غير المذهب المختار (قوله) ولتفاوت قدرها، فقد لا يحصل في الفرع ماهو مناط الحكم في الاصل من قدرها (قوله) كما مر، يعنى في شروط العلة (قوله) كالتقضى منع الوجود لها، أي للحكمة (قوله) يجوز الخ، أي بسبب جواز ثبوت حكم الخ (قوله) جواباً، تمييز عن نسبه (قوله) كما تقدم، في تقضى الحكمة (قوله) عاشرها، أي عاشر اصناف النوع الرابع (قوله) مستقلاً أو قيّداً تفصيل للصلاحيه فقوله أو قيّداً يعنى صالح لأن يكون قيّداً مع كونه صالحاً للاستقلال أو بدون الاستقلال (قوله) دون الاول، أي وصف المستدل وهذا بيان لعدم حصول الحكم بوصف المستدل على تقدير استقلال وصف المعترض ووجه ان الحكم بعلة وصف المستدل دون وصف المعارض تحكم لتساويهما في الصلوح واما على تقدير كونه قيّداً فلم يذكر المؤلف عليه السلام وجه هاهنا اكتفاء بما يأتي ان شاء الله تعالى في الصالح لأن يكون قيّداً فقط حيث قال فينتفى استقلاله أي وصف المستدل، واما الصالح لأن يكون قيّداً أي قيّداً فقط كما في حاشية السعد لأن هذا القسم لا يحتمل أن يكون علة مستقلة «قوله» بيان ذلك «قوله» المتقدم ثلاثة مذاهب

كانت تخصيصاً لعموم النص لا لعموم العلة اه جلال (١) الا أن المستدل ههنا انهض من المعترض لأن المعترض اذا كسر الحكمة منع المستدل وجود التقدير المعتبر منها في محل الكسر عجز المعترض عن بيان وجود التقدير وكذلك أن يجيب بأن الحكم انما يخالف عن الحكمة لثبوت حكم هو البق بهامن الحكم التخلف كما تقدم تحقيقه ومثاله اه شرح الجلال (٢) عبارة السعد كما اذا قال المعلن انما قطع اليد باليد للزجر فيقول المعترض حكمة الزجر قائمة في القتل العمد العدوان مع أنه لا قطع فيه فيجب العمل بأنه قد شرع فيه حكم آخر هو البق واشد زجراً من القطع وهو القتل، وقد تقدم تحقيق ذلك اه (٣) لعل المستدل «في الاصل يعنى آخر» أي بعلّة أخرى لا توجد في التمرع الذي يريد المستدل الحاقه بالاصل لوجود علته التي عينها فيه اه مختصر وشرح الجلال عليه وهذه العبارة اصرح مما هنا اه (٤) كمعارضة القتل العمد العدوان، التي على المستدل وجوب التقصص عند حصولها بالقتل فادع المعترض أن التقصص انما يجب اذا كان «الجراح» فيمنع التقصص في القتل بالقتل اه مختصر وشرحه للجلال وهي أوضح مما هنا اه (٥) عبارة السعد كما أن الوصف المسمى علة وكلا من قيوده كالعمد العدوان مثلاً يصاح لكونه جزءاً علة اه (*) الصواب حذف قيوده لأن العضد ذكره في الصورة الثانية اعنى الوصف الذي ابداه المعترض ولا يصحح الاجزاء علة ولم يذكره في الصورة الاولى فراجع كلام سيلان فانه قد أوضح ذلك اه، والظاهر وهم المحشى فان عدول المصنف عن عبارة العضد لكثرة ظاهرة وهي مقابلة قيوده لقوله وجزءاً اه عن خط السيد العلامة عبد

ان المبدى ، أي الوصف الذي اداه المعارض يصلح علة مستقلاً أو اجزاء كما ان المسمى عليه وهو وصف المستدل وقيوده أي كل واحد من قيوده كما في السعد كالعبد العبد وان كذلك : واعلم ان المؤلف غاية السلام اقتصر على بيان الصورة الاولى أعني الصالح للاستقلال ولكونه قيدا ولم يتعرض لبيان الصورة الثانية أعني الصالح لكونه قيدا فقط فحصل الاشكال في ذكر قوله وقيوده في الصورة الاولى اذ يكون المعنى كما ان المسمى عليه وقيوده كذلك أي يصلح علة مستقلة وجزءاً وليس كل من قيود وصف المستدل يصلح علة مستقلة فلا يصلح ﴿٦١١﴾ ذكره الا في الصورة الثانية كما هو

صريح عبارة شرح المختصر وحواشيه حيث ذكروا ان الصالح للاستقلال والجزئية جميعاً أو للجزئية فقط مشترك بين وصفي المستدل والمعارض فتخصيص الصالح بوصف المستدل تحكم لان وصف المعارض في الصورة الاولى يعني فيما اذا كان يصلح للعلية مستقلاً سواء كان علة مستقلة أو جزء علة يحتل ان يكون علة مستقلة دون الاول ويحتل ان يكون جزء علة بان يكون مع الاول علة مستقلة كما ان وصف المستدل كذلك والوصف الذي اداه المعارض في الصورة الثانية يحتل ان يكون جزء علة كما ان وصف المسمى علة وكلا من قيوده كالعبد العدوان مثلاً يصلح لكونه جزء علة انتهى «قوله» قالوا المتعدية راجحة ، يعني ان وصف المستدل اذا اعتبر تعدى الحكم الى الفرع وان اعتبر وصف المعارض وهو لا يوجد في الفرع لم يعتمد فوصف المستدل راجح فلا تحكم «قوله» الحاصلة بوصف وهو

الاخر تحكم (١) ، قالوا المتعدية راجحة بالاتفاق لان الاصل اعمال العمل وتوسعة الاحكام (٢) ، قلنا هذا يقتضي إثبات العلية بالتوسعة (ولان سلم دلالة التوسعة) الحاصلة بوصف (على العلية) له (لما فيه من شائية الدور) حيث توقفت التوسعة على العلية والعلية على التوسعة وانما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت علية الوصف بنحو المناسبة واما وهي في حيز المنع فلا لان الكلام والبحث في انه قد ثبت علية وصف المستدل ام لا (وان سلم) ان ذلك يدل على العلية او انه لمجرد الترجيح لثبوت العلية بالنسبة ونحوها (عورض) بترجيح وصف المعارض (بمخالفة الاصل مع الالغاء والموافقة مع الاعتبار) يعني انه يحصل مع الالغاء لوصف المعارض مخالفة الاصل وهو انتفاء الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي العمل والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية (٣) فلا يرد ان اعتباره مبطل لا يثبت وصف المستدل فكيف يكون جمعا بينهما لان المراد الجمع في الجملة وبوجه ما ولو في صورة الجزئية لافي صورة استقلال كل منهما (و) لنا

القادر بن احمد رحمه الله (١) وأجيب بمنع الملازمة مسنداً بأن التحكم إنما يلزم لو تساوى في نظر المستدل اما تساويهما في نظر المعارض فلا يستلزم تحكم المستدل حينئذ يتجه منع قولكم في بيان الملازمة لان الدعوى علة ليس باولى بالجزئية أو الاستقلال من وصف المعارض وسند هذا المنع ان الاولوية تثبت بظن المستدل ولا يشترط ظن المعارض، نعم لما كان الغرض من المناظرة هو الاتفاق على الحق كان اعتبار المستدل ظن نفسه دون ظن خصمه تحكما في حكم الانصاف ولا يخفاه ان قوله ليس باولى بالجزئية لارجه له لان المستدل لا يدعى جزئية ما ثبت به الحكم وإنما يدعى المعارض فقط اه مختصر وحلال (٢) أي فيها لما يحصل به من الحكم في الفرع بخلاف وصف المعارض اه (٣) فيما اذا كان وصف المستدل جزءاً من وصف المعارض لانه لو عمل بوصف المستدل لزم الغناء وصف المعارض اذ الجزء لا يستلزم الكل ولو عمل بوصف المعارض لا يلزم الغناء وصف المستدل اذ الكل مستلزم للجزء فاحد هذين الوجهين يرجح وصف

وصف المستدل كما عرفت «قوله» لما فيه لعل تذكر الضمير مع عوده الى دلالة التوسعة بتأويل أي اعتبار دلالة لما في التوسعة ولوقال المؤلف عليه السلام لما فيها السكات اظهر «قوله» واما وهي ، أي العلية «قوله» وان سلم ان ذلك ، أي حصول التوسعة وقوله أو انه ، أي ذلك لمجرد الترجيح دون الدلالة على العلية «قوله» لثبوت العلية اللام للتعليل وعبارة السعد أو ان ذلك لمجرد الترجيح دون الدلالة ضرورة ثبوت العلية بالنسبة ونحوها «قوله» بمخالفة الاصل ، متعلق بترجيح «قوله» بمخالفة الاصل وهو ، أي الاصل انتفاء

قد لا يكون هنا الا مذهبان مع علم تحقق المستثنيات اه حسن

الاحكام فاذا انفي وصف المعارض ثبت حكم الفرع وهو خلاف الاصل اذ الاصل عدم الحكم « قوله » ان اعتباره أي وصف المعارض
 « قوله » على صحة قبولها أي الممارسة ﴿ ٦١٢ ﴾ « قوله » بتعميم ، متعلق بجمعها أي جمعا بتعميم الحكم للاصل والفرع

أيضا على صحة قبولها النقل (لان بحث الصحابة كان جمعا) (١) بين أصل وفرع في
 حكم بتعميم يقتضيه وصف (و فرقا) بين أصل وفرع بتخصيص يقتضيه وصف
 آخر يعرف ذلك من تتبع تفاصيل الآثار وذلك إجماع منهم على جواز ابداء وصف
 فارق في معارضة وصف جامع اعتبره معلل وقبوله (قيل) في الاحتجاج للرادين
 (المفروض الاستقلال) لكل مما يدعيه المعلل والسائل اما فيما يصلح مستقلا فظاهر
 واما فيما لا يصلح الا جزءا فلان ما يدعيه السائل علة وهو المجموع المركب من وصف
 المعلل وما ابداه لا ينافي علميته عليه الجزء الاول الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال (٢)
 (فتعدد) حينئذ المعلل لما تقدم فلا تكون المعارضة قاذحة فلا تقبل (قلنا بل هو)
 أي الاستقلال (احد محتملات) (٣) اما في الصورة الاولى فانه يحتمل ان العلة هي الطعم
 وانها القوت او السكيل وانها المجموع واما في الصورة الثانية فيحتمل ان العلة هي
 الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه ومن كونه بالجراح
 (فالحكم به) أي بالاستقلال في مقام الاحتمال (تحكم) ومن هذا يعلم ان المعارضة
 انما تسمع في مقام الاحتمال اما اذا ثبتت عليه وصف المعلل بشرائطها فانها لا تبطل
 باثبات علة أخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلة شتى فكيف تبطل (٤)
 بمجرد الدعوى للعلة الاخرى وانها في المعنى راجعة الى منع العلية لان كلا منهما انما
 يقول بعلية وصفه فقط (و) اذا تقرر انها مقبولة فقد اختلف (في) انه هل يلزم
 المعارض في الوصف الذي ابداه (بيان نفيه عن الفرع) اولا يلزمه على ثلاثة اقوال

« قوله » يقتضيه أي يقتضي ذلك
 التعميم « قوله » وفرقا بتخصيص
 أي بتخصيص ذلك الحكم بالاصل
 دون الفرع يقتضيه أي ذلك
 التخصيص وصف آخر يختص
 بالاصل « قوله » وقبوله ، بالجرح
 عطف على جواز ابداء وصف
 « قوله » واما فيما لا يصلح الا جزءا
 فلان ما يدعيه السائل الخ ، يندفع
 بقوله ما يدعيه السائل ما يقال هذا
 الاحتجاج انما يستقيم في الصورة
 الاولى لافي الثانية وهي ما لا يصلح
 الوصف الاجزا ووجه الدفع ما
 ذكره السعد حيث قال ليس المراد
 ان المفروض استقلال كل من
 الوصفين بل كل مما يدعيه المعلل
 والسائل ففي الصورة الثانية ما
 يدعيه المعارض علة هو المجموع
 المركب من وصف المعلل والوصف
 الذي ابداه المعارض وعلميته لا ينافي
 عليه الجزء الاول الذي يدعيه
 المستدل علة بالاستقلال بناء على
 جواز تعدد العلل فقول المؤلف

عليه السلام فتعدد العلل هو فعل
 مضارع أي فتتعدد العلل يعنى
 وهو جائز « قوله » وانها المجموع
 المركب من الثلاثة الاوصاف
 فالحكم بعلية الطعم كما يدعيه
 المستدل تحكم باطل « قوله » المركب
 منه ، أي من الجزء الاول « قوله »
 فالحكم به ، أي بالاستقلال الخ
 اراد استقلال الطعم في الصورة
 الاولى واستقلال الجزء الاول في
 الصورة الثانية « قوله » وانها

المعارض كما أن وصف المستدل يرجح بالنسبة واذا تعارض الترجيحان تساقطا ويبقى الوصفان
 فيما تعين فثبت أن المعارضة مقبولة اهنيسابوري (١) أي كانوا يجمعون بين المفرقات ويفرقون
 بين المجتمعات وكان المستدل هنا يجمع بين المفرقين كجمعه بين القتل بالحد والقتل بالنقل
 والمعارض يفرق بين المجتمعين كفرقه بين القاتلين بالحد والنقل اه حل العقيد (٢) فيكون
 وصف المستدل علة مستقلة وعلة غيره غير ضائرة بآء على جواز تعدد العلل فلا تكون المعارضة
 اه قسطاس (٣) ثلاثة فائنان منها في الصورة الاولى حيث عارض بالقوت أو السكيل وهذا هو
 الاحتمال الاول والاحتمال الثاني أن تكون العلة مجموع القوت والسكيل ، وواحد في الصورة
 الثانية كما ذكر وكان احتمالا واحدا في الثانية لكونه قيدا ولم يكن مستقلا اه (٤) أي عليه
 وصف المعلل بمجرد دعوى المعارض للعلة الاخرى بغير اثبات لها الخ اه (٥) هذا انما هو في

أي المعارضة عطف على ان المعارضة « قوله » وفي بيان ، أي بيان السائل نفيه أي نفي الوصف الذي ابداه المعارض فالضمير يعود الى

اولها (اللزوم) لتنفعه دعوى التعليل به (لئلا يثبت الحكم فيه) أي في الفرع (وهو مطلوب المستدل و) ثانيا (عدمه للهدم) أي هدم استقلال وصف المعلن وذلك غرض السائل (و) ثالثا (اللزوم) لبيان نفي وصفه عن الفرع (ان تعرض للنفي) بان ذكره صريحا (١) (للوفاة) (٢) بما التزمه (والا فقد تم غرضه) من الهدم لكونه قد أتى بما لا يتم معه الدليل وبيان عدم الحكم في الفرع خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل آخر لم يكن الزمالة وربما سلمه وهذا هو المختار واختلف أيضا في احتياج السائل الى اصل يبين تأثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يقبل كان يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح فقليل يحتاج (و) المختار انه (لا يحتاج اصلا لانها) يعنى المعارضة (للمصدق عن التعليل) اما بهدم استقلال علة المعلن وهو يتم بجزئية ما ابداه فلا يلزم بيان عليته بالتأثير لجواز أن لا تكون علة فلا تؤثر في أصل اصلا واما باحتمال تأثير المبداء والاحتمال كاف لانه لا يدعي عليته حتى يحتاج الى شهادة أصل آخر، قيل ولان أصل المعلن اصل السائل (٣) بان يقول العلة القوت دون الطعم او كلاهما كما في البر بعينه فطالبت به بأصل مطالبة بما قد تحقق حصوله وفيه شيء لان الكلام في تأثيره فيه فلا بد لبيان من أصل آخر (والجواب) لهذا الاعتراض من وجوه هي (٤) اما (منع وجوده) أي وصف السائل كان يعارض السككيل بالادخار فيقول المعلن العبرة بمن الرسول ﷺ ولم يكن مدخرا حينئذ (او) منع (تأثيره) بان يقول المستدل لا اسلم تأثير ما بديت فسلم الدليل على تأثيره وهذا انما يسمع من المستدل (ان لم يثبت وصفه بالسبر) (٥) اما اذا اثبت عليه وصفه

بعض صور المعارضة وبعضها يكفي فيه دعوى السائل احتمال كون وصفه علة أو جزء علة كما يدل عليه قوله فيما سياتى وأما باحتمال تأثير المبداء والاحتمال كاف الخ فتأمل اه السيد محسن ان اسمعيل (١) بان يقول ليس العلة ما ذكرت بل العلة هي هذه وليست بتوجودة في الفرع اه نيسابورى (٢) بما صرح به لانه شرط في عوق المستدل بل لئلا ينسب الى الكذب المنافي للعدالة المشترطة في المناظرة اه جلال (٣) قال النيسابورى وايضا لو سلم أنه يحتاج الى اصل يتكلم عليه فاصل المستدل أصله وكما يشهد أصل المستدل وهو القتل بالحد مثلا لوصف المستدل وهو القتل العمد العدوان، يشهد لوصف المعارض وهو القتل العمد العدوان بخارج اه (*) عبارة المختصر وشرحه لجلال هكذا وايضا فاصل المستدل أصله يعنى أنه يلزم المعارض الخاق ما وجد فيه وصف المعارضة بالاصل الذى جعل العلة فيه وصفا لو كان مستدلا والا فافترض أنه غير مستدل والمعارض لا مذهب له اه والله اعلم (٤) في نسخة وهي اما اه (٥) لما عرفت من أن ما اثبت بالسبر لا يلزم فيه المناسبة وفيه ما بهنالك عليه فيما سبق اه جلال (*) فاعل يثبت ضمير يعود الى المستدل وقد ابطال السعد كلام من جعله راجعا الى السائل اه

مستقلا أو قيدا « قوله » لتنفعه دعوى التعليل به ، اذ لولا بيان نفيه لثبتت العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه الخ « قوله » عدمه أي عدم اللزوم « قوله » لا يهدم أى لان غرض السائل هدم استقلال وصف المستدل وذلك أى هدم الاستقلال يحصل بمجرد ابدائه وصفه « قوله » ان تعرض ، أى السائل الذى دل عليه معنى قوله وفي بيان نفيه أى بيان السائل لنفيه ما ابداه عن الفرع وكذا ضمير فقد تم غرضه أى السائل « قوله » لكونه هذا الضمير وكذا ضمير غرضه وله وسلمه للسائل وضمير لانه للحكم « قوله » فيه ، متعلق بتأثير وضمير فيه للاصل « قوله » للصد أى لصد المستدل عن التعليل بما ذكره « قوله » بالتأثير متعلق ببيان عليته أى بتأثير ما ابداه المعارض في اصل آخر وقوله لجواز ان لا تكون علة هكذا في شرح المختصر وينظر في زيادة لفظ جواز (قوله) لانه لا يدعي عليته ، أى لا يدعي عليته قطعاً فلا ينافي ما تقدم من ان الصالح للاستقلال يحتمل ان يكون علة دون الاول (قوله) قيل ولان الاصل للمعلن الخ ذكره ابن الحاجب وشرح كلامه واعترضه المؤلف عليه السلام باعتراض قوى حيث قال وفيه شيء لان كلام المعلن في تأثير وصف المعارض في اصله وهو البر ولم يكن المعارض قد دل على تأثيره فيه فلا بد لبيان من اصل آخر حتى يتم غرضه بان يقول للمعلن قد ثبت ما ادبت في كذا من دون وصفك (قوله) ان لم يثبت ، أى المستدل

« قوله » وينظر في زيادة لفظ لجواز لعل ذلك لانه يجوز أن يكون علة مستقلة لبعض الاصول فيما لو لم يوجد فيه مانع من الاستقلال

وصفه بالسبر يعني بل اثبتته بالمناسبة

﴿٦١٤﴾

حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة أو شبه (قوله)

كان الود **قوله** الذي ابداه المعارض
«قوله» داخلا في السبر ، أي سبر
المستدل «قوله» لان السبر
يتحقق بابطال ما عدى المستقبلي
الح ، يعني وان لم تثبت مناسبة
ما عدها فلا يحتاج المعارض في
معارضته لسبر المستدل الى ابداء
وصف قد بين مناسبته لان السبر
يتحقق بأبطال الح والظاهر ان
يقال لان السبر انما يتحقق بأبطال
ما عدى المستقبلي وان لم يكن
مناسبا فتم المعارضة الح والحاصل
ان سبر المستدل لابد فيه من ابطال
أي وصف ابدى غير المستقبلي ولو
قال المؤلف عليه السلام كذلك
لكان اظهر (قوله) لانه ، أي لان
الوصف الذي ابداه المعارض مثله
أي مثل ما عدى المستقبلي من
الأوصاف التي يحتاج المستدل الى
ابطالها (قوله) وهذه الاربعة ،
وهي منزع الظهور والانضباط
وبيان عدم الظهور وبيان عدم
الانضباط (قوله) وللصاد ، المراد
به هنا المستدل (قوله) بالطواعية
أي بوصف غير صالح للاستقلال
«قوله» فيجيب ، أي يجيب
المستدل بأنها أي الطواعية عدم
الاكراه (قوله) والاكراه ، أي
كونه مكروهاً بفتح الراء معارض
للحكم وهو القصاص مناسب لعدم
القصاص فهو أي عدم الاكراه
معارض للقصاص «قوله» في أي
صورة أي في صورة ما من الصور

والله اعلم اه حسن بن يحيى

«قوله» يعني وان لم تثبت مناسبة

ما عدها ، الظاهر ان يقول ان لم

تثبت مناسبته أي المستقبلي فيتكلف

بالسبر كان الوصف داخلا في السبر بمجرد احتمال كونه مناسباً لان السبر يتحقق
باطال ما عدى المستقبلي من غير بيان لمناسبته فتم المعارضة بأبداء وصف آخر محتمل
للعلية والمناسبة لانه مثله فلا تسمع من العلل مطالية السائل بالتأثير (او) منزع
(ظهوره او) منزع (انقباضه او بيان عدمهما) بان يبين المعلن ان ما ابداه السائل غير
ظاهر او غير متضبط وهذه الاربعة لما تقرر من ان الظهور والانضباط شرط في
الوصف المعلن به فلا بد في دعوى صالوح الوصف علة من بينهما وللصاد ان يطالب
ببيان وجودهما وان يبين عدمهما (او) بيان (انه) أي الوصف الذي ابداه السائل
(عدم معارض في الفرع) (١) وعدمه طرد لا يصلح للتعليل مثله في قياس المكروه
على المختار في القصاص بجامع القتل ان يقول سائل هو معارض بالطواعية (٢) اذ
العلة هو القتل معها فيجيب بأنها عدم الاكراه والاكراه (٣) مناسب لعدم
القصاص فهو عدم معارض للقصاص وليس من الباعث في شيء (٤) هذا ان سلم
ان الاكراه معارض لقبوت الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع
اذ المناسب لعدم الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكلية وهو
معدوم في الفرع (او) بيان (الغائبة) اما في جنس الاحكام على الاطلاق كالطول
والقصر او في جنس الحكم المعلن به وان كان مناسباً لبعض الاحكام كالكورة في
باب العتق (او) بيان (استقلال وصفه) أي وصف المعلن في صورة ما (بظاهر او
اجماع) نحو ان يقال في يهودي صار نصرانياً أو بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد
فيعارض بان العلة في المرتد الكفر بعد الايمان (٥) فيجيب بان التبديل معتبر في أي صورة

عن خط السيد العلامة عبد القادر (١) أي غير مانع عن ثبوت الحكم في الفرع اه حل العقد
(*) أي ويحصل جواب المعارضة أيضاً ببيان أن وصف المعارضة ليس وصفاً وجودياً وانما هو
عبارة عن عدم المعارض في الفرع والعدم لا يكون علة ولا جزءاً من العلة كما قدمه المصنف حيث
قال في شروط العلة ومنها أن لا يكون عدماً في الحكم الثبوتي وذلك مثل قياس المكروه على
المختار اه سبكي (٢) فانها في الاصل مناسبة لوجوب القصاص فلا تكون العلة القتل العمدة
العدوان فقط بل بقيد الاختيار اه سبكي (٣) أو كونه مكروهاً اه (*) والاكراه مانع فلا يكون
عدمه في المختار جزء العلة لان اجزاء العلة يجب أن تكون مناسبة وعدم المانع ليس مناسباً
فيرجع هذا الجواب الى منع مناسبة الوصف وهو الطواعية بل الاكراه هو المناسب لعدم
القصاص الذي هو تقيض الحكم بوجوب القصاص وذلك أي تقيض المناسب للحكم لا يجب أن
يكون مناسباً لتقيض ذلك الحكم بل هو طرد فيه اه مختصر وشرحه لاجلال (٤) لتعليل المنع
الاستفاد من أن سلم اه (٥) فيجيب بأن النص في من بدل دينه فاقتلوه لانه على أن مجرد التبديل
هو العلة فيكفيه ذلك جواباً في معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان لكن يجب عليه في
الجوابين المذكورين أن يكون غير متعرض للتعميم بالنص والا يخرج عن الاستدلال بالقياس
الى الاستدلال بعموم النص فيكون انتقالاً مذموماً ويذهب القياس ضياعاً اه مختصر وشرح

تثبت مناسبته أي المستقبلي فيتكلف ويقال ما عدها أي ما عدا المبطال اه «قوله» أي مثل ما عدا المستقبلي الظاهر من عبارة المؤلف عود

(قوله) اذا لم يتعرض، أي المستدل (قوله) فإلّا قال، أي تعرض للعموم (قوله) وعمومه لا يضر المستدل، دفع لما يقال أنه لا معنى للقياس عند كون حكم القرع منصوحاً (قوله) أو غير ذلك، بأن يظهر له عمومته خصوصاً (قوله) ولا يكفي أي لا يكفي المستدل «قوله» ولذلك، أي ولاجل ان وجود الحكم في صورة دون وصف المعارض لا يكفي في الغاء الوصف الذي ابداه المعارض «قوله» في تلك الصورة، أي صورة وجود الحكم دون وصف السائل «قوله» خالف الوصف المعارض في كونه جزءاً من علة المستدل «قوله» وقائم مقامه، عطف على خالف تفسير له أي قائم مقامه في كونه جزءاً من علة المستدل «قوله» فيكون ﴿٦١٥﴾ وصف المستدل في كل صورة، من

الحديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال فثبت اعتبار كل تبديل للحديث لم يسمع لكونه خروجاً من القياس الى النص وعمومه لا يضر المستدل (١) لجواز ان لا يقول هو او الخصم بالعموم او غير ذلك مما يمنع التمسك بالعموم (ولا يكفي) في الغاء الوصف الذي ابداه السائل (وجود الحكم في) صورة (دون) الوصف (المبدى) المعارض به (لجواز التعدد) (٢) في العلة وعدم وجوب الانسكاس (ولذلك يفسده) أي هذا الطريق الذي هو الاكتفاء بوجود الحكم في صورة دون وصف السائل (ابداء) السائل في تلك الصورة لوصف (خالف) لوصف المعارض وقائم مقامه فيكون وصف المستدل في كل صورة جزءاً من العلة لاستقلاله على ما زعم وكذا كل واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه فكون حينئذ معتبراً لا معنى ويسمى هذا النوع تعدد الوضع (٣) بتعدد اصل العلة لثبوتها (٤) مع أحد القيدتين في أصل ومع الآخر في آخر كما قيل في امان العبد للعجزي امان من مسلم عاقل فيقبل كإمان الحر لان الاسلام والعقل مطلقان لاظهار مصلحة بذل المال فيعارض بالحرية لانها مظنة فراغ القلب للنظر

الجلال عليه (١) دفع لما يتوهم أن النص يضر المستدل سواء تعرض لتعميمه أو لم يتعرض لانه لا معنى للقياس عند كون حكم القرع منصوحاً اه سعد (٢) عبارة المختصر وشرحه للنيسابوري لجواز علة أخرى هي علة المستدل يثبت بها الحكم في صورة التراجع وذلك كما لو فرض أن امتناع الربا حاصل في السفر جل مع أنه غير مكمل فهذا لا يدل على أن وصف المعارض وهو السكيل ملغى في ثبوت امتناع الربا مطلقاً اذ من الجائز أن يكون الحكم وهو امتناع الربا حاصل في بعض الصور كالبر مثلاً لوصف السكيل وفي سائر الصور لوصف آخر هو الطعم مثلاً بناء على جواز تعليل حكم واحد بعلمتين اه (٣) لان الاوضاع في الاصطلاح اما التقادير أو الاقترانات فتثبت الحكم على تقديرين أو اقترانين ثبوت له على وضعين كما حققناه في بحث الشرطيات من المطلق اه جلال (*) لتعدد أصل العلة لانها تعددت باصليين اه حلي وفي شرح المختصر

جزءاً لوصف المستدل لا معنى لما عرفت من ان الانفاء مبنى على استقلال وصف المستدل وقد بطل «قوله» بتعدد، أي بسبب تعدد اصل العلة لثبوتها أي العلة كالاسلام والعقل مثلاً مع أحد القيدتين كالحرية في اصل وهو امان المسلم العاقل الحر فالعلة قد ثبتت على وضع أي مع قيد كونه حراً «قوله» ومع الآخر، أي ولثبوت العلة المذكورة مع القيد الآخر وهو كونه مأذوناً في آخر أي في اصل آخر وهو امان العبد المأذون فقد ثبتت العلة على وضع آخر وهو كونه مأذوناً وقد عرفت من قولنا على وضع في الاول والثاني وجه التسمية بالتعدد والوضع واما المؤلف عليه السلام فانه بين وجه التسمية بالتعدد بالوضع «قوله» فيعارض بالحرية، أي

الضمير المضاف اليه الى المتبقي فتأمل اه ح عن خط شيخه

العلة كونه مسلماً عاقلاً حراً «قوله» فأظهارها ، أي مصاحبة بدل الامان معها أي مع الحرية «قوله» لاستقلالها ، أي الاسلام العقل بأظهار مصالح الايمان «قوله» خلف ، فعل ماض فاعله الاذن وقوله الحرية مفعوله وقوله فانه أي الاذن «قوله» أولعلم سيده ، عطف على فانه «قوله» «قوله» «قوله» مصالح الايمان ، وهو بذل الامان «قوله» في صورة أخرى ، بأن يبدى المبدل صورة لا يوجد اليها الخلف أيضاً فان ابدى المعارض خلفاً ﴿ ٦١٦ ﴾ آخر فكذلك أي يجاب بالغائه «قوله» الى ان يقف احدهما فتكون

الدائرة أي الزمنية والادبار عليه اما وقوف المستدل فلهعجز عن الانشاء واما وقوف المعارض فلهعجز عن اثبات ما يقوم مقام الوصف الملغى «قوله» تم الغاؤه وبطل الاعتراض «قوله» والاعجز أي ظهر عجزه «قوله» ضعف الحكمة فيه ، أي في وصف المعارضة «قوله» مظنة الاقدام الخ ، اذ يعتاد ذلك من الرجال دون النساء «قوله» اذ احتماله ، أي الاقدام فيه أي في مقطوع اليدين اضعف فضفت الحكمة فيه وهي الزجر عن الاقدام على قتال المسلمين «قوله» ولا الترجيح يكون وصفه متعدياً الظاهر ان هذا جاحل في قوله ولا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح ولعل هذا من عطف الخاص على العام «قوله» أولوية ، فاعل لا يدقع واحتمال مفعوله يعني ان هذا الترجيح انما يدل على ان استقلال وصفه اول من استقلال وصف المعارض اذ لا يعمل بالمرجوح مع وجود الراجح لكن احتمال كون وصف المعارض جزءاً من علة المستدل باق وقوله ولا بعد في ترجيح بعض الاجزاء الخ ، يعني اذا كان احتمال الجزئية

فأظهارها معها اكل فيقول المستدل الحرية ملخاة لاستقلالها في العبد المأذون له من سيده في القتال (١) فيقول المعارض خلف الاذن الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال اولعلم سيده بصلاحيته لاظهار مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع الغاء المعلن ذلك الخلف في صور أخرى فان ابدى خلفاً فكذلك وهلم جراء الى ان يقف احدهما فان وجد المعلن صورة لا خلف فيها تم الغاؤه والا عجز (ولا) يكفي اثبات استقلال وصف المعلن وإبطال وصف المعارضه ببيان (ضعف الحكمة) فيه (مع تسليم المظنة) نحو الردة علة القتل فيعارض بأنها العلة مع الرجولية لانها مظنة الاقدام على قتال المسلمين فيجاب بان الرجولية لا تعتبر وان كانت مظنة للاقدام والا لم يقتل مقطوع اليدين اذ احتماله فيه أضعف منه في النساء فهذا جواب لا يقبل من المعلن لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة شرعاً (٢) فان ترفه الملك في السفر لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير مضبوطة (ولا) يكفي المستدل أيضاً (الترجيح) (٣) لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جواباً عن المعارضة كما ظن اذ لا تدفع اولوية استقلال وصفه احتمال الجزئية ولا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض فان القتل في العلية اقوى من العمد العدوان ولا الترجيح بكون وصفه متعدياً للاتفاق على التعليل بالمتعدية والاتساع وكون الآخر قاصراً لاتفاق عليه

تعدداً أيضاً بالامام (١) فان الامان منه صحيح مع كونه مبدأ اهيسا بوري (٢) وتختلف المثنة عن المظنة لا يضر كما لا يضر تخلف الشقة عن السفر اه جلال والله اعلم (٣) وانما لا يكفي للتمسك في ابطال وصف المعارض احد هذين الوجهين لاحتمال الجزئية بان يكون وصف المستدل جزءاً من وصف المعارض وحينئذ للمعارض ان يقول للمستدل وصفك وان كان راجعاً على وصفي باحدى الطرق التي ذكرت أو بانه متعد الا أن وصفي أيضاً راجع من جهة أخرى وهي أنه لو عمل بوصفي لزم منه العمل بكل الوصفين اذ السكك مستلزم للجزء وان عمل بوصفك لزم الغاء وصفي بالكلية والجمع بين الدليلين أولى واذا كان العمل بكل من وصفي المستدل والمعارض يرجح من وجه فيجبي التحكم لو عمل باحدهما دون الآخر واختلاف في أن الاصل المقيس عليه في قياس المستدل هل يجوز أن يكون متعدداً أم لا والصحيح جواز تعدد الاصول

بأنها فالترجيح كما يحصل في العلال المستقلة يحصل أيضاً في الاجزاء اذ لا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على بعض واذا كان كذلك جاء التحكم في ترجيح وصف المستدل على وصف المعارض هذا مقتضى كلام شرح المختصر وفي دلالة العبارة عليه خفاء «قوله» للاتفاق ، علة للترجيح وقوله والاتساع عطف على الاتفاق يعني ان اعتبار المتعدية يوجب الاتساع في الاحكام وقوله وكون الآخر قاصراً عطف على كون وصفه «قوله» عن اثبات ما يقوم مقام الوصف الملغى ، كذا عبارة الرافعي ثم قال فيقضي ان المعارض انما يجوز له الا بخلاف على تبديل جواز

متمعديا ، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يتعرض لوجه في عدم صحة الترجيح بالتعدي وهو مبني على احتمال الجزئية وسيأتي بيان ذلك قريباً ان شاء الله تعالى وأما ما ذكره في شرح المختصر من انه لا ترجيح للتعدي على القاصرة لان لكل من التعدي والقاصرة رجحاناً من وجه فلا يصلح وجهاً لعدم تعرض المؤلف عليه السلام للوجه المذكور لان ما ذكر في شرح المختصر مبني على فرض استقلال وصف المستدل وصحة الترجيح يعني لوصح استقلال وصفه وتم الترجيح بالتعدي فهو معارض بترجيح القاصرة أيضاً وكلام المؤلف عليه السلام مبني على احتمال الجزئية «قوله» وهذا كله ، أي الترجيح بأي وجه سواء كان بالتعدي أو بغيره ان لم يدع المعارض استقلال وصفه وبيان ذلك ان الوجه في عدم صحة الترجيح ﴿٦١٧﴾ من المستدل لوصفه هو احتمال

الجزئية فيجىء التحكم في الحكم باستقلال وصفه دون جزئه مع انه لا بعد في ترجيح بعض الاجزاء كما عرفت هذا حاصل ما في شرح المختصر وقد اعترضه السعد بان احتمال الجزئية المبني عليه عدم صحة الترجيح انما يكون اذا لم يدع المعارض استقلال وصفه والمؤلف عليه السلام اعتمد ما ذكره السعد ولكن ما ذكره مبني على ان الوجه في عدم صحة الترجيح من المستدل هو احتمال الجزئية اللازم منه التحكم ولم يتعرض لاحتمال الجزئية في الطرف الآخر وهو الترجيح بالتعدي والا لذكر التحكم في الطرفين معاً فلا يخلو المقام عن قصور في تأدية المقصود فتأمل والله اعلم «قوله» والا كان الترجيح مبطلاً لوصفه ، أي لوصف المعارض لعدم احتمال كونه جزءاً من العلة «قوله» فالزيادة لغو فلا يجوز تعدد الاصول «قوله» والصحيح جواز تعدد الاصول ، يعني قد اختلف في جواز تعدد الاصول بمعنى ان

ولا اتساع وهذا كله (ان لم يدع المعارض استقلال وصفه) والا كان الترجيح مبطلاً لوصفه وهو ظاهر وهل يجب على المعلن الاكتفاء باصل واحد فينبى بوجوبه لحصول الظن به فالزيادة لغو (والصحيح جواز تعدد الاصول) (١) لان الظن يقوى به والتقوية مقصوده (و) بعد تعدده اختلف (في اقتصار المعارض على) اصل (واحد) على قولين احدهما (الجواز) لان ابطال جزء كلام المعلن ابطال (٢) له لان قصده الحاق الفرع بجميع الاصول وهو يبطل بالفرق بينه وبين احدهما (و) ثانيها وهو المختار (عدمه) اذ يكفي المعلن في اثبات مطلوبه سلامة اصل واحد (٣) فان لم يقتصر (المعارض على واحد اما لوجوبه او تبرعاً منه) ففي اقتصار المستدل قولان (كذلك) أي كالخلاف الاول فليل يكفيه دفع المعارضة (٤) عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه لانه التزم الجميع (٥) فصار مدعى له بالعرض فلزمه الذب عنه (و) المعارضة في الاصل (منها سؤال التعدي وهو بيان وصف في اصل عدي) الى فرع (مختلف فيه كوصف المستدل) فيقول المعارض للمستدل ما عقلت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما بدينه وليس احدهما

اه نيسابوري (١) المقيس عليها اه غاية الوصول (٢) لان علة الفرع صارت مركبة من علل الاصول كلها فاذا بطل جزء المركبة بطل حكمها اه جلال (٣) لان المستدل لم يدع تركيبها بل تعددها وتوقف واحدة من المتعددات بالمعارضة لها لا يوجب توقف البواقي وما بقي يكفي في إثبات حكم الفرع فلا بد للمعارض من معارضة الجميع ، نعم اذا كانت علة الاصول كلها واحدة وكان وصف المعارضة موجوداً في كل الاصول كفت المعارضة في أصل واحد عن المعارضة في البواقي لاشتراك الجميع في مقتضى والمانع اه جلال (٤) فلا بد من المعارضة في جميع الاصول اه رفوياً (٥) لانه لم يدع التركيب في علة الفرع فاذا تمت له سلامة احدى علل الاصول فقد تم مراده اه جلال (٥) إثبات حكم الفرع بكل من الاقيسة فكانت علة

المستدل هل له الحاق الفرع بجميع الاصول والصحيح جوازه «قوله» وبعد تعدده يعني واذا قلنا بجواز ذلك فهل للمعارض ان يقتصر في المعارضة على اصل واحد ولا يتعرض لسائر الاصول فيه قولان «قوله» ابطال له أي لكلام المعلن «قوله» بالفرق بينه أي بين الفرع وبين احدهما أي الاصول «قوله» وعدمه ، أي عدم جواز اقتصار المعارض على ابطال اصل واحد «قوله» اما لوجوبه ، أي وجوب عدم الاقتصار كما هو المختار «قوله» ففي اقتصار المستدل على دفع المعارضة عن اصل واحد «قوله» لانه التزم ، أي المستدل

تفصيل الحكم الواحد بعلمتين مختلفتين ولو لم يجوز ذلك كان للمستدل ان يقول العلة بعينها مفقودة في محل النقض وهو العبد المأذون في المثال اذ النائب ليس هو المنوب عنه ووجود الحكم مع فقدان دليل الغاء الالة اه رفوياً ﴿٦١٨﴾ ج ٢

أولى من الآخر كقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيعارض بالصغر فانه يتعدى به الحكم (١) الى الثيب الصغيرة كما تعدى بذلك الى البكر البالغة (٢) فكان من المعارضة في الاصل مع زيادة التعرض للتساوي في التعدية دفعا للترجيح بها وربما يذكر هنا سؤال التركيب (٣) وهو راجع الى منع حكم الاصل أو منع العلية ان كان مركب الاصل او الى منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع ان كان مركب الوصف فليس سؤالا برأسه والامثلة قد عرفت (٤) ولاشهر هذين السؤالين باسميهما افردهما الجدليون بالعدد فكان عدة الاسئلة باعتبارها خمسة وعشرين ،

التوسع الخامس

ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع اما بمنع وجودها او معارضتها او دفع مساواتها فباعتبار ضمنية في الاصل او مانع في الفرع ففرق وباعتبار نفس العلة اختلاف في الضابط او في المصلحة فأنحصرت اصنافه بحسب الوجود في خمسة اولها (منع وجوده في الفرع) كقولهم في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقال لانسلم أهليته (٥) له والجواب ببيان ما يرد بالاهلية ثم بيان وجوده

ثبوته مركبة بدعواه فلا بد من تصحيح كل احزائه اه جلال (١) وهو جواز الاجبار ، وقوله الى الثيب الصغيرة أي فيظهر عدم تأثير البكارة التي علل بها المستدل اه جلال (٢) فالاصل لسكل من الخصمين هو البكر الصغيرة لكن المستدل جعل البكارة هي الوصف وعداه الى جواز اجبار البكر البالغة والمعارض جعل الصغر هو الوصف وعداه الى جواز اجبار الثيب الصغيرة وكل من الفرعين مختلف فيه ومنشأ كل من الاختلافين هو الاختلاف في الاصل المعلق به اه رفوا (٣) قد تقدم تحقيقه في بحث شروط الاصل في قوله وهو وافقه الخصم على علته اه (٤) كان يختلف الخصمان في علة حكم الاصل بأن يعتبر المستدل علة فيه والمعارض علة اخرى وهذا يسمى قياس مركب الاصل كان يحتج على الخفي في أن العبد لا يقتل به الجر ، عبد فلا يقتل به كالمكاتب المقتول عن وفاء ووارث مع السيد فيقول الخفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق القصاص من السيد والورثة فان صححت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم بعدم مشاركتة له في العلة وان بطلت فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع ، وهذا منع تقديرى فلا ينافيه الاعتراف بالتحقيق فلا ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة أو منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه عبدا فلا يتم القياس ، ومثال قياس مركب الوصف أن يقول في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح قول القائل إن تزجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب التي تزوجها طالق فيقول الخفي التعليق على تقدير تسليم عليته لعدم الصحة مفقود في الاصل فانه تنجز فان صح هذا بطل الحاق التعليق به والا امتنع عدم الوقوع لانه إنما منع الوقوع لكونه تنجزا فلو كان تعليقا لقال به فلا ينفك عن منع العلة أو منع حكمه فلا يتم القياس اه شرح جفاف باختصار (٥) أي أهلية الفرع وهو العبد الغير

الجميع أي الحاق الفرع بجميع الاصول «قوله» كما تعدى بذلك ، أي يوصف البكارة «قوله» فكان من المعارضة في الاصل ، بأبداء وصف آخر غير البكارة وهو الصغر «قوله» للتساوي في التعدية ، حيث تعدى كل منهما الى فرع مختلف فيه «قوله» دفعا للترجيح ، أي لترجيح وصف المستدل بها أي بالتعدية وذلك ان التعدية قد حصلت في وصف المعارض أيضا «قوله» أو منع العلية ، أي في الفرع «قوله» أو منع وجود العلة في الفرع ، الاولى في الاصل كما تقدم «قوله» وباعتبار ، أي فان دفع مساواتها باعتبار ضمنية في الاصل «قوله» فباعتبار نفس العلة ، أي دفع مساواتها باعتبار الخ «قوله» في خمسة ، هي منع وجود الوصف في الفرع المعارضة في الفرع الفرق اختلاف الضابط اختلاف جنس المصلحة

« قوله » برعاية مصالح الايمان ، وهو الامان « قوله » وهو ، أي العبد باسلامه هذا بيان لوجود الوصف في الفرع « قوله » كذلك ، أي مظنة لرعاية مصالح الايمان « قوله » من تفسير ذلك الوصف ، وهو الاهلية « قوله » وتقريره ، أي لا يمكن من تقريره أي الوصف وهو الاهلية « قوله » بوجه آخر ، غير ما فسر به المستدل وقوله بياناً لعدمه ، على لتفسيره وتقريره أي لاجل البيان من المعارض لعدمه أي لعدم الوصف في الفرع « قوله » لثلا ينتشر الجدل ، هكذا في شرح المختصر قال السعد وفي المنهجي ولثلا ينتشر بالواو فيكون وجهاً ثانياً وهو الأحسن (قوله) ذلك المقضي ، بفتح الصاد على صيغة اسم المفعول (قوله) بأي مسلك شاء ، إشارة الى أنه لا يجب أن يكون بالمسلك الذي سلكه المستدل ، نعم لو كان مسلك المعارض ظنياً في معارضة قطعي لم يسمع وإن كانا ظنيين فالترجيح « قوله » وخروج عما قصده الخ ، يعني خروج الى امر آخر وهو معرفة صحة نظر المعارض في دليله والمستدل لا تعلق له بذلك ولا شيء عليه سواء تم نظر المعارض أو لم يتم « قوله » كأنه قال أي المعارض دليلك لا يقيد ما ادعيت لقيام المعارض وهو دليلي فعليك الخ

بحس أو عقل أو شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الايمان وهو باسلامه وبلوغه كذلك بدلالة العقل (١) ثم الصحيح ان السائل لا يمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره بوجه آخر بياناً لعدمه (و) إنما يكون (تقريره الى مدعيه) لان تفسيره وظيفه الالفاظ به لكونه العالم بمراده واثباته وظيفه مدعيه فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك (٢) (لثلا ينتشر) الجدل بالانتقال ، بأنها (المعارضة في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم) (٣) فيه سواء كان ذلك المقتضي نقيضاً أو مستلزماً للنقيض (٤) كان يقول المعارض ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم في الفرع فمندي وصف آخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك ثم يثبت المعارض وصفه (بأي مسلك) من مسالك العلة (شاء) فيكون كالعمل في وظائفه فتقلب الوظائف (و) المعارضة في الفرع (هي المراد) بالمعارضة (مع الاطلاق) في باب القياس بخلاف المعارضة في الاصل فانها تقيد (والختار قبولها لثلا تبطل الفائدة) من المناظرة وهي ثبوت الحكم (٥) لانه لا يتحقق ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض (قيل) فيه (قلب) (٦) للمناظرة وخروج عما قصده من معرفة صحة نظر المستدل في دليله (قلنا بل) مقصودها (هدم) لدليل العمل (٧) كأنه قال عليك بإبطال

المأذون له في الحرب اه غاية الوصول (١) هذا مثال ما يبين بالعقل ومثال ما يبين فيه وجود الوصف في الفرع بالحس أو الشرع أن يقال في مزر الدرة ، شراب يشته فيحرم كالخمر فيمنع المعارض كون مزر الدرة مشتداً فيقول المستدل كون مزر الدرة مشتداً معلوم حساً ، ومثال الثاني أن يقال السكب نجس فلا يصح بيعه كالخمر فيمنع المعارض نجاسة الكلب فيقول المستدل نجاسة الكلب معلومة شرعاً ويبينه بدليله اه من شرح جفاف بتصرف (٢) أي عدم تمكن المعارض من التقرير وكون التفسير على التلطف والبيان على المدعى اه سعد (٣) أي ببدء وصف فيه يقتضي نقيض الحكم الذي يريد المستدل إثباته فيه ويجب عليه إثباته على نحو طريق إثباته العلة بطرقها المتقدمة اه مختصر وشرحه للجلال (*) وإثبات علة نقيض حكم المستدل في الفرع إنما يتأتى للمعارض على نحو طرق إثبات العلة في حكم الاصل التي أثبتتها المستدل بتلك الطرق من نص أو اجماع أو سبر أو مناسبة اه رفواً (٤) بخلاف ما اذا لم يقتض نقيضاً أو وضاً فانه ليس من المعارضة في شيء لعدم منافاته دليل المستدل فليس بهادح قطعاً كما لو قيل في الخين الغموس قبول يأتى قائله فلا يوجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤ كد للباطل يظن به حقيقة فيوجب التعزير كشهادة الزور اذ لا منافاة بين عدم وجوب الكفارة وبين وجوب التعزير اه شرح جفاف رحمه الله (٥) بل فأنذتها إظهار الصواب أعم من ثبوت الحكم أو عدمه اه طبري ، وكذا قال الجلال لان فأنذتها إظهار الحق بأي طريق اه (٦) لصيرورة المعارض مستدلاً وهو غصب للمنصب ورد بان القصد الهدم لدليل المستدل بأي هادم وانما انعموا الغصب اذا أمكن الهدم بغيره والا لزم منع النقض الاجمالي والمعارضة لان المعارض بهما يصير مستدلاً والمستدل معترضاً اه مختصر الجلال (*) لان المعارضة استدلال وبتاء وحق المعارض الهدم لا البناء اه حل العقد (٧) لا إثبات ما يقتضيه دليله فكأنه يقول دليلك قاصر

« قوله » لو قصد ، أي المعارض به ﴿ ٦٢٠ ﴾ أي بسؤال المعارضة أثبات ما يقتضيه دليل المعارض « قوله »

دليلي ليسم دليلك وإنما يكون قلباً لو قصد به أثبات ما يقتضيه وكيف يقصد به ذلك وهو معارض بدليل المعلن (والجواب بما يرد على المستدل) من جميع الأسئلة السالفة (١) مع أجوبتها (و) قد يجاب عنها (بالترجيح) (٢) والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل بالراجح وقيل لا يقبل لأن المعتبر حصول أصل الظن لا تساوي الحاصل منه بهما والا فلا معارضة لا متناع العلم به وعلى المختار قيل يجب الإيحاء إلى الترجيح في متن الدليل إذ العمل به فلا يثبت الحكم بدونه (و) المختار (لا يجب الإيحاء إليه ابتداء) لأن الترجيح خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض إذا ظهر لا مطلقاً فلا يجب ذكره في الدليل ، ثالثها (الفرق) وهو (إبداء خصوصية في الأصل) هي شرط (٣) (أو) في (الفرع) هي مانع (فهو راجع إلى إحدى المعارضتين) (٤) لأن له أن لا يتعرض لعدم الأول في الفرع فيكون معارضة في الأصل لأن المعلن ادعى عليه الوصف المشترك والمعارض عليه مع خصوصية لا توجد في الفرع

عن إفادة مدعائك لقيام المعارض وهو دليل فعليك بإبطال دليلي ليسم دليلك وحيث لم تلزم صيرورته مستدلاً وأن تصور بصورته وكيف يصير مستدلاً قاصداً أثبات ما يقتضيه دليله مع اعترافه بأنه معارض والمعارضة من الطرفين وكل يبطل الآخر ، مثاله المسح ركن في الوضوء فيمن ثلثيته كالوجه فيعارض قائلاً مسح فلا يسن ثلثيته كالمسح على الخف اه سبكي (١) وفي نسخة السابقة (*) من منع وجود الوصف أو تأثيره أو الحكم وعدم الانضباط والظهور والتقييم والاستفسار وفساد الاعتبار أو الوضع اه طبري (٢) واختلف في أن المستدل إذا عجز عن القدح في استدلال المعارض فهل يجوز له أن يدفع دليل المعارض بترجيح دليله على دليل المعارض بأحدى طرق الترجيح وهل يقبل ذلك الترجيح منه أم لا ، والمختار قبول ذلك الترجيح أيضاً لأن الراجحية تغلب على الظن دلالة دليل المستدل على المطلوب فيتمين العمل به وهو المقصود ومن لم يقبل الترجيح نظر إلى أن الاعتراض بعد باق وإن كان دليل المعارض مرجوحاً اه رفوآ (٣) مثاله أن يقال النية في الوضوء واجبة كالتيتم بجميع الطهارة فيعترض الحنفي بأن العلة في الأصل الطهارة بالتراب اه طبري (٤) لاقتضاء تقيض حكم المستدل بقياس مستقل غير متعارض لعدم خصوصية الأصل في الفرع وعكسه فان تعرض لذلك كان مبتدئاً للخصوصيتين معاً فمن ثمة كان مرجعه إلى إحدى المعارضتين أو إليهما معاً لأن الأول هو المعارضة في الأصل يعنيها والثاني هو المعارضة في الفرع والثالث هو المعارضة فهما ، مثال الأول أن يقال في نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين فيعترض الشافعي بالفرق بأن العلة في الأصل خروج النجاسة من السبيلين لا خروجها مطلقاً فيجعل كونه من السبيلين جزء العلة ويرجع إلى المعارضة في الأصل ، ومثال الثاني أن يقول الحنفي يقاد المسلم بالذمي كالذمي يمتلئ بجميع القتل العمد العدوان فيعترض بالفرق بأن في الفرع مانعاً وهو كون المقاد مسلماً والاسلام يقتضي عدم القود لشرف الاسلام فيرجع إلى المعارضة في الفرع فلو قال في الأول العلة خروج النجاسة من السبيلين وهو مفقود في الفرع أو قال في الثاني والاسلام مفقود في الأصل كان معارضة في الأصل والفرع معاً اه شرح ابن

وكيف يقصد به ذلك ، أي أثبات ما يقتضيه « قوله » وهو معارض ، بفتح الراء « قوله » بدليل المعلن ، فان المعارضة حاصلة من الطرفين وكل من الدليلين يبطل ثبوت مدلول الدليل الآخر وإن لم يبطل نفس الدليل « قوله » بما يرد على المستدل ، من الاستفسار إلى آخر الاعتراضات « قوله » بالترجيح ، أي بوجه من وجوه التي ستأتي في باب الترجيح « قوله » أصل الظن ، وهو لا يندفع بالتراجع « قوله » لا تساوي الظن الحاصل منه ، أي من الظن « قوله » بهما ، أي بوصف المستدل والمعارض وعبارة شرح المختصر الحاصل بهما بحذف لفظ منه « قوله » والا ، أي والابتغى اختياراً لتساوي بأن شرط التساوي « قوله » فلا معارضة ، أي لم تحصل المعارضة لا متناع العلم به أي بالتساوي « قوله » في متن الدليل ، بأن يقول امان من مسلم عاقل موافق للبراءة الأصلية « قوله » إذ العمل به ، يعني لأن الترجيح شرط في العمل بالدليل فكان كجزء العلة « قوله » لأن الترجيح ، يعني على ما يعارضه « قوله » هي شرط ، مثاله أن يقول الشافعي النية في الوضوء واجبة كالتيتم بجميع الطهارة فيقول الحنفي العلة في الأصل الطهارة بالتراب « قوله » أو في الفرع هي ، أي الخصوصية مانع ، مثاله أن يقول الحنفي يقتل المسلم بالذمي كثير المسلم بجميع الطهارة فيقول الشافعي الاسلام في الفرع مانع من القود « قوله » لأن له ، أي المعارض أن لا يتعرض

لعدم الاول أي الخصوصية في الاصل وتذكير الاول باعتبار ان المراد بالخصوصية هي الشرط وما ذكره المؤلف عليه السلام علة لرجوع الفرق بهذا المعنى الى احدى المعارضتين أعنى المعارضة في الاصل لالیهما أعنى المعارضة في الاصل والفرع « قوله » وله ان لا يتعرض لعدم الثاني ، أي الخصوصية في الفرع وتذكير الثاني باعتبار ان المراد بالخصوصية هي المانع وهذا أيضاً علة لرجوعه الى احدى المعارضتين أعنى المعارضة في الفرع لالیهما أعنى المعارضة في الاصل والفرع « قوله » فيكون ، أي ابداء المانع معارضة في الفرع « قوله » لان المانع عن الشيء الخ ، هذا علة لسكون المانع في الفرع معارضة فيه وانما احتاج الى تعليله لبقاء كون ابداء المانع معارضة في الفرع لان معنى المعارضة في الفرع كما عرفت ابداء وصف يقتضى خلاف ﴿ ٦٢١ ﴾ الحكم في الفرع فينبه المؤلف

وله ان لا يتعرض لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضة في الفرع لان المانع عن الشيء في قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفاً يقتضى نقيض الحكم الذي اثبته المعلن ويستند الى اصل لا محالة وهو معنى المعارضة في الفرع (فان تعرض لعدمها في الآخر) كما اوجبه البعض (فالیهما) يرجع الفرق (١) بالمعنيين حيثئذ اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي شرط في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفاءها في الفرع معارضة فيه واما الثاني فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفاءه في الاصل اشعار بان العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا لاذلك وحده فكان معارضة فيه حيث ابدى علة اخرى لا توجد في الفرع ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعاً او شرطاً على نحو طريق اثبات المستدل عليه الوصف المعلن به من التأثير او الاستنباط لتتم المعارضة ، رابعها (اختلاف الضابط) أي مناط الحكم مظنة كان او حكمة (٢) (في الاصل والفرع) مثاله قولهم شهود الزور تسببوا القتل فيقتض منهم كالكراه (٣) فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة (والجواب) من وجوب اما (بصالح) القدر (المشترك) كالتسبب (مظنة) لكونه منضبطاً عرفاً (او باستواء الافضاء او ارجحيته في الفرع) فيبين المعلن ان افضائه في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح منه فثبتت التعدية

جفاف (١) حتى أنه لو اقتصر عندهم على احدى المعارضتين لم يسم سؤالا لفرق وعلى القولين فيجوابه جواب احد ذينك السؤالين أو المركب منهما ومعرفة المركب بعدم معرفة بسائطه سهلة اه رفوا (٢) وحاصله منع وجود الجامع بينهما أو منع استوائهما فيه كما أشار اليه في الجواب اه شرح ابن جفاف (٣) بكسر الراء لغيره على القتل زجراً للناس عن التسبب اه رفوا

الضابط أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة (قوله) شهود الزور أي على القتل (قوله) فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة يقال قد صرح المستدل بان العلة التسبب لا الاكراه والشهادة حيث قال تسببوا القتل الخ فهذا الاعتراض خلاف ما صرح به المستدل ، ويمكن ان يجاب بان مراد المعارض ان التسبب بالاكراه والتسبب بالشهادة مختلفان نظرا الى ما قيد به فاقصر على القيدين تسامحاً ولذا اجاب المستدل بان الضابط هو القدر المشترك بين الاكراه والشهادة وهو مطلق التسبب أي الخالي عن التقييد وانه منضبط عرفاً أي غير محتاج الى ضبط بما قيد به المعارض « قوله » ولم يعتبر تساويهما فقد يعتبر الشارع احدهما دون الآخر (قوله) والجواب اما بصالح القدر المشترك ، يعني ان الضابط هو القدر المشترك وهو التسبب وانه امر منضبط عرفاً فيصالح مظنة كذا في شرح المختصر ولو قال المؤلف عليه السلام كذلك لكن احسن في تأدية المقصود (قوله) ان افضاءه في الفرع ، الى القتل (قوله) فثبت التعدية

الى الفرع بثبوت حكم الاصل فيه
 المنقوس عاينه هو المغربي للحيوان
 لا المكروه (قوله) التسبب
 بالشهادة ، أي الى القتل (قوله)
 فتمت دافع الخ ، الذي في شرح
 المختصر فان انبعت أولياء المقتول
 على قتل من شهدوا عليه بالقتل
 طلباً للتشفي وتلج الصدور بالانتقام
 اغلب من انبعت الحيوان على قتل
 من يغري هو عليه وذلك بسبب
 نفرتة عن الآدمي وعدم علمه
 بالاغراء واذا كان كذلك لم يضر
 اختلاف اصلي التسبب أي ما قيد
 به التسبب وهو كونه شهادة
 وكونه اغراء اذ قد تم القياس
 ببيان كون الافضاء الى القتل في
 الاغراء ارجح (قوله) التفاوت
 ملغى ، أي التفاوت في التسبب
 بكونه شهادة أو اكرهاً (قوله)
 سيان في القصاص ، فلا يفرق بين
 الموت بقطع الائمة والموت بضرب
 الرقبة في وجوب القصاص (قوله)
 لانه لا يلزم الخ ، تعليل لقوله لانه
 يجب أي هذا الجواب لا يفيد لانه
 يلزم الخ (قوله) من الغاء فارق
 كالشدة والضعف في قطع الائمة
 وضرب الرقبة (قوله) فقد النفي
 علم القاتل الخ ، فيقتل العالم بالجاهل
 (قوله) والجواب بالغاء الخصوصية ،
 لان هذا النوع مخصوص من المعارضة
 في الاصل هو ابداء خصوصية
 منضمة الى وصف المستدل لا ابداء
 وصف آخر مستقل بالعلية حتى
 تتأتى الوجوه الآخر من جواب
 المعارضة مثل منع وجود الوصف
 أو بيان خفائه ونحو ذلك وطريق
 الغاء الخصوصية هو بيان استقلال
 الوصف بشيء من مسالك العلة

﴿ ٦٢٢ ﴾

(قوله) كما اذا كان الاصل الخ ، أي كما لو جعل في هذه المسئلة الاصل

كما اذا كان الاصل هو المغربي للحيوان على القتل فلا شك ان افضاء التسبب بالشهادة اقوى
 منه بالاغراء فتمت دافع (١) كالتقاضي أو لياء المقتول من المشهود عليه بالقتل وهنا مانع
 كنفرة المغربي عن الآدمي وعدم علمه بالاغراء (٢) فلا يضر (٣) اختلاف اصلي التسبب (٤)
 فيتم القياس (٥) (لا) أنه يجاب عن هذا السؤال (بالغاء التفاوت) (٦) فيقال في المثال
 المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس فان المضي الى الموت
 كقطع الائمة والاشد افضاء كضرب الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من الغاء
 فارق معين الغاء كل فارق فقد النفي علم القاتل وذكوره وصحته وعقله لاسلامه
 وحرية فيقتل العالم والذكر والصحيح والعافل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر
 بالعبد والمسلم بالكافر ، خامسها (اختلاف جنس المصلحة (٧) في الاصل والفرع
 كقول العلل يحد باللوامة كالزنا لانه ايلاج محرم في فرع محرم شرعاً مشتهى طبعاً
 فيقال المصلحة في الزنا منع اختلاط الانساب المضي الى عدم تعهد الاولاد وفي
 اللوامة منع رذيلة وربما يتفاوتان في نظر الشارع (٨) ، وحاصله (كالفرق) لا بداء
 خصوصية في الاصل كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجباً لاختلاط النسب
 فيكون راجعاً الى المعارضة في الاصل (٩) (والجواب بالغاء الخصوصية) فيه بطريق
 من طرق الحذف المتقدمة في السبر والتقسيم (١٠)

(١) أي الى حصول السبب بسبب الشهادة (٢) فاذا اقتضى الاغراء أن يقتض من المغربي فاولى
 ان تقتضي الشهادة الاقتصاص من الشهود لذلك ولا يضر الخ اه يبرى (٣) أي اذا تبين أن
 الافضاء ارجح فلا يضر الخ (٤) وهو كون أحدهما شهادة والاخر اكرهاً أو اغراء فانه أي
 اختلاف اصلي التسبب في الحقيقة اختلاف اصل وفرع ، وحاصله قياس التسبب بالشهادة عليه
 بالاغراء أو الاكرها والاصل لابد من مخالفة الفرع ثم لا تضر تلك المخالفة كما يقاس الارث
 في طلاق المريض مرض الموت زوجته طلاقاً بائناً على حرمان القاتل الارث بجامع الغرض القاسد
 مقابلة لكل منهما بتقيض مقصوده فانه قياس صحيح مع أن الاصل عدم الارث والفرع الارث
 ولم يضر الاختلاف اه مختصر وشرحه للسبكي (٥) ولما كان قد يتوهم أن التفاوت ملغى
 لوجوب القصاص في القتل بأي جراحة قليلة أو كثيرة قال لا انه يجب الخ كذا في بعض
 الشروح اه (٦) بينهما فانه لا يكفي اذ ليس كل تفاوت يلغى بل قد يكون ملغى كقتل العالم
 بالجاهل والعربي بالعجمي ونحو ذلك وقد يكون غير ملغى كعدم قتل الحر بالعبد والمسلم
 بالكافر ولا يتعين أنه بما يلغى الا بدليل اه شرح ابن جفاف (٧) اعلم أنه قد يتحد الضابط
 في الاصل والفرع ومع ذلك فيعترض باختلاف المصلحة فيهما لتؤدي الى اختلاف الحكم فلا
 يحصل الالحاق اذ لا يلزم من شرعية حكم في محل لمصلحة فيه شرعية في محل آخر لمصلحة أخرى
 لان الاحكام تختلف باختلاف المصالح مثاله أن يقال اللوامة الخ اه شرح ابن جفاف مع
 زيادة (٨) فينباط الحكم بأحدى الحكمتين دون الأخرى اه سبكي (٩) كانه قال علة الحد في الزنا
 اختلاط النسب لا ما ذكرت وهذا نوع من المعارضة في الحكم لا في الوصف الضابط كما
 تقدم اه شرح جفاف (١٠) فيبين أن معتبر الشرع مجرد الصيانة عن الرذيلة الحاصلة عنهما

(قوله) لقيام الدليل وهو القياس (قوله) اما بمجرد دعوى المخالفة ، ﴿٦٢٣﴾

أي مقتصر على دعوى المخالفة بين الحكمين وظاهره يوم انه يكتفي في هذا القسم بمجرد دعوى المخالفة من غير بيانها بدليل وليس كذلك والذي في حاشية السعد وحاصل هذا النوع اعتراض لان بيان المخالفة اما بدليل المستدل وهو القلب أو بغيره ولا اسم له بخصوصه وسأني ان شاء الله تعالى بيان اختلاف الحكمين في القلب بأقسامه « قوله » بين الحكمين حكم الاصل وحكم الفرع ومن شرطه المماثلة بينهما « قوله » أو يضم الظاهر انه فعل مضارع معطوف على اما مجرد والمعنى انه لا يقتصر على بمجرد دعوى المخالفة بل يضم الى الدعوى ان ذلك يقتضي ذلك أي المخالفة وتذكر اسم الإشارة تأويل المصدر بان مع الفعل أو بانه في معنى الخلاف « قوله » حقيقة ، لا صورة فهو حاصل كما يأتي لكن لا تكفي المساواة في الصورة « قوله » في خصوصية الحلي كونه ، يعبأ وتكادوا اختلاف المحل لا يوجب اختلاف ماحل فيه (قوله) الذي هو ، أي الاختلاف شرط في القياس فكيف يجعل شرطه مانعاً عنه لزوم امتناعه ابدأ (قوله) اما التصحيح مذهبه ، أي مذهب المعارض (قوله) مثال القلب ، أي القلب لتصحيح المذهب أي مذهب المعارض وهو الحنفي لكن لا يصلح هذا المثال لتصحيح مذهبه ولا يستقيم أيضاً قول المؤلف علمه السلام فيما يأتي صحح مذهبه لان مذهب الحنفي انه يقدر بالربع ولم يثبت القلب

النوع السادس

من الاعتراضات وهو الوارد (١) على قوله فيوجد الحكم في الفرع ولا سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض اما بمجرد دعوى المخالفة بين الحكمين أو بضم ان دليلك يقتضي ذلك ويسمى القلب فأنحصر في صنفين ، اولهما (مخالفة الحكمين) حكم الاصل وحكم الفرع (حقيقة) بان يقول المعارض بعد تسليم علة الاصل في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا صورة فال المطلوب المساواة الحقيقية ولم يفدها الدليل نحو ان يقاس النكاح على البيع (٢) أو عكسه في عدم الصحة بجامع ما فيقال الحكم مختلف فعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالبيع وفي النكاح حرمة المباشرة (٣) (والجواب (٤) بنقيضها) يعني يدين المعلن انتفاء ما ادعاه المعارض من المخالفة فيقول في المثال عدم الصحة شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصية الحليين الذي هو شرط في القياس ثانيهما (القلب) (٥) ، وحاصله (٦) (دعوى استلزام) وجود (الوصف) الجامع في الفرع (خلاف المدعى) وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لان المدعى موافقتهما ووقوع ذلك من السائل (اما لتصحيح مذهبه) فينبه بطلان مذهب المعلن لتنافيها (أو لا بطلان مذهب المعلن) (٧) ابدأ اما (صريحاً أو التزاماً) مثال القلب لتصحيح المذهب قول الشافعي في مسح الرأس

وان الزيادة طردية وله أن يجب في هذا المقام بمنع اختلاف جنس المصلحة لكون الفرع مساوياً للاصل في عين ما فيه من المصلحة بل هي ارجح لان الزنا وان كان مظنة لقطع التناسل لضياح الولد فاللواط مئنة لتأديتها الى عدم الولادة أصلا فيفوت التناسل معها قطعاً فهي أبغ مفسدة في تقويت هذه المصلحة التي قصد بها الشرعية فتكون شرعية الحد بها أولى اه من شرح جفاف (١) عبارة العنود وهو الوارد على المقدمة الرابعة وهي قوله فيوجد الحكم في الفرع ولما قام الدليل عليه فلا سبيل الى منعه اه اذ لا يصح تسليم الدليل ومنع المدلول (٢) « كالبيع » اذا قيس « على النكاح » في عدم حل الانتفاع بمجرد المعاوضة وعكسه قياس النكاح على البيع في حل الانتفاع بمجرد المعاوضة بجامع كون كل منهما معاوضة تطلب للانتفاع اه مختصر وشرح الجلال (٣) فكيف يصح قياس احدهما على الآخر اذ القياس هو المساواة اه رفوا (٤) وجوابه ، أنه أي الاختلاف ليس راجعاً الى الحكم لان الحل مفهوم واحد وهو الاباحة ، وانما المختلف محله فيندفع الاعتراض ببيان أن الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط للقياس فكيف يجعل مانعاً منه اه مختصر وشرحه للجلال (٥) ولا نعتي به ههنا قلب دليل الاستدلال بل تعليق المعارض تقيض الحكم على الوصف الذي جعله الاستدلال علة الحكم اه رفوا (٦) عبارة الجلال في شرح المختصر ، وحاصله دعوى أن وجود الجامع في الفرع يستلزم خلاف حكم الاستدلال فهو عليه لاله اه (٧) وهذا هو المقصود الاكبر وانما تقع صحة مذهب المعارض بطريق التبع اه رفوا (٨) عبارة الجلال والمختصر

اذ لم يصحح مذهبه بقوله فلا يكتفي بأقل قليل فيه الخ والذي في شرح المختصر في مثال تصحيح مذهب المعتز ان يقول الخنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه ثبت فلا يكون بمجرد قربه كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كوقوف بعرفة واما مثال ابطال مذهب المستدل فستقيم لان قول الخنفي فلا يكتفي بأقل قليل مبطل لمذهب المستدل لان الشافعي يكتفي بالأقل ، واعلم انه لا بد في القلب بأقسامه من مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لانك قد عرفت ان القاب قسم من هذا النوع السادس الذي حاصله دعوى المعتز ان الحكم في الفرع يخالف للحكم في الاصل ، وبيان ذلك ان المستدل حين حاول الحاق الاعتكاف بوقوف بعرفة في عدم كونها قرينة مجامع كونها لبناء ﴿ ٦٢٤ ﴾ فقد اثبت حكماً مماثل لحكم الاصل لكن المعتز بين مخالفتها بان كون

مسح في الوضوء فيكتفي بقليل من محله كسح الخف ، ومثال القلب لا بطلان مذهب الملل صريحاً كقول الشافعي في مسح الرأس أيضاً (١) فلا يقدر بالربع كسح الخف فيقول الخنفي فيهما فلا يكتفي بأقل قليل فيه كسح الخف ، صحيح مذهبه (٢) معترضاً به على الاول وابطال مذهب الملل ابتداءً صريحاً معترضاً به على الثاني ، ومثال القلب لا بطلان مذهب الملل التزاماً قول الخنفي يبيع غير المرئي يبيع معاوضة فيصح مع الجهل باحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ووجه وروده ان من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازماً لها واذا اتنى اللازم اتنى (٣) المزوم وقد اجاب الخنفي عن هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم آخر اجتمع مع الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازماً فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستثنائي ككون الشرطية فيه لزومية كما تقدم

ما نفظه وقاب يذكره لا بطلان مذهب المستدل غير المتنازع التاماً أي ان صحة قياس المستدل تستلزم بطلان مذهب له آخر ، وهذا من النقض بأداء الفساد كما قدمنا لك تحقيقه في أول الاعتراضات اهـ (١) مسح اهـ فصول (٢) أما التصحيح فغير مسلم اهـ طبري (٣) يعني انتفاؤه بهياس الشافعي هكذا لو صح كالنكاح لما ثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح لكنه ثبت فيه فلم يكن كالنكاح في الصحة وهو المطلوب ولهذا يعلم اختلاف تقرير الشارح للدليل لان اللازم في دليل الشافعي هو عدم ثبوت الخيار وانتفاؤه نفس ثبوت الخيار لانفي الخيار كما هو ظاهر تقرير الشارح فقد استدلل الشافعي بانتفاء اللازم للصحة الذي هو عدم ثبوت الخيار وحينئذ فحق جواب الخنفي أن يقول ان عدم ثبوت الخيار في النكاح حكم آخر الخ لان الخيار في البيع حكم آخر اهـ جلال (*) لكن هذا ينبغي على وجوب مشاركة الفرع الاصل في جميع الاحكام وهذا غير لازم لجواز كون كل من احكامه ثابتاً لعلته غير علة الحكم الآخر والفرع لم يشارك الاصل الا في علة احده الاحكام فقط كما لو اجاب بان علة الصحة العقد وعلته هي خيار الرؤية في المنكوحة الغضاضة عليها في الرد ولا غضاضة على المبيع في رده

الاعتكاف ليس قرينة بمجرد بل يشترط فيه الصوم وكون الوقوف قرينة مقرونة بانه لا يشترط فيه الصوم فيختالفان ، وكذا في مسح الرأس قصد المستدل تماثل الحكمين في الاصل والفرع اذ معناهما في الاصل والفرع والاكتفاء بالاقول والمعتز بين مخالفتها بان معنى عدم الاكتفاء بالاقول الذي هو حكم الفرع هو التقدير بالربع وفي الاصل وهو مسح الخف هو عدم التقدير بالربع بل يشترط جميعه ، هذا ما يمكن في بيان مخالفة الحكمين هذا المثال الذي أورده المؤلف ، وبيان مخالفتها في مثال شرح المختصر بظاهر وذلك انه جعل مثال ابطال مذهب المستدل ان يقول الخنفي في ان مسح الرأس يقدر بالربع عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفي اقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربع كسائر الاعضاء ، قال السعد قصد المستدل تماثل الحكمين اذ حقيقتهم عدم الاكتفاء بالاقول اذ في مسح الرأس يقدر بالربع وفي سائر الاعضاء

يشارك جميعها والمعتز بين مخالفتها بان معنى الحكم في الفرع التقدير بالربع وفي الاصل عدم التقدير به بل لا بد من مسح جميع العضو ، وبيان المخالفة في مسألة بيع غير المرئي ان المستدل قصد تماثل الحكمين اذ حقيقتهم الصحة مع الجهل باحد العوضين وقصد المعتز بيان مخالفتها بان الصحة في الفرع مقرونة بخيار الرؤية لافي الاصل « قوله » واذا اتنى اللازم وهو خيار الرؤية اتنى المزوم وهو الصحة

(قوله) فلا يكون بمجرد قرينة كالوقوف بعرفة في قياس الاعتكاف على الوقوف في عدم كون كل واحد بمجرد قرينة مع تسليم ذلك في الاصل فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم فاستلزم وجود الجامع في الفرع وهو البتة نقض الحكم في الاصل وهو كون الاعتكاف بمجرد قرينة وهو حكم مخالف لحكم الاصل فتأمل اهـ عن خط شبيخة (قوله) في عدم كونها قرينة ، اي بمجرد ولو صرح بهذا لكان اولي اهـ محمد بن زيد (قوله) بان كون الاعتكاف ليس قرينة بمجرد ، الظاهر في العبارة ان يقول بان كون الاعتكاف قرينة بمجرد فلا

« قوله » قبل هو ، أى الحنفى قائل بهما أى بصحة بيع غير المرئى وخيار الرؤية فتلازم بالنظر الى مذهبه « قوله » منع الجمع ، اذ لا يجمع في مذهب الحنفى صحة بيع غير المرئى وبطلان خيار الرؤية والعكس انى صحة خيار الرؤية وبطلان بيع المجهول « قوله » فاستثناء عين بطلان احدهما ، بان يقال مثلاً لو صح بيع غير المرئى لصح خيار الرؤية لكن ﴿ ٦٢٥ ﴾ لم يصح بيع غير المرئى فيستلزم

عدم صحة خيار الرؤية « قوله » مسلم لو كانت ، أى القضية عنادية بان يكون التنافي جمعاً بين بطلان احدهما وثبوت الآخر في الواقع وهو باطل اذ التنافي انما هو لاتفاق قول المعارض بهما « قوله » كيف ولو صح ، أى ما ذكرتم من ان المعارض اذا كان قائلاً بهما كان بين بطلان احدهما وثبوت الآخر منع الجمع « قوله » لصح الاستدلال من بطلان حكم قال به مجتهد على ابطال جميع أحكامه وهو ظاهر البطلان (و) القلب باقسامه الثلاثة هو (نوع معارضة) كما مر فانه يشترك فيه الاصل والجامع بين القياسين فيجى الخلاف في قبوله ويكون القبول هو المختار (و) لكنه (لبعد من الانتقال) لان قصد هدم دليل الدليل بادائه الى التناقض ظاهر فيه (ومنه المستدل من الترجيح) لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في القلب واحد (كان القبول (٨) اولى) من المعارضة المحضة

رده فلا علة يمنع اه جلال والله اعلم (١) من جهة الشافعية اه من شرح ابن جفاف (٢) حاصله أنه أعاد التقرير الاول بعبارة أخرى هي أن التلازمين المتساويين يستثنى نقيض أحدهما لينتج عين الآخر لأن بين نقيض أحدهما وعين الآخر منع الجمع كما علم في المنطق وبهذا يعلم أن الصواب في الجواب أن يقال ، قلنا مسلم لو تساوى وكان تلازمهما لعلاقة والا لم يصح منع الجمع بين نقيض أحدهما وعين الآخر وأما قوله مسلم لو كانت عنادية فوهم صريح اه جلال والله اعلم (٣) أى الشرطية القائلة بامتناع الاجتماع دون الارتفاع على نحو ، هذا اما شجر أو حجر فاستثناء عين أحدهما يستلزم رفع الآخر فيستلزم استثناء عين بطلان الرؤية رفع الصحة اه شرح ابن جفاف (٤) أى عين أحدهما لان البطلان هو عين أحد الجزئين اه السيد محسن الشامي (٥) أى من جهة الحنفية مسلم لو كانت عنادية لكنهما اتفاقية اذ ليس بين الحكيم تضاد حتى يلزم من استثناء عين أحدهما رفع الآخر اه شرح غايه لابن جفاف (٦) وقد يقال أن الزوم مبنى على اعتراف الحنفية أن الصحة تابعة وملازمة لخيار الرؤية ولولا ثبوته لم يصح بيع الغائب عندهم لقيامه مقامه الرؤية ولذلك اضيف اليهما وكيف يتأتى لهم القول بان الاجتماع اتفاق وهم مصرحون بان عدم الرؤية سبب ثبوت خيارها وانتفاء السبب مع بقاء سببه يخرج السبب عن حقيقته فيثبت التلازم بينهما وجوداً باعتراف الحنفية ولقيامه مقام الرؤية في تصحيح بيع الغائب كان لازماً للصحة مثلها على البطلان فيلزم من نفيه مع نفي الرؤية نفيها ولذلك لا قائل بعدم ثبوت خيار الرؤية مع صحة بيع غير المرئى ولا كذلك أقوال المجتهد لعدم التلازم بينهما ، نعم لو اعترف بتلازمهما لم ذلك اه من شرح ابن جفاف (٧) وهو أيضاً مبنى على صحة الملازمة القائلة لو كان مجتهداً لما بطل حكمه وهي ظاهرة المنع فانه لا تلازم ولا اتفاق بين الاجتهاد وعدم بطلان مطلق الحكم على أن حق العبارة أن يقال على ابطال اجتهاده لا ابطال جميع أحكامه فان الاتفاق انما كان بين البطلان والاجتهاد لا بين البطلان وجميع الأحكام اه جلال (٨) من

القياسان بين الاصل والفرع وعبارة المؤلف عليه السلام لا تخالو عن خلفا (قوله) لبعد أى هذا النوع (قوله) ظاهر فيه أى في هذا النوع (قوله) ومنعه

يشترط فيه الصوم وكون الوقوف قرية مقروناً بشيء آخر كالיום مثلاً فتأمل اه ح عن خط شيخه (قوله) فيستلزم عدم صحة خيار الرؤية ، اي فیرتفعان جميعاً اه (قوله) اذا كان قائلاً بهما ، أى بصحة بيع غير المرئى وصحة خيار الرؤية اه منه (قوله) في هذه

النوع السابع من الاعتراضات

ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لانسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير المتنازع وهو سؤال واحد وهو (القول بالموجب) (١) وقد يسمى عدم تمام التقريب وهو من السؤالات العامة لجميع الأدلة وحاصله (تسليم المدلول مع بقاء النزاع) ويرد لوجوه ثلاثة (٢) لانه اما ان يرد (لاستنتاج الدليل) (٣) ما يتوهم انه المتنازع او ملازمه (والامر بخلاف ذلك نحو ان يقول في القتل بالنقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق (٤) فيقول الحنفى ذلك مسلم ولكن عدم المناقاة ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لا يستلزمه (او) يرد لاستنتاج المستدل من دليله (ما يتوهم (٥) انه مأخذ الخصم) والخصم يمنعه فلا يلزم من ابطال مذهبيه كان يقال في مسألة القتل بالنقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيسلمه الحنفى ويقول من اين يلزم من

أي منع المعترض للمستدل «قوله» عدم تمام التقريب، التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب وبعبارة أخرى تطبيق الدليل على المدعى «قوله» تسليم المدلول، أي مدلول الدليل «قوله» لاستنتاج، هذا في المتنعة لتسليم المدلول وفي المرح تفصيل لوروده على وجوه ثلاثة والمعنى متقارب وقد اشار المؤلف عليه السلام الى الثلاثة الاقسام بذكر لفظ يرد في كل قسم وبعبارة شرح المختصر ويقع على وجوه ثلاثة الاول ان يستنتج المستدل الخ (قوله) وعدم منافاته لا يستلزمه، اذ لا يستلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب (قوله) في الوسيلة، أي الى القتل

بقية أنواع المعارضة لان المستدل قد اعترف بعملية الوصف ولا كذلك سائر المعارضات لكن عرفناك أن الحق كونه نقضاً إجمالياً لا معارضة لان التعارض تفاعل بين متغيرين ولا تعارض هنا اه جلال (١) بفتح الجيم أي بما اوجبه دليل المستدل واقتضاه والموجب بكمثرها هو الدليل وهو غير مختص بالقياس وقد وقع في قوله تعالى «ليخرجن الاذن منها الاذن لله والعزة لرسوله وللمؤمنين» أي اذا اخرج الاذن فاذن فاذن المخرجون بفتح الراء لان العزة لله ولعن اعزه الله واتم الاذلاء اه طبرى على الكافل، وفي السبكي أي صحيح ما تقولون من أن الاذن يخرج الاذن والنزاع باق فان العزة لله ورسوله ورسوله يخرجناكم اه منه (*) أي الاعتراف بما اوجبه الدليل وليس القول بالموجب هو الاعتراض إنما الاعتراض منع كون ما اوجبه الدليل هو مطلوب المستدل الذي هو محل النزاع اه جلال والله اعلم (٢) عبارة شرح ابن جفاف، ويرد على وجوه ثلاثة ثم قال، أحدها أن يستنتج المستدل من قياسه ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض ذلك مسلم ولكن مطلوبك غيره فالنزاع باق اه (٣) أي لاستنتاج المستدل من الدليل، وبعبارة الجلال على المختصر أي لجعل نتيجة الدليل ما يتوهم الخ اه (٤) من حرق النار هكذا في النقود والردود وفي المصباح، ما لفظه الحرق بفتحين اسم من احراق النار ويقال للنار قممها اه (*) وفي نسخة بالحرق بالحاء المعجمة والراء الساكنة اه عن خط بعض العلماء (٥) أي ما يتوهم المستدل أنه المأخذ للحكم وهي كون التفاوت مانعاً اذ يصح القول بان التفاوت لا يمنع القصاص ومع ذلك لا يلزم المدعى ولا يثبت اذ لا يلزم من ابطال مانع خاص انتفاء الموانع أي التفاوت «و حاصله أن المستدل توهم ان مأخذ الخصم التفاوت والمعترض ابطال ذلك اه من النقود والردود» تفسير لقول المعتضد وهذا غاية عدم

الشرطية، اعنى قول المؤلف لو صح لصح اه منه

عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضى والحكم انما يثبت بالجميع (والمختار) بعد قول السائل ليس هذا (١) مأخذي (تصديقه) لانه اعرف بذهبه (٢) او لعله يزعم ان لقلده مأخذاً آخر وقيل لا يصدق الا ببيان مأخذ (٣) آخر اذ ربما يمنعه عناداً (و) القول بالموجب (اكثره من هذا) القسم (خفاء المأخذ) (٤) بخلاف المذهب (٥) فان اشتباهه قليل لشهرته (٦) ولغلبة تقدم تحريره (او) يرد (لترك) المستدل وسكوته عن مقدمة (صغرى غير مشهورة) اما المشهورة فهي بمنزلة المذكورة كقولنا يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت لقربة فشرطه النية كالصلاة ولا يذكر الصغرى وهي الوضوء ثبت قربة وهذا يسمى قياس الضمير فيقول الحنفى مسلم ومن اين يلزم اشتراط النية في الوضوء فورد للسكوت عن الصغرى (٧) ولو ذكرت لم يرد الا منعها (٨) قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المتناظرين اذ لو بين ان المذهب مدعاه او ملزومه او ان المبطل مأخذ الخصم او لازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالعلل وهذا صحيح في الاولين دون الثالث (٩) لاختلاف مراديهما (١٠) فراد العلل ان المتروك كالمذكور لظهوره ومراد السائل ان المذكور وحده لا يفيد فلو بين العلل مراده استمر البحث بمنع الصغرى

(قوله) ووجود الشرائط الخ، عطف على من عدم مانع أي من أين يلزم وجود الشرائط ووجود المقتضى للحكم (قوله) لان ما ثبت لقربة في شرح المختصر ما ثبت قربة (قوله) انقطع السائل، اذ لم يبق بعده التسليم المطلوب (قوله) والا فالعلل، اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه

(قوله) عطف على من عدم مانع، الا الى عطف على ارتفاع « ولعل هذا من سهو القلم وحل التركيب بقوله أي من أين يلزم الخ يؤيد ما ذكرناه اه محمد بن زيد ح « وقد وجبت كذلك في بعض النسخ اه

مانع خاص اه والله اعلم (١) أي التفاوت في الوسيلة مثلاً اه (٢) أي بذهب امامه والظاهر من حاله الصديق على أن لو اوجبنا ابداء المأخذ فان مكنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه يلزم قلب المستدل معترضاً والمعارض مستدلاً وان لم تمكنه من ذلك فلا فائدة في ابداء المأخذ لا مكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويحاً لكلامه ثقة بانه لا يعترض اه رفوآ (٣) في نسخة مأخذ آخر بصيغة الجمع اه (٤) في نسخة المأخذ بصيغة الجمع اه (٥) عبارة العضد بخلاف الاول اه (٦) وتصدره في الكتب اه (٧) وهي الوضوء ثبت قربة فورد هذا الدليل بان لا تنكر الكبرى ولكن النزاع بعد باق لانها وحدها لا تنسج، هذا اذا لم يذكر المستدل صغرى القياس ولو ذكرت الخ اه رفوآ (٨) لا القول بالموجب اه جلال (*) وهو ان كون الوضوء قربة ممنوع اه رفوآ (٩) لان المستدل ان بين أن المعارض يلزمه من تسليم الدليل تسليم محل النزاع فقد انقطع المعارض والا فالمستدل منقطع ولكنه بعيد في القسم الثالث اذ لا يلزم منه انقطاع أحد الخصمين لاختلاف المرادين، وذلك لان المستدل يقدر الصغرى معلومة عند الخصم والمعارض يقدرها غير معلومة وقيل أن المستدل منقطع في الاقسام الثلاثة على كل حال اما في الاولين فلا نه وان بين أن ما ذكره أولاً لا يستلزم محل النزاع، الا انه يرد عليه ان دليله الاول لم يكن هو الدليل بتمامه وإنما كان بعضاً من الدليل لافتقاره الى بيان ثان، وقد فرض دليلاً تاماً هذا خلف، وأما في الثالث فلان الصغرى لما لم تكن مشهورة فالسكوت عنها لم في الدليل فلا يكون دليلاً هذا خلف، وفيه نظر لان المستدل متمكن من الجواب في كل منها اه رفوآ (١٠) فراد الشافعي بان الوضوء قربة انه قربة للغير وهو الصلاة ومراد الحنفى أنه ليس بقربة أنه ليس بقربة لذاته ولقائل أن يقول ينقطع المستدل لان المراد بالقربة ان كان قربة

(والجواب بأنه المتنازع أو ملازمه) في القسم الاول (١) يعني يبين المعلن ان السلازم من الدليل محل النزاع أو مستلزم له اذ سرجهه الى منع احدهما (أو) يبين بشهرة أو نقل أنه (المأخذ) في الثاني (أو بان المقدّر كالمذكور) فلا يضر حذفه (٢) والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث، (خاتمة) للفصل (الاعتراضات المتجانسة) وهي التي يجمعها صنف واحد (٣) كالاستفسار (٤) أو المنع أو المعارضة أو النقض (تعدد اتفاقاً) (٥) والمختار في الاعتراضات (المختلفة أنها كذلك) أي كالمتجانسة في جواز التعدد (وقيل بمنعها مطلقاً) وهذا مذهب اهل سمرقند (للخبط) (٦) والبعد من الضبط بخلاف المتجانسة لأن كل ما كان النشر فيه أقل فهو أبعد من الخبط (و) اذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد (قيل بمنع المرتبة طبعاً) كنسح حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشيء بعد ثبوته وهذا مذهب

لذاته فالصغرى ممنوعة وان كانت قرينة للغير فالكبرى ممنوعة اه من حل العقد (١) كما لو قال الشافعي لا يجوز قتل المسلم بالنهي قياساً على كذا فيقال حينئذ بالموجب لأن المعارض قائل بأنه لا يجوز قتله به والواجب لا يكون جائزاً فيقول المستدل في الجواب المعني بلا يجوز في قولي لا يجوز قتل المسلم بالنهي هو تحريمه ويلزم منه نهي الوجوب وهو المطلوب اه رفواً، لاستحالة الجمع بين تحريم قتله ووجوبه اه حل العقد، وفي عبارة الشال مناقشة لأن مفهوم ما لا يجوز مناف للواجب فكيف يقال بوجوبه مع دعوى الوجوب هذا خلف فلو قال قتل المسلم بالنهي ليس جائزاً لا يتجوز انقزل بالموجب لأن الجائز قد غلب على غير الواجب في الاصطلاح بخلاف ما لا يجوز فانه غالب فيما يحرم اهن من شرح الجلال على المختصر (٢) وان استلزم الفلطة فالمغلطة احد اقيسة المناظرة اه جلال (٣) أي اذا كانت متعددة وهي من جنس واحد كاتواع المعارضة واتواع المنع اه جلال (*) كل من هذه الخمسة والعشرين جنس يندرج عدة منها تحت نوع على ما هو مصطلح الاصول من اندراج الاجناس تحت الانواع وقد ينحصر النوع في جنس كالاستفسار والقول بالموجب وأما المعارضة فيجوز أن تكون جنساً واحداً افراده المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع والمعارضة في العلة ويحتمل أن يكون كل منها جنساً برأسه وهو الاظهر وكذا المنع وبه يشعر لفظ الشرح حيث جعل منع حكم الاصل ومنع العلية من الاجناس المتعددة المترتبة اه سعد (٤) قال عبد الرحمن جفاف كاستفسارات أو منسوعات أو معارضات أو نقوضات اذ كل من الخمسة والعشرين جنس مستقل ذو افراد نحو أن يقول ما تريد بكذا وما تريد بكذا اذ يترتب على كل استفسار مقتضاه أو يقول ما ذكرته ممنوع بكذا أو بكذا اذا تعدد سند المنع أو يقول معارض بوصف كذا أو بوصف كذا ومنقوض بكذا و بكذا أو يقول عندي ما ثبتت في الفرع خلاف حكمك فيه بجامع كذا للاحاقه بكذا أو بجامع كذا للاحاقه بكذا مما ثبتت بكل خلاف حكمه فان هذا جائز اتفاقاً اه (٥) وان لم تكن مرتبة اه جلال (٦) والا انتشار وأوجبوا الاقتضار على سؤال واحد خلافاً للباقي فاتهم جوزوا الجمع بينها، هذا اذا لم تكن الاسئلة مرتبة والمرتبة منع الاكثر عن ايرادها لما فيه من التسامح للمقدم فان المناظر اذا طالب بتأثير الوصف بعد ان منع وجوده فقد تنزل عن المنع واعترف بوجوده لانه لو بقي على منع الوجود لم يطالب بتأثيره اذ المعدوم لا تأثير له واذا كان الامر

(قوله) أو بان المقدّر، يعني عند العلم به لقياس القرينة عليه كالمذكور (قوله) وهي التي يجمعها صنف، قد تقدم ان المؤلف عليه السلام جعل المندرج صنفًا لا جنسًا وهاهنا جعل المندرج فيه هو الصنف (قوله) كالاستفسار، فانه جامع لافراده المتعددة ومثله النقض والقول بالموجب واما المنع والمعارضة فظاهر كلام المؤلف عليه السلام ان كلا منهما صنف فالمنع افراده منع حكم الاصل ومنع العلة والمعارضة افرادها المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع والمعارضة في العلة وقد اعتمد المؤلف عليه السلام في ذلك ما في شرح المختصر قال في الحواشي والظاهر ان يكون كل واحد من هذه الافراد جنساً أيضاً ويدل عليه جعل المؤلف عليه السلام منع حكم الاصل ومنع العلة من المختلفة حيث قال في سياق الكلام في المختلفة وقيل بمنع المرتبة طبعاً كنسح حكم الاصل ومنع العلية (قوله) بخلاف المتجانسة، أي المتعددة من جنس واحد كاستفسارات فان النشر فيه أقل فهو من الخبط ابعد اقوله المرتبة طبعاً، سيأتي بيانه تفصيلاً عن الأمدى

(قوله) فيكفي حينئذ جواب الأخير، أي يتعين الأخير للسؤال فيكفي حينئذ جواب الأخير ويأنو ذكر الأول فإن البحث عن تعليله وأنه بما ذا يتضمن الاعتراف بثبوت حكم الأصل فإنه ما لم يثبت لا تطالب علة ثبوته (قوله) لا يبطال تأثيرها بالاستقلال فالواجب أن يقول ليس بعلة وإن سلم فليس بمستقل (قوله) وبالجملة الترتيب بالطبع، يعني ترتيب الاعتراضات الطبيعي وقع كما وقع ترتيبها بوضع أهل الفن وقد جرى عليه المؤلف عليه السلام لأنه قدم ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة الخ وحينئذ فيعرف الترتيب بالطبع من الوضع لتوافقها وليس المراد من النسبية أن الطبع فرع الوضع كما توهم ذلك بعضهم فاعترض بأن الأولى العكس، وأعلم أن ترتيب سائر الاعتراضات من أولها أيضاً بالطبع فلذا قال المؤلف عليه السلام وبالجملة الخ اشعار بالتعميم أي وبالجملة من غير تفصيل لما لم يذكره عليه السلام وبيان ترتيبها بما ذكر في الحواشي عن الآمدى وهو أن الأول ما يجب الابتداء به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم في الأصل ثم منع وجود العلة فيه ثم الأسئلة المتعلقة بالعلة كالمطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مقصود إلى المقصود ثم النقض والكسر ثم

﴿ ٦٢٩ ﴾

المعارضة في الأصل ثم ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الأصل واختلاف الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع والقلب ثم القول بالدرج (قوله) ولم يذكر التلازم، كما ذكره ابن الحاجب وغيره والمراد بالتلازم هنا هو اللزوم اعم من أن يكون من الطرفين بأن يكون كل منهما لازماً وملزوماً أو من طرف بأن يكون احدهما ملزوماً والآخر لازماً من غير عكس كالعام والخاص مطلقاً وأما العام والخاص من وجه فلا تلازم بينهما ولا تناف كالأسود والمسافر (قوله) لأنه تمسك بمعقول، لأن الاستدلال بالتلازم بين الحكمين أما بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ونفيه على نفيه ان كان بينهما تلازم نساً، وأما ثبوت الملزوم منها على ثبوت اللازم ونفي اللازم على نفي الملزوم ان لم يتساوا لزوماً بل كان احدهما ملزوماً والآخر لازماً، أما بالتنافي بينهما ففي الانفصال الحقيقي ثبوت كل منهما مستلزم لنفي الآخر ونفيه ثبوته وفي منع الجمع ثبوت كل مستلزم نفي الآخر من غير عكس وفي منع الخلو نفي كل مستلزم ثبوت الآخر من غير عكس ومدار الاستدلال بما ذكرنا على الاقضية الاستثنائية وتجري الاقرائية في التلازم أيضاً فجميع ما ذكرنا تمسك بمعقول يكون الاستدلال به على قانون البرهان المنطقي (قوله) مفهوم من النص الخ، لو قال مأخوذ من النص لكان اظهر يعني ان ما ذكرنا من الملازمات ان كان مأخوذاً من النص او الاجماع او القياس فالمسك في الحقيقة بها والطريق البرهاني انما هو وصلة الى استخراج الاحكام من تلك الأدلة الشرعية مثلاً اذا قلنا وجد السبب فيوجد الحكم أو فقد الشرط أو وجد المانع فيعدم الحكم فان كان ثبوت السببية والممانعة والشرطية بأحد تلك الثلاثة الأدلة كان ثبوت تلك الاحكام بالشرع وان وقع التوصل اليها بقياس اقتراني كأن يقال هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت أو بقياس استثنائي كأن يقال لو وجد سبب هذا الحكم لوجد الحكم لكنه الخ واذا تحققت جميع الاحكام الثابتة بالنص أو الاجماع أو

الاكثر من الجليلين (لتسليم الاول) (١) بذكر الأخير لأنه اذا قيل لا نسلم حكم الأصل ولا نسلم أنه معلل بكذا فطلب تعليله يتضمن الاعتراف بثبوته فيكفي حينئذ جواب الأخير ويلغو ذكر الأول والمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الأخير، قلنا انما سلم (فرضاً) وتفسيراً لأن معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر (و) اذا جازت المرتبة فإنه (يجب الترتيب لقبح المنع بعد التسليم) فإنه اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمناً فلو قيل بعد ذلك ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعاً لما قد سلم وبعد وجوبه فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالأصل ثم بالعلة لأنها مستنبطة منه ثم بالفرع لابتنائها عليها (٢) وتقديم النقض على المعارضة في الأصل لأن النقض لا يبطال العلة والمعارضة لا يبطال تأثيرها بالاستقلال وبالجملة الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع ولما فرغ من الأدلة الأربعة وما يرد عليها، شرع في غيرها مما يتمسك به بعض وينفيه آخرون ولم يذكر التلازم لأنه تمسك بمعقول مفهوم من النص او

كذلك فيعين السؤال الآخر للجواب عنه ولا يستحق المعارض الجواب عن الأسئلة المتقدمة اه رفواً (١) فان من عارض دليل المستدل فقد اعترف بصحة مقدماته فلا يمكن من منعها بعد الاعتراف بصحتها اه جلال على المختصر (٢) عبارة العصد عليهما اه

بينهما تلازم نساً، وأما ثبوت الملزوم منها على ثبوت اللازم ونفي اللازم على نفي الملزوم ان لم يتساوا لزوماً بل كان احدهما ملزوماً والآخر لازماً، أما بالتنافي بينهما ففي الانفصال الحقيقي ثبوت كل منهما مستلزم لنفي الآخر ونفيه ثبوته وفي منع الجمع ثبوت كل مستلزم نفي الآخر من غير عكس وفي منع الخلو نفي كل مستلزم ثبوت الآخر من غير عكس ومدار الاستدلال بما ذكرنا على الاقضية الاستثنائية وتجري الاقرائية في التلازم أيضاً فجميع ما ذكرنا تمسك بمعقول يكون الاستدلال به على قانون البرهان المنطقي (قوله) مفهوم من النص الخ، لو قال مأخوذ من النص لكان اظهر يعني ان ما ذكرنا من الملازمات ان كان مأخوذاً من النص او الاجماع او القياس فالمسك في الحقيقة بها والطريق البرهاني انما هو وصلة الى استخراج الاحكام من تلك الأدلة الشرعية مثلاً اذا قلنا وجد السبب فيوجد الحكم أو فقد الشرط أو وجد المانع فيعدم الحكم فان كان ثبوت السببية والممانعة والشرطية بأحد تلك الثلاثة الأدلة كان ثبوت تلك الاحكام بالشرع وان وقع التوصل اليها بقياس اقتراني كأن يقال هذا حكم دل عليه النص وكل حكم دل عليه النص فهو ثابت أو بقياس استثنائي كأن يقال لو وجد سبب هذا الحكم لوجد الحكم لكنه الخ واذا تحققت جميع الاحكام الثابتة بالنص أو الاجماع أو

القياس من هذا القبيل لانه ينتظم فيها دليل هكذا هذا حكم دل عليه النص وكل ما دل عليه النص فهو ثابت فالتوصل بالبرهان المنطقي الى استخراج الاحكام من النصوص لا يخرجها عن كونها ثابتة بالنص أو الاجماع أو القياس والله اعلم ، واعلم ان المؤلف عليه السلام قيد التلازم بأنه تمسك بمقول مفهوم من النص الخ لان كلامه عليه السلام في الاحكام الشرعية فلا يرد ان التلازم كثير ما يكون في الامور المعقولة (قوله) اذ ﴿ ٦٣٠ ﴾ ثبوت هذه الملازمات الشرعية الخ ، لم يتقدم في كلام المؤلف بيان

الاجماع أو القياس فهو في الحقيقة تمسك بها اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية الاستفادة من الاحكام الوضعية بدون الثلاثة محال بالاجماع ولا منهم اعترفوا بان التلازم بين الحكمين لوعينته علته كان قياس علة فقد عاد قياس الدلالة ولا الخلاف في كون مذهب الصحابي حجة وفي المصالح المرسلة لتقدمهما (١) بل اقتصر على ذكر ثلاثة امور في ثلاثة فصول فقال

❦ (فصل الاستصحاب) ❦

ومعناه (بقاء التمسك بالدليل حتى يرد ما يغيره) بان يجعل الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال لعدم العلم بالغير وقد يكون استصحاباً لحكم عقلي (كاستصحاب البرائة الاصلية) حتى يرد ناقل (و) قد يكون شرعي كاستصحاب (الملك والنكاح والطلاق) حتى يرد مغير كالعلم بالبيع والطلاق والاسترجاع (وهو معمول به) عند الاكثر من اصحابنا والشافعية خلافاً للمعتزلة (٢) وجمهور الحنفية (٣) والقرشي من اصحابنا قال العاملون (لا ت تحقق الشيء) في حال (بلاظن معارض) طار عليه (يتسازم ظن البقاء) (٤) لذلك الشيء المتحقق (ضرورة) ولولا هذا الظن لما حسن من

(١) اما الخلاف في صحة مذهب الصحابي فتقدم في الاجماع عند قوله وقول الصحابي على غيره الخ من مسألة اجماع المدينة واما المصالح المرسلة فتقدم في القياس في بحث المناسب وهي المسعى هنالك بالمرسل اه (٢) قد نقل الامام يحيى عليه السلام في الحاوي عن الجماهير من المعتزلة القول بالاستصحاب فينظر في ما هنا ولعله سقط لفظ بعض من عبارة المؤلف عليه السلام اه (٣) في العضد واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال السعد يشير الى أن اطلاق الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصل ، وهذا ما يقولون أنه حجة في الرفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مؤثره اه (٤) فان قيل ، لا نسلم أن افعالهم إنما كانت لظن بقاء ما كان وانما كان ذلك منهم تجوزاً لاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوا كما يستحسنون الرمي الى الغرض لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان كانت الاصابة مرجوحة لارجحة ، قلنا احتمال الخطر ظاهر فيما ذكرناه فلم يكن ذلك مع ظن البقاء لما اقدموا عليه على ما هو المؤلف من احوالهم وانما يجوز الاقدام لوهم الاصابة فيما لا خطر في فعله كما ذكرتم لقصد التدرب حتى تحصل الاصابة غالباً

الملازمات الشرعية الوضعية حتى تصلح الاشارة اليها ولعله يقال الاشارة الى ما يفهم من قوله بالنص أو الاجماع أو القياس ، منسأل التلازم في الاحكام الشرعية من صح طلاقه صح ظهاره ، ومثل ما يكون حراماً لا يكون جائزاً وفي الاحكام العقلية كما كان جساماً كان مؤلفاً (قوله) من الاحكام الوضعية ، كالصحة والبطلان والشرطية والمأنية والسببية كقولهم وجدنا السبب فيوجد الحكم أو فقد الشرط فيعدم الحكم ونحو ذلك وقد يكون استفادة الملازمة من الاحكام التكميلية مثل مالا يكون حراماً لا يكون جائزاً أو نحو ذلك فينظر ما وجه الاقتصار على الاحكام الوضعية « قوله » محال ، أى في الشرع ولذا قال بالاجماع اذ ثابت بغيرها لا يكون شرعياً « قوله » ولا منهم ، أي الاصوليين اعترفوا بالخ قال في شرح المختصر التلازم بين حكمين من غير تعيين عليه للتلازم والا كان قياساً فني قولنا من صح طلاقه صح ظهاره العلة في صحة الطلاق هو كونه اهلاً للطلاق باستجماع شروط صحته فلا عينت الاهلية في هذا المثال كان قياس علة « قوله » فقد عاد ، أى التلازم الى

قياس دلالة بمعنى لعدم تعيين العلة في التلازم كما عرفت من اشتراط عدم تعيين العلة فيه بل انما دل التلازم عليها كما هو شأن قياس الدلالة وحينئذ فيكون التلازم من قياس الدلالة فلا يكون دليلاً مستقلاً وينظر في عود جميع امثلة التلازم المذكورة في شرح المختصر الى قياس دلالة واستيفاء الكلام في ذلك لا يحتمله المقام « قوله » ولا الخلاف ، عطف على التلازم واعادة حرف النفي لطول الفصل (قوله) ضرورة

فيكون الاستدلال بقوله ولولا هذا الخ تنبيه على الضرورة فلا تناب «قوله» متبع شرعاً لما مر ، من الدليل على وجوب العمل بالظن «قوله» لاستتوت الحالان اي في التحريم والجواز «قوله» فلا يثبت الحكم ابتداءً لهما واما في الحكم ببقائه ، فلا فيندفع بهذا التقرير ما يقال ان المثبت بالاستصحاب هو البقاء وهو ليس بحكم شرعي «قوله» قلنا مسلم لو حصل الظن بهما الخ ، قديتوم ان المؤلف عليه السلام لم يذكر الظن في الملازمة حتى يمنع الملازمة بقوله لو حصل الظن الخ وان الاول ذكر الظن بعد قوله باستصحاب البراءة الاصلية فيقال فيحصل الظن بينة النافي وهذا الوهم ساقط لان ﴿ ٦٣١ ﴾ المؤلف عليه السلام قد ذكر الظن

في قوله في الملازمة قالوا ثانياً لو ظن به البقاء الخ «قوله» وتأيد احدهما به ، أي بالاستصحاب «قوله» لعدم العلم ، بالموجود مع بنائه للنفي على استصحاب الاصل «قوله» ولان للعلم بالاثبات طرقاً قطعية ، يعني ان المثبت يدعي العلم بالوجود وللعلم بالاثبات طرق قطعية من الحس وغيره بخلاف النفي فان طريقه وهو عدم العلم بالثبوت ظني قال السعد وفيه منع ظاهر ، واعلم ان قوله لان للعلم الخ وجه ترجيح بينة المثبت وما قبله وما بعده اعني المعطوف عليه وهو قوله لانه لا يبعد غلطها الخ والمعطوف وهو قوله ولان انكار الحق الخ وجهان لبيان اتقاء الظن عن بينة النافي فلو فصل هذا وقال وترجح بينة المثبت بان للعلم الخ لكان اولى «قوله» ولان انكار الحق الخ ، يبين ما ذكره المؤلف عليه السلام ان النفس الى دفع غير الملائم اميل منه الى جلب الملائم ولذلك يدفع كل غير ملائم ولا يجلب كل ملائم بدليل التجربة والاستقراء ففني الواقع دفع لغير

العاقل مراسلة من فارقه والاشتغال بما يقتضي مدة كالحراثة والتجارة والقراض (١) وارسال الهدية والوديعة الى بعيد والظن متبع شرعاً لما مر (وايضاً لو لم يكن طريقاً لاستتوى الشك في الزوجية ابتداءً وبقاءً) والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا فارق بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره لاستتوت الحالان واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء حصول الزوجية وعلى حله فيمن شك في بقاءها وهكذا الكلام فيمن شك في ابتداء الوضوء وفيمن علمه وشك في الحدث ولذا حكم عليه الصلاة والسلام باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتاً او يجرد يداً (و) قال الآخرون (انحصار ادلة الشرع في النص) من الكتاب والسنة والاجماع والقياس) يقتضي ان لا يثبت حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها (٢) فلا يحتج به في الشرعيات ، واجيب بان ذلك مسلم (في ابتداء الحكم الشرعي) فلا يثبت الحكم ابتداءً لهما واما في الحكم ببقائه فمنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم فان النزاع في كون الاستصحاب احدهما (و) قالوا ثانياً لو ظن به البقاء لوقع (لزوم تقدم بينة النفي) على بينة الاثبات لتأييدها باستصحاب البراءة الاصلية ، قلنا مسلم (لو حصل الظن بهما) وتأيد احدهما به لكن الظن متنفذ في بينة النفي لانه لا يبعد غلطها في ظن الموجود معدوماً لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان للعلم بالاثبات طرقاً قطعية بخلاف النفي ولان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل فتعارض الغلبة اصائله فلا يحصل به الظن عند وجود المعارض (و) قالوا ثالثاً (٣) (نفي جواز القياس للظن)

من التقود والردود (١) أي المضاربة وهو توكيل في خالص نقد مضروب معين معلوم القدر بالتجارة ليكون الربح بينهما اه من التقود والردود (٢) فلا يكون الحكم ثابتاً به بل لعله ثابت بغيره اه رفوا (٣) وهو مما يخص بدفع استصحاب البراءة الاصلية ، انه لا ظن لبقاء على حكم

الملائم فيكون اكثر لميل النفس اليه فيكون انكار الحق وهو نفي الواقع اكثر واثبات الواقع في نفس الامر جلب للملائم فيكون ميل النفس اليه اقل فيكون دعوى الباطل وهو اثبات غير الواقع اقل فتكون بينة المثبت اولى لقلة دعوى الباطل فيها وكثرة انكار الحق في بينة النافي «قوله» فتعارض الغلبة ، أي غلبة انكار الحق أي اكثر ثبته كما في بينة النفي وقوله اصالة أي كون الاصل هو النفي فلا يحصل به أي بكون الاصل هو النفي ظن عند وجود المعارض في النفي وهو كثرة انكار الحق وهذا منع للملازمة أيضاً لاتقاء الظن بحصول المعارضة «قوله» نفي جواز ، اضافة نفي الى الجواز من اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول الظن واللام لتقوية والمضي ان جواز القياس ينفي الظن الحاصل بالاستصحاب

الحاصل من استصحاب حكم الاصل بطل العمل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل لكونه برفع حكم الاصل بدليل انه يثبت به احكام لولاه لكانت باقية على النفي فلا يحصل الظن ببقاء الحكم الاصيل الا عند انتفاء قياس رفعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تنهاى الاصول التي يمكن القياس عليها فن آين للعقل الاحاطة بنفسها قلنا هذا التقريب انما يتم (قبل البحث) والتفتيش عن الاصول (وهو خلاف الفرض) فان الفرض فيا بحث فيه العالم فلم يجد اماً لا يرفع حكم الاصل ولا حاجة الى القطع بانتفاء القياس الراجع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان مع البحث ومجرد الاحتمال لا ينفيه (١) بل يلزمه (واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف) كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الرضوء بان ذلك الشخص كان على الرضوء قبل خروجه اجماعاً فيبقى على ما كان عليه (فالحق فيه) فلا يكون حجة عند ائمتنا عليهم السلام والغزالي لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا اجماع (٢)

﴿ فصل ﴾ اختلاف (٣) (في تعبده عليه السلام) وتكليفه (قبل البعثة بشرع) على ثلاثة أقوال اولها (الثبوت) وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما (و) ثانيها (النفي) وهو اختيار ابى الحسين البصري وبعض التكامين (و) ثالثها (الوقف) وهو قول الجويني والغزالي والامدي (و) اختلاف أيضاً (على) القول (الاول) هل كان متعبداً (٤) بدين معين ام لا (قيل معين) ثم اختلف

البراءة مع جواز الاقيسة والا لوجب استصحاب عدم الحكم في الفرع ، قلنا من لا ينقل البراءة بالقياس بتخرج الناطق يمنع عدم بقاء حكم الاصل ومن يقلبها به يقول الغرض استصحابه بعد بحث العالم عن المعارض فلم يجد اماً فاذا وجد القياس المعارض له امتنع الاستصحاب اه مختصر وشرحه للجلال والله اعلم (١) أي مجرد احتمال قياس رافع لاينافي ظن انتفاءه بل يلزمه وانما الثاني له احتمال مساو أو راجح اه سعد والله اعلم (٢) قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلي بعد ذكر تحرير محل النزاع في الاستصحاب والخلاف فيه مانصه ، فعرف مما ذكر ان الاستصحاب الذي قلنا به دون الحنفية وينصرف الاسم اليه ثبوت امر في الزمن الثاني لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغير من الاول الى الثاني فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين ديناراً ناقصة تروج رواج السكاملة ، وأما ثبوته أي الامر في الاول لثبوته في الثاني فمقلوب أي فاستصحاب مقلوب كان يقال في المكيال الموجود الآن كان على عهد صلي الله عليه وعلى آله وسلم باستصحاب الحال في الماضي اه المراد نقله (٣) ومحل الخلاف فروع اختلفت فيها الشرائع أما الاصول المتفق عليها في جميع الشرائع كالتوحيد ومعرفة الله تعالى وصفاته فلا خلاف فيها بين الانبياء فان اعتقادهم واحد اه زكريا (٤) بفتح الباء كما ضبطه المصنف أي مكلف اه محلي ، وقال الشيخ زكريا في حواشيه من تعبد اه أي اتخذ عبداً ونقل الزركشي في البحر عن شرح التنقيح للعراقي ان المختار كسر الباء لان فتحها يقتضي

« قوله » في الشرح يبطل العمل ، هو خبر نفي الجواز واما في المتن فغيره قوله قبل البحث الحاصل من لاستصحاب « قوله » ومجرد لاحتمال ، أي احتمال قياس واقع لاينفيه أي الظن بل يلزمه اذ لو انتفى لكان قطعاً لاظناً ائمانافي الظن الاحتمال المساوي والراجح « قوله » فصل في تعبد صلي الله عليه وآله وسلم ، أي تكليفه بالعبادة من تعبده اتخذ عبداً والمراد بالتعبد في قوله فيما يأتي والتحنن التعبد الاثنان بالطاعة والعبادة فالاول من العبودية والثاني من العباداة

(قوله) تضافر، التضافر الاجتماع والتعاون قال السعدي كتب بالضاد فالجموع ٦٣٣ متضافرة على القدر المشترك وإن كان كل

واحد آحاداً قال في شرح المختصر وتلك أعمال شرعية تعبدية بالضرورة ممن يمارسها قصد الطاعة وهو موافقة أمر الشارع ولا يتصور من غير تعبد فإن العقل بتجرده لا يحسنه وبهذا التقرير يندفع اعتراض الأمدي من أنا لا نسلم ثبوت شيء من ذلك بنقل يوثق وتقدير ثبوته فلا يدل على أنه كان متعبداً شرعاً لاحتمال أن يكون بطريق التبرك لفعل مثل ما نقل جملته عن الانبياء المتقدمين واندرس تفصيله وكذا يندفع ما ذكره في المنهاج والقسطاس من أنه قد يحسن الطواف والسعي إذا كان هناك غرض وقد كان الغرض دفع الدم من قومه والعقل قاض بذلك فلهذا فعل ذلك لهذا الغرض «قوله» بتحننه الخ، قال في المنهاج وكذا كان يسمى ويحرم وكل ذلك إنما يحسنه الشرع لا العقل «قوله» والتحنن التعبد، في شرح المختصر التحنن الاعتزال للعبادة «قوله» مع الحس، هم قريش كان لهم في الوقوف والأضحية أمور يتصور بها من بين الناس كما ذلك معروف «قوله» والحج كانت العرب تطوف فيه، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحج مع الناس فثبت طوافه كما كانوا يفعلون «قوله» وحل الركوب إنما طريقة الشرع، فيندفع بهذا ما ذكره أصحابنا من أن العقل يستحسن تحميلها المشقة (قوله) الاعتزال للعبادة، ما ذكره الشارح هو الموافق لما في النهاية

أهل التعبد قليل هو شرع نوح وقليل شرع إبراهيم وقليل شرع موسى وقليل عيسى (وقيل) هو (ما ثبت له) من الشرائع الدالة بطريق مفيدة للعلم (وهو المختار) احتج (الأول) بأنه تضافر الأحاديث بتحننه وحجه وطوافه وركوبه (١) أما تحننه فقد جاء في الحديث الصحيح أنه كان يخلو بغار حراً فيتحنن (٢) فيه الليالي ذوات العدد والتحنن التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار حراً وأما حجه وطوافه فقد ثبت أنه ﷺ كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحس (٣) والحج كانت العرب تطوف فيه، وفي السيرة كان أول ما يبدأ به إذا انصرف من جواره يعني في غار حراء الكعبة قبل أن يدخل بيته فيطوف بها سبعة أو ما شاء الله من ذلك، وأما ركوبه ففي حديث جبير بن مطعم قال لقد رأيت النبي ﷺ قبل أن ينزل عليه الوحي وأنه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم منها قال جبير بن مطعم حين رآه واقفاً بعرفة مع الناس هذا رجل أحسن وما باله لا يقف مع الحس حيث يقفون (٤) وحل الركوب إنما طريقه الشرع (٥)، قالوا تعبد به ﷺ بشرع يستلزم مخالطته لأهل ذلك الشرع للأخذ عنهم ومن تتبع كتب السير علم اتفاقاً فينتي الملزوم، (و) اجيب بأن استلزام التعبد بالمخالطة ممنوع في التواتر

أن الله تعالى تعبد به بشريعة سابقة وذلك بإباحاتهم الخلاف اه وقال في النهاية المختار كما قال الجويني أنه كان صلى الله عليه وعلى آله وسلم متعبداً بفتح الباء وكسرهما أى مكلفاً أو مكلفاً نفسه بالعبادة قبل البعثة بشرع لما في الأخبار أنه كان يتعبد كان يصلي كان يطوف وتلك الأعمال شرعية يعلم من مارسها قصد موافقة أمر الشرع ولا يتصور من غير تعبد فإن العقل بتجرده لا يحسنه، والمختار الوقف عن تعيينه والمختار بعد البعثة المنع من تعبد به بشرع من قبله لأن له شرعاً يخصه اه (١) الظاهر أنه كان يحج ويطوف ويتحنن تبركاً بما تواتر إليه من شرع من قبله جملة ولا دلالة في ذلك على أنه نزل عليه وحي به أو الهام من قسم الوحي فالثبات تعبد به بشرع من قبلنا موقوف على الوحي عند من ينفي حكم العقل ويجوز أن كل من بلغه شيء من شرع الانبياء قبله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجب عليه العمل به لتواتر نبوتهم ومعجزاتهم اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (٢) أى يتحنن الخنث وهو الاشم بعبادة الأصنام وغيرها مما كانت العرب تفعله وذلك أنه كان يعتزل إلى غار حراء جلال (٣) في القاموس والحس الأمكنة الصلبة جمع أحسن وبه لقب قريش وكنانة وجديلة ومن تابعهم في الجاهلية لتحميمهم في دينهم أو لانتجائهم بالجساء وهي الكعبة لأن حجرها أبيض إلى السواد اه، وقيل الحسة الحرمه فسموا حماً لتزواهم بالحرم اه من بعض كتب الحديث (٤) قال في الكشف وذلك لما كان عليه الحس من الترفع على الناس والتعالي عليهم وتعظيمهم عن أن يساووه في الموقف وقولهم نحن أهل الله وقطان «حرمه فلا تخرج منه فيقفون بجميع والناس بعرفات اه» في القاموس وقطن فلاناً خدمه فهو قاطن جمعه قطان اه وجمع باللام الرذالة اهمه (٥) تبع العبد الذي ينفي حكم العقل قال في القسطاس ولأن العلوم إلى آخر ما

لحصول التواتر من دونها (و) هي (غير مفيدة في غيره) كالأحاد (١) لانا لا ندعي تعبدنا الا علم شرعيته والاحاد لا تفيد علماً (والخلاف) في تعبدنا ﷺ وتعبد امته بشرع من قبله من الانبياء عليهم السلام (بعد البعثة) واقم (كذلك) أي كما وقع الخلاف في تعبدنا بشرع من قبله قبلها فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه ان كان متعبداً بما صح له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي (٢) او التواتر لامن جهة كتبهم ونقل اربابها لانهم حرفوا واظهروا العداوة فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار لانه عن كتبهم والتحريف فيها من زمن داود عليه السلام لقوله تعالى «لعن الذين كفروا من بني اسرائيل» الآية وذهبت المعتزلة والاشاعرة والا مدي وبعض أئمتنا الى المنع من ذلك (المثبت لما

اذا قبلت بنفع يجبرها ويزيد قال في القسطاس ولان المعلوم من حال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك لالتفيم بل مجرد الرفاهية من السير وغير ذلك فيما يعود نفعه اليه وقد كانت له قبل البعثة تجارات واسفار يركب فيها الحيوانات لاغراضه الخاصة وهذا امر ظاهر لا يدفع «قوله» لقوله لعن الذين كفروا من بني اسرائيل الخ» لقوله بما عصوا ظاهره العموم فيدخل التحريف في ذلك الزمان

في سيلان اه عن خط العلامة عبد القادر (١) لانها انما افادت في هذه الامة لاجماع الصحابة على العمل بها ولم يكن للاجماع صحة قبل ذلك اه جلاله مع تصرف يسير (٢) قال في الثمرات في سورة البقرة في قوله تعالى «ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون» والتمرة من ذلك أن توبة المرتد مقبولة وذلك لانهم ارتدوا بعبادتهم للعجل لما قال لهم السامري هذا الهكم والله موسى وقد ذهب الى هذا اكثر العلماء ثم قال لكن الاستدلال بهذه الآية على هذا الحكم مبنى على أن شرائع من تقدمنا تلزمنا ما لم تنسخ، وهذا ظاهر المذهب نص عليه المؤيد بالله واختاره المنصور بالله وابن الحاجب واليه ذهب بعض الحنفية والشافعية وذهب بعضهم الى انا غير متعبدين بشرع من تقدم، واختاره الشيخ أبو الحسن والغزالي وهكذا اختلفوا هل كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم متعبداً بشرائع من قبله من الانبياء، واهل القول الثاني يقول الاول يذهبون الى أنه كان متعبداً بشرائع من تقدم من الانبياء، واهل القول الثاني يذهبون الى أنه عليه السلام لم يكن متعبداً بشرعية احد قبله من الانبياء، حجة الاولين قوله تعالى عقيب ذكر الانبياء «اولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده» الاقصد انما يكون في الشرعيات فاما في العقليات فالواجب الرجوع الى دليل العقل، قالوا يعني الآخرين، امره بهدي مضاف الى جماعتهم وذلك العدل والتوحيد، دليل آخر قوله تعالى «وان احكم بينهم بما أنزل الله» وقوله تعالى «انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار» وقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» بعنقوله تعالى «وكتبنا عليهم فيها» وقوله تعالى «واتبع سبيل من أناب الي» وقوله تعالى «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذين أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى» وقوله تعالى «ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفاً» قالوا أراد في اصول الدين لان الملة والدين يطلقان على ذلك، وروى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما حكم بالقصاص في سن كسرت قال كتاب الله يقضي بذلك وأراد قوله تعالى «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس» الى قوله والسن بالسن «وهذا إشارة الى التوراة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلاته أو نسيها فلمصلها اذا ذكرها وقرأ واقم الصلاة لذكرى وهذا امر لموسى وروى أنه صلى الله عليه وآله وسلم رجع الى التوراة في رجم اليهودي قالوا أراد عليه السلام بقوله كتاب الله يقضي بذلك فن اعتدى عليكم الآية والحديث الآخر أراد

حيث قال يقال فلان يتحدث اي يفعل فعلا يخرج به عن الاثم كما تقول يتأثم ويتحرج اذا فعل ما يخرج به عن الاثم والحرج اح

تقدم) من الاحتجاج (١) على كونه عليه الصلاة والسلام متعبداً قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان (٣) لما مر في الاستصحاب (و الاستدلال بقوله تعالى النفس بالنفس) (٢) على وجوب القصاص في ديننا وهذا الاستدلال متفق عليه والاية واردة في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في بني اسرائيل على وجوبه في دينه (٤) (ونحوها) كما جاء في صحيح مسلم ان رسول الله ﷺ قال اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول « أقم الصلاة (٥) لذكري » وهي مقولة لموسى عليه السلام وسياق كلامه عليه الصلاة والسلام يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم على جواز القسمة بالمهاياة بقوله تعالى « لها شرب » الاية وقوله تعالى « ونبتهم ان الماء قسمة بينهم » اخيار عن صالح عليه السلام (و) احتج المانع اولا بتصويب النبي ﷺ لماذ في حديثه السابق (٦) مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبداً لم يصوبه مع الترك، وأجيب بان (تصويب معاذ في تركه) لشرع من قبلنا اما (لشمول الكتاب له (٧) او لقلته) أي لقلة ما هو مدرك للاحكام منه جمعاً بين الأدلة (و) ثانياً بأنه يلزم من التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع بنفيه واجيب بان (الاختصار على الثواتر) لكون الآحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة الاوساط

« قوله » في الاستصحاب ، احتجاج المعتزلة بالاستصحاب ينافي ماص من عدم كونه دليلاً عندهم « قوله » لشمول الكتاب له ، بناء على ان المراد بكتاب الله في لفظ معاذ جنس الكتب السماوية وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن ذكره في الحواشي « قوله » منه ، أي من شرع من قبلنا « قوله » وجوب تعلم احكامه ، أي يجب علينا تعلم احكام شرع من قبلنا لكونه فرض كفايه كعرفة سائر الاحكام

(قوله) واحتجاج المعتزلة الخ ، المعتزلة لما نعمون فتأمل للشرح اه ح عن خط شيخه وفي حاشية كلام النرح مستقيم فانه جعل هذا

أنهم امروا كما أمر موسى وراجع التوراة في الرجم لتكذيبهم لانهم أنكروا الرجم ، واحتج الباقر بقوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » وبحديث معاذ فانه لم يذكر الشرائع المقدمة وصوبه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبانه لم يكن يراجع التوراة ولا امر بتعلمها وبانه شرعه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مضاف اليه اه (١) المشهور في وجه الاستدلال ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم تمسك بما في التوراة وعُدل المصنف الى الاجماع لكونه قطعياً ومع ذلك فانما يقوم حجة على من ينكر كونه عليه الصلاة والسلام بعد البعثة متعبداً بشرع من قبله مطلقاً سواء ثبت ذلك للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بطريق الوحي وذكره الله تعالى في القرآن ام لا اه سعد والله اعلم (٢) حتى يوجد النافي اذ لا نزاع في مثل هذا الاستصحاب فهذا يقوم حجة على القائلين بكونه متعبداً قبل البعثة وعلى الواقفين وعلى النافين جميعاً اه سعد (٣) وأجيب بان الدليل انما هو كتب عليكم القصاص في القتلى الاية اه جلال (٤) فكان اجماعاً لكن يتمال غايته الاجماع السكوتي ولا يخفى عدم حجتيه مع قوله تعالى « كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر » الاية ومع احاديث في ذلك منها من قتل قتيلاً فهو بخير النظرين اما أن يعفو وإما أن يقتل اخرجه الترمذي واخرجه مسلم بافظ واما أن يقاد عن أبي هريرة اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٥) واجيب بالنكارة في الحديث فان الاية قالت لذكرى والحديث أراد ذكر الصلاة فهي نكارة في المتن وفي الاسناد ضعف ايضاً اه جلال (٦) في مسألة التعبد بالقياس (٧) قد يقال لشمول فان المتبادر عند الذكر انما هو القرآن فانه الظاهر والغالب اطلاقه حينئذ عليه اه والله اعلم (*) على أن المراد بكتاب الله تعالى جنس

« قوله » للقطع بأنها لم تنسخ جميع الأحكام ، كالتقصص وحده الزنا ونحو ذلك وقد استدلل في شرح المختصر على هذا بقوله والأوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لثبوتها في تلك الشرائع وعبدل المؤلف الى الاستدلال بهذه الآيات الشاملة لغير الاعتقادات ليندفع ما أورده السعد على ما ذكره في شرح المختصر وهو ان الكلام في التعبد بشرع من قبلنا انما هو في الفروع لافي الاعتقادات قال في المنهاج لان اعتقاد الانبياء عليهم السلام كلهم واحد لا يختلف بخلاف العمليات فالتصالح فيها مختلفة باختلاف الأزمنة والاشخاص لكن مقتضى ما ذكره المؤلف عليه السلام في هذه الآيات وجوب التعبد بجميع الاحكام فكيف يصح الاستدلال بها على ان شريعته صلى الله عليه وآله وسلم لم ينسخ الا البعض اذ مقتضاه انه لا يجب التعبد الا بالبعض « قوله » بعد وصف المتقين بالكل ، أى بالايمان والشرائع لقوله تعالى هداً للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة والحج ولعل المراد ان المتقين وصفوا بجنس الشرائع لا بأكملها اذ لم يوصفوا الا ببعضها « قوله » لا يقال الحج ، حاصل هذا الاعتراض ان الآيات المذكورة لا يتم بها الجواب لان المراد بها العقائد لا العمليات التي هي ﴿ ٦٣٦ ﴾ محل النزاع لانها عمومات مخصوص عنها أى مخرج عنها

(ينبغي وجوب تعلمها) لان التواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث (١) (و) ثالثاً بالاجماع على ان شريعته ناسخة لكل الشرائع وهو ينافي تعبد بها ، وأجيب بان (نسخ شريعته) انما هو (لما خالفها) من الاحكام للقطع بأنها لم تنسخ جميع الاحكام الا ترى الى قوله تعالى « فيها دأب اقتده » والهدى اسم الايمان والشرائع جميعاً لقوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » بعد وصف المتقين بالكل وقوله « اتبع ملة ابراهيم حنيفاً وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » والملة والدين اسم الكل لا يقال هذه العمومات مخصوص عنها (٢) لثبوت نسخ البعض قطعاً فتخص بالعمومات جميعاً (٣) بين الأدلة لانا نقول النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته فالمنسوخ خارج عن الاصل بالدليل

احكام منسوخة لثبوت نسخ البعض قطعاً كالتوجه الى بيت المقدس وصوم عاشوراء ونحو ذلك مما يكثر فتخص هذه العمومات بالعقائد جمعاً بين الأدلة الدالة على نسخ تلك الاحكام المخرجة وهذه العمومات هذا مقتضى ظاهر العبارة لكن لا يخفى ان هذا الاعتراض غير متوجه من اصله فان هذه العمومات اذا كانت مخصوصاً عنها فالجمع حاصل بدون تخصيصها بالعقائد اذ يكفي في الجمع بقاء البعض الذي لم ينسخ من العمليات داخل في هذه العمومات فان بعض الفروع لم ينسخ قطعاً كالتقصص وحده الزنا ونحو ذلك ، ولو قرر المؤلف عليه السلام الاعتراض بغير ما ذكر وهو ان

الكتب السماوية وان كان الظاهر المتبادر الى الفهم هو القرآن اه سعد (١) لكن لا يخفى ضعف هذا الجواب فان التواتر انما يحصل بالبحث وانما الذي لا يحتاج الى البحث هو البديهي اهل الجلال (٢) أى مخرج عنها احكام منسوخة كالتوجه الى سيلان اه (٣) يقال الجمع حاصل من غير اختصاصها بالعقائد فتأمل ولو اجاب بذلك المؤلف لكان اولى اه والله اعلم

هذه العمومات مختصة بالعقائد جمعاً بين أدلة المانعين للتعبد بشرع من قبلنا مطلقاً وبين هذه العمومات لكن الاعتراض متوجهاً ، وما احسن ما ذكره الامام المهدي عليه السلام في المنهاج فانه استدلل بهذه الآيات بان التعبد بكل ما لم ينسخ واجاب بان الأدلة لما قامت على المنع من التعبد بشرع من قبله صلى الله عليه وآله وسلم وجب حمل هذه الآيات على ماوافق تلك الأدلة فيكون المراد امره صلى الله عليه وآله وسلم بعبادة اعتقاداته صلى الله عليه وآله وسلم لا اعتقاد الانبياء عليهم السلام في التوحيد والعدل وفيما اخبروا به من البحث والنشور الى آخر كلامه « قوله » مخصوص عنها لثبوت نسخ البعض قطعاً ، كالتوجه الى بيت المقدس وصوم عاشوراء ونحو ذلك مما يكثر تعددها ولعل المؤلف عليه السلام اطلق التخصيص هنا على النسخ مجازاً في قوله مخصوص عنها الحج وذلك لمشابهة النسخ هنا للتخصيص صورة « قوله » النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته ، لان النسخ تخصيص في الزمان فلا رفع فيه لحكم اصلاً وحينئذ فلا يحتاج الى الجمع بين الأدلة بتخصيص هذه العمومات بالعقائد اذ المنسوخ خارج عن الاصل أي عن

دليل لا لقال بالتعبد بشرع من قبله وهو غير المعترلة اه محمد بن زيد ح (قوله) ولو قرر المؤلف الاعتراض الى قوله متوجهاً ، هذا هو الذي

أي يكفي فيه تبديل حكم ما فيبقى الباقي على الظاهر وهو الموافقة في سائر الاحكام
فصل الاستحسان ﴿ ١ ﴾ مختلف في تحقيق معناه وكونه دليلاً معمولاً
به فقال به بعض اصحابنا والحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من
استحسن فقد شرع (٢) أي اثبت حكماً من تلقاء نفسه لا من قبل الشارع وقد
(قيل) في معناه (هو العدول) بحكم المسئلة عن حكم نظائرها (الى خلاف النظر
لوجه اقوى) ذكر هذا المعنى ابوطالب في المجزي ورواه عن شيخه ابي عبد الله
البصري وهو قول المنصور بالله والكرخي (وقيل) هو العدول (من قياس الى
قياس اقوى) ورواه في الفصول عن المؤيد بالله وبعض الحنفية فهو اخص مطلقاً
مما قبله (وقيل) هو (تخصيص قياس باقوى) منه قياس او غيره فهو اخص مطلقاً من
الاول ومن وجه من الثاني (وقيل) هو (ترك) حكم (طريق الى) حكم طريق (اقوى)
وهذا الوجه قريب من الاول (ولا نزاع في الجميع) من الوجوه التي سرت فلا يصلح
شيء منها محلاً للنزاع (وقيل) هو (العدول عن حكم الدليل لمصلحة) للناس كدخول
الحمام من غير تعيين الاجرة وزمان المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل
الدال على حكم تعيين المنفعة والاجرة في الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن في
المبيعات (ورد) هذا الوجه (بانه ان جرى في زمنه) (او زمنهم) أب زمن
الصحابه رضي الله عنهم (من غير انكار) منهم (فقبول) لثبوته بالسنة في الاول (٣)
وبالاجماع في الثاني (٥) (والا) يثبت كذلك (فردود) قطعاً لان الشرعيات لا تترك
لمصالح الناس واغراضهم (وقيل) هو (دليل ينقدح) (في نفس المجتهد تعسر عبارته
عنه ورد بانه ان تحقق) ثبوت الدليل المنتقطع في نفسه (فحق) واجب اتباعه والعمل
به ولا اعتبار بالتعبير (٤) الا في حق الغير (والا) يتحقق ثبوته بل كان معنى
انقداحه في نفسه الشك فيه (فباطل) مردود بالاتفاق اذ لا تثبت الاحكام بمجرد

لوجود الثاني بدون هذا في العدول
على غير جهة التخصيص ووجود هذا
بدون الثاني في العدول على جهة
التخصيص لغير قياس اقوى
« قوله » وهذا الوجه قريب من

تعطيه عبارة المؤلف فتأمل في كلام
الحلي اه ح عن خط شيخه
« قوله » كما ان في ادلتهم ما يشمر

(١) قال ابن القيم عن مالك تسعة اعشار العلم الاستحسان وقال اصبح الاستحسان في العلم ابلغ
من القياس وقال ابن خوزيندا معنى الاستحسان عند المالكية القول باقوى الدليلين اه ذكر يا والله
اعلم (٢) بتشديد الراء اه من شرح جمع الجوامع للحلي ، قلت لامعنى لجزمه بتشديد الراء في
قوله فقد شرع ، يريد التركيز في شرح الجمع لانه ذكر مثل كلام الحلي ، والذي اخفظه
بالتخفيف ويقال في نصب الشريعة شرع بالتخفيف قال الله تعالى « شرع لكم » الآية
اه من شرح ابن زرعة على الجمع وقال ابن ابي شريف شارح الجمع هو بالتخفيف وأشار الى
انه الصواب وضعف التشديد في الراء اه (٣) وهي تقريره صلى الله عليه وعلى آله وسلم اه
(٤) وكلاهما تخصيص لمعوم النع من المعاوضة بالمجهول اه جلال (*) واذا كان مستنده غير
ذلك من نص أو اجتهاد صحيح فالاستناد اليه صحيح اه جلال (٥) في حاشية اي يظهر اه (٦) اتفاقاً

الاول ، بل هو اعم مطلقاً لخلوه عن التقيد بكون العدول اليه خلاف النظم « قوله » مثل قول ابى الحسين ، واسترجعه الامام المهدي عليه السلام « قوله » غير شامل ، يعنى كشمول الالفاظ « قوله » لوجه ، متعلق بترك وقوله خفي ، لم يذكر هذا القيد في المنهاج والفصول « قوله » اقرب ، احتراز عن العدول عن النص الى القياس أو الى نص اضعف وذلك لان الاستحسان هو العلم بحسن الشيء والعدول الى الاقوى مستحسن أي معلوم حسنه بخلاف العدول الى الاضعف « قوله » ويقول في حكم الطاري عن القياس المتروك به الاستحسان ، فان ذلك ليس للاستحسان بل هو عمل بغير الطاري لان الاستحسان كالطاري على القياس حيث لا يعمل الا به بعد بطلان القياس ذكره في المنهاج ومثاله ما قالت الحنفية في سبق الحدث أي غلبته في الصلاة القياس انه كمن تعمد الحدث الا انا استحسانا في سبق الحدث انه لا يفسدها للخبر من سبقه الحدث فليخرج منها ويتوضأ ويبنى على ما قد فعل ثم انهم تركوا الاستحسان فيمن احتمل في صلاته فقالوا انه لا يبنى وان كان وجه الاستحسان في سبق الحدث يقتضي ذلك عدولاً منهم الى اصل القياس « قوله » وقيد الطاري بالحكم ، أي زاد لفظ الحكم حيث قال في حكم الطاري « قوله » لان المتأخر ظهور الوجه الخ ، بعد ان كان خفياً لاثبوتة فليس هو المتأخر لانه ثابت في نفس الامر وظهر الاجتهاد فليس طارياً من كل وجه « قوله » كما يظهر بالضرورة ، أي بالحكم الذي يظهر العلم به ضرورة بعد ان كان خافياً ﴿ ٦٣٨ ﴾ فانه ثابت في نفس الامر اذ لو لم يكن ثابتاً لم يكن معلوماً ضرورة

الاحتمال والشك (وقيل) في معناه (غير ذلك) مثل قول ابى الحسين هو ترك وجه اجتهادي (١) غير شامل لوجه خفي اقوى هو في حكم الطاري على الاول واحتراز بقوله غير شامل من ترك العموم الى الخصوص وبقوله في حكم الطاري عن القياس المتروك به الاستحسان (٢) وقيد الطاري بالحكم لان المتأخر ظهور الوجه الاستحساني لاثبوتة كما يظهر بالضرورة او النص والذي استقر عليه رأي المتأخرين من الحنفية ان الاستحسان دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان اثره كالسلم والاجارة وبقاء الصوم مع المنافي في حق الناسي أو اجماعاً كالاتصناع ودخول الحمام وتخصيص اثر السلم واجماع الاستصناع عموم حديث لا تبع ما ليس عندك لا ينافي تمثيل الاستحسان بهما نظراً الى معناه ومناط حكمه العام او ضرورة كطهارة الحيض والآبار اوقياساً خفياً وامثله كثيرة (وهذه) الاقوال (تفني تحقّق اه مختصر (١) يعنى لاقطعي وقوله غير شامل يعنى كشمول الالفاظ اه (٢) في بعض

وكذا ما ظهر بالنص فانه ثابت في نفس الامر والالم يكن معلوماً (قوله) في مقابلة القياس الظاهر ، أي الجلي الذي تسبق اليه الافهام كذا ذكره السعد قال السعد وهو حجة لان ثبوتة بالدلائل التي هي حجة اجماعاً لانه اما بالآثر كالسلم الخ (قوله) سواء كان ، أي الدليل الذي هو الاستحسان اثر الخ (قوله) كالسلم والاجارة ، لانها بيع معدوم اما عين أو منفعة فالقياس عدم صحة بيعهما (قوله) وبقاء الصوم مع ، حصول المنافي للصوم في حق الناسي والقياس ان

يفطر كالحيض واستحسنوا عدم الافطار للخبر وهو انما اطعمه الله وسقاه (قوله) أو اجماعاً ، عطف على اثره (قوله) كالاتصناع ، أي طلب الشخص ان يصنع له شيء من المصنوعات مع ان الاعيان من الصانع وهي معدومة كالجلد من الاسكف وذلك لبيع معدوم واجارة فالقياس ان لا يصح (قوله) وتخصيص اثر السلم ، مبتدئ خبره قوله لا ينافي تمثيل الاستحسان واثر السلم واجماع الاستصناع فاعل تخصيص وقوله عموم ما ليس عندك مفعول التخصيص وهذا الكلام اشارة الى اراد تقريره ان الدليل الدال على جواز السلم والاجماع الدال على الاستصناع لم يقابلا ما دل على عدم جواز بيع المعدوم وهو لا تبع ما ليس عندك بل خصصاه والتخصيص ليس من محل النزاع كما ذكره البيضاوي فكيف صح التمثيل بهما فاجاب بان التمثيل بالنظر الى معنى الحديث ومناط حكمه أي علة حكمه وقوله العام صفة لحكمه فهذا الاستحسان يصدق عليه انه مقابل للمناط والعلة (قوله) أو ضرورة ، بالنصب عطف على اثره (قوله) كطهارة الحيض والآبار ، اعني بعد النزح فان القياس على سائر المنجسات انها لا تطهر بذلك لكن ظهرت ضرورة (قوله) أو قياساً خفياً ، عطف على اثره أي أو كان الدليل قياساً خفياً كسور سباع الطير القياس الجلي يقتضي نجاسته عند الحنفية كسور سباع البهائم وهو ظاهر بالقياس الخفي لانها تشرب بمناقيرها وهي عظام ظاهرة (قوله) وامثله ، أي الاستحسان ويحتمل ان يريد امثلة القياس

بذلك ، يتحقق من محله ان شاء الله تعالى اه ح

الخفي (قوله) لرجوعها الى الترجيح بين الادلة ، اما على الاقوال الاربعة المتقدمة وكلام ابى الحسين فظاهر رجوعها الى الترجيح واما على القول الخامس والسادس فالمرود منها لا كلام في سقوطه واما المقبول منها فرجعه عند التأمل الى الترجيح واما ما استقر عليه رأى المتأخرين فهو دليل من الادلة فرجوعها الى الترجيح بينها (قوله) ولا حاجة بنا الى الخ ، كما فعله ابن الحاجب وغيره فانهم بعد ان ذكروا انه لا يتحقق استحسان يصلح محلاً للخلاف قرضوا تحققه واحتجوا على نفيه وردوا ادلة الخالف حيث قالوا فان تحقق استحسان يصلح محلاً للخلاف قلنا في نفيه الى آخر ما ذكر والاوى ما ذكره المؤلف عليه السلام من انه لا حاجة بنا الى التكلم في امر مفروض غير متحقق (قوله) المقصد السادس في الاجتهاد ﴿ ٦٣٩ ﴾ والاستفتاء ، لم يذكر التقليد والالتزام

بنا على ان الواجب على العمامي انما هو السؤال عن حادثته وهو الاستفتاء كما ان الاجتهاد في الحادثة هو الواجب على المتمكن منه واما الالتزام فسيأتي انه اول فقط

والتقليد هو الالتزام عند المؤلف عليه السلام وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك في مسألة التزام مذهب امام اولى (قوله) بذل تمام الطاقة ، يخرج بهذا اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً (قوله) من غير الفقيه ، هكذا في شرح المختصر قال السعد الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز فانه لا يصير فقيها لا يعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التبرؤ لمعززة الاحكام ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فيه غير مجتهد على الاطلاق ، نعم لو اشترط في الفقه التبرؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وان لم يكن مجتهداً (قوله) وقد علمته ، أي الفقه فيكون الموصوف به

استحسان مختلف فيه (لرجوعها الى الترجيح بين الادلة الشرعية وهو امر متفق عليه ولا حاجة بنا الى فرض استحسان يصلح محلاً للنزاع ثم الاحتجاج على ابطاله

المقصد السادس

﴿ من مقاصد هذا الكتاب ﴾ (في الاجتهاد والاستفتاء الاجتهاد) قيل هو في اللغة تحمل الجهد بالفتح أي المشقة وقيل استفراغ الجهد بالضم أي الطاقة وهو في الشريعة (استفراغ (١) الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي) فرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة فهو كالجنس نخرج استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنه لافي تحصيل حكم شرعي فرعي او في تحصيله علماً لا ظناً اذا اجتهد في القطعيات (٢) والفقيه ذو الفقه (٣) وقد علمته (٤) (وبه تعلم ركناه) يعني يعلم بما ذكر من التحديد ركننا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه والمجتهد فيه وهو حكم شرعي فرعي ظني عايه دليل فالتقيد الاول

المواضع فان القياس ليس في حكم الطارى على التروك بل القياس هو الاصل فلا يسمى هذا القياس استحساناً اه حاشية فصول (١) فذكر الاستفراغ لاجراء ظن حصل ببادى رأى كما في الظواهر قبل البحث الفضي الى ظن انتفاء معارضاتها ومن يرى أن البحث عن المعارض لا يجب لا يجعل الظن الحاصل عن الظواهر المعلوم منها اجتهادياً اه جلال (٢) لان ما دليله قطعي كالمساوات الخمس ونحوها ليس محلاً للاجتهاد لان الخطي فيها عد آتاً والمسائل الاجتهادية هي ما لا يعد الخطي فيها آتاً اه رفوا (٣) وقد عرفت أن الفقه هو ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن اداتها التفصيلية وقد علم من حقيقة الفقه حقيقة المجتهد لان مفهوم الفقيه مساو لمفهوم المجتهد وانما لم يقل استفراغ المجتهد لئلا يعترض بالدور فعرف الاجتهاد بالفقيه لان مفهوم الفقيه قد علم مما تقدم في صدر الكتاب اه جلال والله اعلم والمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد اه عضد (*) وفي شرح جفاف فالمجتهد الفقيه فاعل في الشرح هنا سقط اه (٤) حده المؤلف عليه السلام فيما سبق انه اعتقاد الاحكام الشرعية الفرعية عن اداتها التفصيلية

هو الفقيه (قوله) والمجتهد فيه هو حكم شرعي فرعي الخ ، لم يذكر في شرح المختصر قيد الفرعية لافي تعريف الاجتهاد ولا هذا استغناء عنه بقيد الظن وزاده المؤلف في الموضعين كما في الفصول وجعل فائدته اخراج الكلامي والاصولي ولم يستغن في اخراجها بقيد الظن ولعله مبنى على ان المسائل الاصولية قد تكون ظنية كما صرح به صاحب الفصول في حده اصول الفقه حيث قال وهي قطعية وظنية وقرره شارحه العلامة لطف الله رحمه الله وايضاً قد يكون دليل الحكم العقلي ظنياً كما سيأتي نقلاً عن الفصول وهو مقتضى كلام الامام المهدي عليه السلام في المنهاج في بحث التصويب وحيث فلا بد في اخراج المسائل الاصولية الظنية من قيد الفرعية وهو مبنى على انه لا يجري فيها الاجتهاد لافي المسائل الكلامية الظنية كما صرح به في حواشي الفصول قال كما لا يجوز فيها التقليد فلا

تسمي اجتهادية بل يختص الاجتهاد بالاحكام الفقهية فعلى هذا تخرج بقيد الفرعية المسائل الاصولية والكلامية التي ليست بفرعية سواء كانت قطعية أو ظنية ويكون قيد الظن في عبارته عليه السلام لاجراج الفقهية القطعية واصول الشرائع والقطعية الفرعية من الاصولية والكلامية كفسق من خالف الاجماع لفرعه على كونه حجة وضلالة الشفاعة للؤمنين لفرعها على ثبوت اصل الشفاعة لكن يرد ان بعض مسائل الاصول قد يكون فرعياً ظنياً ككون دلالة العموم ظنية وكسئلة هل العام بعد تخصيصه حقيقة أو مجازاً فانهما فرع ثبوت الفاظ العموم في اللغة وكذا غيرها من مسائل اصول الفقه وغيره مما يكفي فيه الظن وهو فرعي ومثل ذلك لا يسمى اجتهاداً كما عرفت مع دخوله فيما ذكره المؤلف عليه السلام ولعل الوجه في عدم ذكر قيد الفرعية في شرح المختصر انه مبني على اشتراط العلم في مسائل الاصول والاعتقاد فيغي قيد الظن عن ذلك فان قيل ان المؤلف عليه السلام اخرج المسائل الكلامية والاصولية كلها بقيد الفرعية وظاهره انها غير خارجة بقيد الشرعية وانها شرعية وليس كذلك فان من المسائل الكلامية ما هو عقلي محض غير متوقف على شرع بل لا يصح ان يثبت بالشرع وكذا في مسائل الاصول مادليله لغوي كدلالة الانقاط بل منها ما هو عقلي ككون الشيء واجباً حراماً من

﴿ ٦٤٠ ﴾

فصله عن العقلي والحسي (١) والثاني عن الكلامي والاصولي والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات والرابع يفيد ان ثبوت لادري لا ينافي الاجتهاد

مسئلة

(شرطه في) المجتهد (المطلق) وهو الذي يفتي في جميع الشرع لافي مسئلة دون أخرى (العلم بما يتم له به نسبة الاحكام الى الله تعالى من اصول الدين ومدارك الاحكام) من الكتاب والسنة والاجماع والقياس (وما يتعلق بها) من العلوم كعلم اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان (و المجتهد) (في مسئلة) او مسائل مخصوصة بكيفية معرفة (ما يتعلق بها) ولا يضره جهل ماعداه وبالجملة يشترط في المجتهد المطلق ان يعرف آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام

وحده بعضهم بانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد اه (١) العقلي كالحكم بان الصدين لا يجتمعان والحسي كالحكم بان النار محرقة اه

السلام في تعميم تسمية المسائل الكلامية والاصولية ما ذكره في حد اصول الفقيه قال في شرح المختصر الاحكام قد تؤخذ من الفرع وتلك اما اعتقادية لاتعلق بكيفية عمل وتسمى اصلية وتبعه الشيخ العلامة في شرح الفصول حيث قال الشرعية اما اعتقادية لاتعلق بكيفية عمل وهي مسائل اصول الدين واصول الفقه وتسمى اصلية ، قلت فلذا لم يخرجوا بقيد الشرعية في حد اصول الفقه شيئاً من الكلامية والاصولية وقد

وجه السيد المحقق ما ذكره في شرح المختصر من التعميم حيث قال وفي قوله وتلك اما اعتقادية اشارة الى ان الاعتقادات وان مستقل بأثبتها العقل يجب اخذها من الشرع ليعتد بها انتهى وقد اعتمد الامام الحسن عليه السلام في القسطاس ما ذكره السيد المحقق فتأمل فيما ذكرنا فمربح نقيس والله اعلم (قوله) عن ضروريات الدين ، كالاركان الخمسة (قوله) والرابع ، اي قوله عليه دليل (قوله) يفيد ان ثبوت لادري لا ينافي الاجتهاد ، اذ لم يشترط ان يظن المجتهد الحكم عن الدليل بل يكفي مجرد قيام الدليل على الحكم الظني بعد استقراغ الوسع فاجتهاد من قال لادري داخل في الحد (قوله) العلم بما يتم له به نسبة الاحكام ، أي اسنادها الى الله تعالى الخ فهذه النسبة من حيث كونها انما تتم بمعرفة منسوب اليه ومن حيث كونها الى الله تعالى لانه الذي يلزمنا حكمه وتكليفه انما يتم بمنسوب اليه معين هو الباري تقدس وتعالى وذلك بمعرفة وجوده تعالى المتوقفة على معرفة حدوث العالم المقتدر الى صانع وهو متوقف على معرفة قدمه تعالى وعلى تصافه بصفاته الواجبة وتزهه عن الصفات الممتنعة عليه ولا بد من مبلغ لبعض منها من هذه صفاته صادق وذلك متوقف على معرفة المعجزات وبهذا يظهر كلام المؤلف عليه السلام الاتي ان شاء الله تعالى (قوله) ومدارك الاحكام ، عطف على ما يتم به نسبة الاحكام (قوله) آيات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام ، قد ذكر كثير من العلماء انها خمس مائة آية والمراد ما يؤخذ الحكم من ظواهرها فاما ما يستنبط من معاني سائر القرآن من الاحكام فهي كثيرة كما فعل الحاكم والسيوطي الا انها غير شرط في كمال الاجتهاد بالاتفاق والمؤلف عليه السلام لم يحصر آيات الاحكام في خمسمائة آية اعتماداً على رأى من قال بعدم حصرها وكان

الوجه هو الإشارة الى انها اكثر قال الاسنوي والاقتصار على بعض القرآن مشكل لان تمييز آيات الاحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير في ذلك ممنوع لان المجتهدين متفاوتون في استنباط الاحكام من الآيات (قوله) لغة وشريعة ، أي من حيث اللغة والشريعة كما في آيات القرآن ولذا قال المؤلف عليه السلام كما ذكرنا وفصل قوله وسنداً لانه يختص بالسنة (قوله) الاكتفاء بتعديل الأئمة ، ومثل هذا ذكره الغزالي والرازي وهذا على اشتراط الاسناد وأما على القول بقبول المراسيل فالعمل في صحة الرواية على المرسل بكمهر السنين والعهدة عليه (قوله) لتعذر معرفة احوال الرواة ، في وقتنا لطول المدة مع كثرة الوسائط (قوله) لئلا يخرق به ، أي يخرق الاجماع باجتهاده (قوله) وبالجملة ٦٤٦ لابد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الخ ،

لغة أي افراداً وتركيباً فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سلفية او تعلماً وشريعة أي مناطات الاحكام واقسامها من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها ، وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع اليها وان يعرف السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة وشريعة كما ذكرنا وسنداً وهو طريق وصولها اليها من نواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والسقيم وغيرها ، وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر معرفة احوال الرواة على حقيقتها في وقتنا وان يعرف القياس بشرائطه واركانه واقسامه المقبولة والمردودة ويستلزم معرفة المسائل المجمع عليها لئلا يخرق به ، وبالجملة لابد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة ويكفي فيها معرفة كتاب مصحح جامع كالسنن لابي داود ، وعلم أصول الفقه واماعلم الكلام ففيل انه غير شرط والاولى ان يعلم منه قدرأ به تتم نسبة الاحكام الى الله تعالى من كونه موجوداً قديماً حياً قادراً عليمًا وثبوت تكليفه وبعثة النبي ﷺ ومعرفة معجزته وشرعه وان لم يتبحر في ادلتها التفصيلية ، واما الفقه فهو عمرة الاجتهاد فلا يكون شرطاً (١) فيه وان كانت ممارسته في زماننا طريقاً الى تحصيله ، وهذا كله على القول بعدم تجزي الاجتهاد ، واما على ما هو المصحح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فشرطه معرفة ما يتعلق ببعض

(١) اذ لو شرط فيه لزم الدور وصحح ابن الصلاح اشتراط ذلك في الفتى الذي ينادى به فرض الكفاية ليسهل عليه ادراك احكام الوقائع على القرب من غير تعب كثير وان لم يشترط ذلك في المجتهد المستقل وهو معنى قول الغزالي وانما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه فهو طريق تحصيل الدرية في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ذلك اهـ من شرح ابي زرع

عنه قبل عروضه ذكره في شرح الفصول وذكر الامام المهدي عليه السلام معناه في شرح الملل والنحل (قوله) تقبل انه غير شرط ، نسبة في الفصول الى الاكثر قال في التلويح وحواشي شرح المختصر لجواز الاستدلال بالدلالة السمعية للجازم بالاسلام تقليداً وانما معرفة ذلك من ضرورة منصب الاجتهاد ولوازمه فانه لا يبلغ في العلم درجة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الرسول وبعثة الرسول وإعجاز القرآن ، وليس ذلك من مقدماته وشرائطه (قوله) وثبوت تكليفه ، فيعرف ان الاحكام بمن يلزمنا تكليفه وهو الباري تعالى لانه الخالق للعالم (قوله) وان لم يتبحر في ادلتها ، يعني بل عرف الله تعالى بأدلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق

والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وقد ذكره السعد عن الآمدى (قوله) واحتمال تعاق المجهول ، اشارة الى شبهة المانع عن تجزى الاجتهاد تقريرها ان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل له ظن عدم ما يكون مانعاً من الحكم الذي هو مقتضى ما يعلمه من الدليل ؛ فاجاب المؤلف داميه السلام بان المفروض الخ وبما ذكرنا يظهر معنى قول المؤلف عليه السلام نقياً واثباتاً فان النفي اشارة الى عدم المانع والاثبات اشارة الى الدليل ولود ذكرها المؤلف عليه السلام في تقرير شبهة المخالف لكان اولي وقد اورد في حواشي الفصول ان المقلد اذا بحث في كل مسألة عن ادلتها وعمل بما يترجح له فيها لم يتميز عن المجتهد المطلق اذ هذا شأن المجتهدين ، ثم قال واجاب الوالد عز الدين بان المجتهد في مسألة ليس له ان يستقل بالقول فيها وانما هو تبع لغيره فلو لم يكن لغيره قول البتة لم يعمل بما يترجح له بخلاف المجتهد المطلق ، وقد اشار في الفصول الى هذا الجواب بقوله بن هو دون المجتهد المطلق وانما يجتهد في مختلف فيه وليس له ان يستقل بقول في مسألة بخلاف المجتهد المطلق (قوله) اما بأخذه : الى ان حصول الامارة له بطريق الاخذ والتعلم من المجتهد لاينافي الاجتهاد (قوله) واما مجتهد المذهب ، قد سماه بهذا الاسم أيضاً الآمدى وصاحب الجمع وذكره في حواشي شرح المختصر (قوله) فشرطه الاطلاع على اصول مقلده بفتح اللام أي امامه والمراد ان تكون له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام وذلك كالغزالي والرازي ونحوهما من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من

﴿ ٦٤٢ ﴾

المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا يتعلق به (واحتمال تعلق المجهول بها) أي بالمسئلة المجتهد فيها (لا يدفع الظن) الحاصل للفقهاء لان المفروض حصول جميع ما هو امانة في تلك المسئلة في ظنه نقياً واثباتاً اما بأخذه عن مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه (فيتجزأ) الاجتهاد حينئذ هذا واما مجتهد المذهب (١) فشرطه الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ويسمى استنباطه لحكم جديد اجتهاداً في الحكم وللدليل جديد للحكم المروي عن امامه تخريجاً وقد اطلق كثير من المتأخرين اسم التخريج على الكل

والقياس وما يختاره من مسالك العلة ومن المفاهيم وغير ذلك لان استنباطه للحكم بحسب اصول امامه فلا بد ان يكون مخرجا للحكم بحسب ما يختاره من اصوله وقواعده وكذا استنباطه لدليل جديد لا بد ان يكون من الادلة التي يقول بها امامه كأن يكون ممن يقول بخبر الواحد والقياس والعلم بعد تخصيصه ونحو ذلك حيث استدل بأحد هذه الادلة ، واعلم ان قول المؤلف عليه السلام على اصول مقلده اشمل من قولهم الامن عارف

على الجمع (١) لكن في كونه مجتهداً في الحكم الذي استنبطه بواسطة ما حصل له من اتقواعد بطريق التقليد نظر لا يخفى اه من انظار السيد زيد بن محمد رحمه الله ، ومثل هذا في شرح المختصر للجلال ولفظه لكن هذا الجواب لاشيء لان حاصله انه قلد الائمة في البحث والتحرير

دلالة الخطاب الخ واولى لافادة عبارته عليه السلام ان المقلد عارف بتلك الاصول والقواعد بخلاف عبارتهم فانها مطلقة عن التقييد ومختصة بدلالات الخطاب والمراد التعميم (قوله) وقد اطلق كثير من المتأخرين اسم التخريج على الكل ، الذي في الغيب والفصول وغيرها وهو مقتضى عباراتهم في الفروع اطلاق اسم التخريج على الاول فقط ولذا لم يتعرض في الفصول لذكر الثاني في هذا المقام « فائدة » التخريج صحيح لاخلاف في اضافته الى الامام وهو ان يعرف من جهة الامام أو الاجماع انه لافرق بين المسئلتين ثم ينص الامام على حكم احدها كأن يقول في اشتباه ثوين احدهما متنجس يجتهد في ذلك فيعرف ان حكم اشتباه طعمامين عنده كذلك اذا عرف من جهته انه لافرق بينهما أو ينص الامام على علة في حكم وتوجد تلك العلة في حكم آخر كان ينص في بعض انواع الحب على ان عليه حرمة التفاضل هي الكل فيلحق به ما كان مكيلاً ، القسم الثاني يختلف فيه وهو التخريج من مفهومات كلام المجتهد وعلى قياس قوله من غير نص منه على العلة كأن يقول من باع شقصاً له من دار فلشريكه فيه الشفعة فيلحق به ثبوت الشفعة فيما لا يمتثل القسمة كالحانوت وقد

(قوله) ليس له أن يستقل بالقول فيها ، ما المانع من الاستقلال مع فرض أنه قد علم كل ما يتعلق بتلك المسئلة اه ح محمد بن زيد (قوله) اطلاق ، اسم التخريج على الاول وهو الاستنباط لحكم جديد والثاني هو الاستنباط لدليل جديد للحكم اه

اختلف في كونه قولاً يضاف اليه فعند بعضهم لا يضاف اليه وذلك ﴿٦٤٣﴾ لا محال ان يكون ما خرج له لا ينظر

بإسالة ولا يريد فكيك ينسب اليه ما لم يقل به وبه قال المنصور بالله القاسم بن محمد عادت بركاته وعند بعض أئمتنا يضاف اليه واختاره في الفصول قال لكن مسح التقييد بأنه يخرج لثلاث يوم الكذب وليتميز عن نصوصه كما هو عادة أبي طالب في التحرير قال ولذا صنف أبو العباس كتاب النصوص وبعض أصحابنا كتاب التخريجات وقد ترك المتأخرون ذلك التقييد في التذكرة والأزهار وغيرهما من كتب الشافعية كالخاوي والأرشاد، قلت وللدواوي في التخريجات في الديباج كلام بسيط ينبغي اعتاده (قوله) في الآراء الدنيوية والحروب، كراهة يوم بدر في ان يكون وقوفهم في موضع كذا فروجع وانتقل من ذلك الموضع وكراهة في ان يصلح المشركين عام الأحزاب ببعض ثمار المدينة على ان يرجعوا ثم رجع عن ذلك وكراهة في عدم تأييد النخل ثم رجع عن ذلك حين لم يشمر وكل ذلك مستوفى في موضعه ولم يذكر المؤلف عليه السلام فصل الخصومات مع انه سيأتي في آخر البحث ان فصل الخصومات كالآراء والحروب (قوله) الا ما يروى عن الجبائي وابنه، ابي هاشم فانه قد روي عنها الخلاف في الآراء والحروب وفي كلام السعد ما يشمر بنبوت الخلاف فيها (قوله) وذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين الى التوقف وإيراد المؤلف عليه السلام لادلة سائر المذاهب والرد

(مسئلة) لا خلاف ان النبي ﷺ يجوز له الاجتهاد في الآراء الدنيوية والحروب دون احكام الدين الا ما يروى عن الجبائي وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف (في تعبد عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد) فيما لانص فيه من الاحكام الشرعية على قولين احدهما (الجواز) وهو قول ابي طالب وابي عبدالله البصري والشيخ الحسن والمنصور بالله وغيرهم (و) ثانيهما (المنع) عقلا حكاة في الفصول عن بعض أئمتنا والشيخين وابي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية نظر فان ابا طالب صرح في المجزي ان مذهب الشيخين وابي عبدالله البصري جوازه عقلاً (وعلى الجواز الوقوع وعدمه والوقف) يعني انه اختلف القائلون بالجواز وهم اكثر الناس في وقوع تعبد عليه ﷺ بالاجتهاد في الاحكام الدينية فقال الشافعي وأبو يوسف بثبوته وارتضاه ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبدالله البصري والشيخان واكثر المعتزلة بأنه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وأبو الحسين الى التوقف وارتضاه الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وعزا الى اكثر علماء الاصول، احتج اهل (الجواز) (١) بأنه (لا يمتنع تعلق المصلحة به عقلاً) فيكون حكمه حكماً في تعلق مصلحته بالتوصل الى كثير من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد فيتعبد بذلك كما تعبدنا (قيل) لو جاز له الاجتهاد للزم ان (يجوز) عليه (الخطا) كما يجوز على سائر المجتهدين (قلنا) جواز الخطا (ممنوع) في حقه (للعصمة) عنه (واستلزام) جوازه (عدم الثقة) بقوله فلا يجوز عليه الخطا فيما يجتهد فيه وان جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى والا وقع الريب في جميع احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وذلك مما يقتضي التنفير عن القبول منه (سلمنا) تجوز الخطا عليه كما ذهب اليه بعض القائلين بالوقوع (فلا يقر عليه اتفاقاً) فلا يلزم منه عدم الثقة، احتج اهل (المنع) بأنه ﷺ (قادر على اليقين) في الحكم بانتظار الوحي (فيحرم) عليه (الظن) الذي لا يحصل من الاجتهاد سواه (ورد بالمنع) فان انزال الوحي غير مقدور له وانتظاره

ومن لم يأخذ الحكم الا عن ذلك فهو مقلد فيه وفي دليله اه (١) وذكر القرافي أن محل الخلاف في الفتوى دون القضا فيجوز فيه قطعاً ومنعه غير واحد ويشهد له ما في سنن ابي داود عن أم سلمة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم رجلان يختمان في مواريث واشياء قد درست فقال إنما اقضى بينكما برأى فيما لم ينزل علي فيه اه شرح ابي

عليها يشمر بأنه يختار هذا القول (قوله) كما ذهب اليه بعض القائلين بالوقوع واختاره ابن الحاجب ورد الاحتجاج بالعصمة عن عدم جواز

يستلزم ازال الوحي (قوله) لا تقيد الا الظن ولا يلزمه انتظار الوحي اتفاقاً

﴿٦٤٤﴾

الخطأ (قوله) لا يستلزمه ، أي

«قوله» ومثله ، أي ومثل هذا الكلام في غير الحكم الشرعي من الآراء والحروب الخ وقد أشار الى مثل ما ذكره المؤلف عليه السلام في حواشي شرح المختصر لكن يقال الاذن للمعتزدين في ترك الواجب وهو الغزو والجهاد حكم شرعي «قوله» بل كان مخيراً بين القرآن فيسوق وبين غيره فلا يسوق، فهو كخصال الكفارة واختيار شيء من ذلك لا يطلق عليه الاجتهاد «قوله» وإنما قال ذلك تطبيقاً لنفوس اصحابه الخ دفع لما يقال اختيار النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لبعض ما ثبت بالوحي لا يناسبه لو استقبلت من أمري الخ لا شعاره بالخطأ في الاجتهاد اذ لا خطأ في اختيار بعض ما ثبت بالوحي ، ووجه الدفع أن أصحابه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما شق عليهم مخالفة فعله صلى الله عليه وآله وسلم أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتلك العبارة تطبيقاً لنفوسهم بتزليل نفسه صلى الله عليه وآله وسلم منزلة من وقع منه الاجتهاد وخطأ فيه «قوله» وان سلم عمومهم ، بناء على أن خصوص المسبب لا يوجب خصوص الحكم «قوله» الثابت بالوحي ، صفة للاجتهاد «قوله» فريقان ، هذا الخلاف مبني على القول بالتخطئة كما ذكره في الفصول فاما على القول بالتصويب فلا خطأ وهو ظاهر

لا يستلزمه ولذا كانت بحكم بالشهادة مع أنها لا تقيد الا الظن ، احتج أهل (الوقوع) بقوله تعالى (عنى الله عنك) «لم أذنت لهم فعوتب (١)» على حكمه الذي هو اذنه للمناقضين في القعود والتخلف عن غزاة تبوك ولا عتاب فيما علم بالوحي (و) احتجوا أيضاً بقوله ﷺ (٢) (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لم اسق الهدي أخرجه مسلم وغيره عن جابر من حديثه الطويل معناه لو علمت أولاً ما علمت آخراً ومثله لا يستقيم الا فيما عمل بالرأي فقد عمل في السوق بالرأي وهو حكم شرعي (٣) (و) (رد) (الاول) من الدليلين بأنه وارد (في غير) الحكم (الشرعي) من الآراء والحروب (٤) والامور الدنيوية ولا نزاع فيه (و) (رد) (الثاني) بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت من أمري ما استدبرت (في اختيار بعض ما ثبت بالوحي) من أنواع الخسج الثلاثة (لا ابتداء حكم) فلم يكن السوق عن اجتهاد بل كان مخيراً بين القران فيسوق وبين غيره فلا يسوق وإنما قال ذلك تطبيقاً لنفوس اصحابه لانه كان يشق عليهم مخالفة فعله ، وحجة (عدم الوقوع) قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) «ان هو الا وحي يوحى معناه ان كل ما ينطق به عن وحي وهو ينقي الاجتهاد (ورد بتخصيصه بما بلغ) من القران لانها لرد قولهم فيه انه مفتر (وان سلم) عمومهم (فتعبده بالاجتهاد) ثابت (بالوحي) (٥) فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد الثابت بالوحي ثابتاً (٦) بالوحي ، وأعلم ان القائلين بوقوع الاجتهاد منه ﷺ فريقان فريق

زرعة على الجمع والله اعلم (١) قوله تعالى «عنى الله عنك» قال صاحب الكشاف ما لفظه عنى عنك كناية عن الجناية لان العفو مرادف لها ومعناه اخطأت وبش ما فعلت ولم اذنت لهم بيان لما كنى الله عنه بالعفو ومعناه مالك اذنت لهم في القعود عن الغزو حين استأذنونك واعتلوا لك بعلمهم وهلا استأذنت بالاذن حتى يتبين لك من صدق في عذره ومن كذب فيه وقبل شيئاً فاعلم ما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمر بهما اذنه للمناقضين وأخذه من الاسارى فعاتبه الله اه والله اعلم (٢) حين امر الصحابة رضى الله عنهم بالتمتع وتخلف عنهم اه من غاية الوصول (٣) عبارة العلامة الجلال في شرح المختصر هكذا ، وقد أجيب بان النزاع في شرع الوجوب والحرمة بالاجتهاد وأما الذنب والكراهة والآراء والحروب فما لا نزاع في تبسوته بالرأي وجواز مخالفته فيما قال لاعتنا استهانة بالاجتهاد والآلة والحديث مما يجوز فيه المخالفة كيف وقد خالاه اصحابه في امره بفسخ الاحرام الى العمرة وخالفه في استقبال الصخرة البراءة ابن معرود ولم ينكر عليه وخالفه ابن عمرو في صوم الدهر وغير ذلك كخروجهم الى أحد وكان رأي كراى عبد الله بن ابي في عدم الخروج وذلك لا يحصر اه (٤) لكن يقال الاذن للمعتزدين في ترك الواجب حكم شرعي اه (٥) يفهم من رده على القائل بالوقوع والقائل بعدمه انه يختار الوقف اه (٦) لكن لا يخفى سقوط هذا الجواب لاستلزامه كون اجتهاد المجتهدين كهم عن وحي لانهم مأمورون بالاجتهاد بوحى مثل قوله تعالى

« قوله » وفريق جوزه ، لم يذكر المؤلف عليه السلام خلافاً في جواز الخطأ مع تقريره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بما في شرح المختصر للعلامة أن عدم جوازه متفق عليه وإنما الخلاف مع عدم تقريره عليه « قوله » ولكنه لا يقر عليه ، بحيث يضي زمان يمكن فيه اتباعه بل يجب تنبيه عليه قبل ذلك « قوله » والحل أي حل شبهة الخصم بهما وإبطالها وفي إبطال اللازم كما تقدم في حل الشبهة أيضاً « قوله » والأمري به ، أي الأمر باتباع الخطأ الثانية أي لاجل الجهة الثانية أعني كونه مجتهداً فيه فالأمر باتباع هذه الجهة لا من حيث كونه غير مطابق للواقع « قوله » إنما يجب فيما قرر عليه ، ﴿ ٦٤٥ ﴾ يعني إنما يمكن فيما قرر عليه وهو غير

يمكن لأنك قد عرفت أن معنى عدم تقريره هو أن لا يضي وقت يمكن فيه اتباعه وحينئذ فلا يتصور وجوب اتباعه كما ذكره الاسنوي ، هذا بيان ماهو المراد بهذا الجواب فكان الأولى للاقتصار على قوله إنما يجب فيما قرر عليه ، فزيادة قوله ولا خطأ فيه لا دخل لها في الجواب والله اعلم « قوله » يؤثر الشك ، في قوله لترده بين الصواب والخطأ فيقدح في مقصود البعثة وهو الوثوق بما يقول أنه حكم الله تعالى « قوله » ورد بأنه ، أي تجوز الخطأ في الاجتهاد لا يؤثره يعني لا يخل بمقصود البعثة إنما يخل بها جواز الخطأ في الرسالة وما يبله ، من الوحي بأن يغير ويبدل والتفاوت معلوم بدلالة تصديق المعجزة له هكذا تقرير الجواب في شرح المختصر فقول المؤلف عليه السلام لوجوب اتباعه ولو خطأ زيادة غير متعلقة بالمقصود

لم تجوز عليه الخطأ وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينيه ، احتج الفريق الأول بأنه لو جاز الخطأ فيما أفتى به لكننا مأمورين باتباع الخطأ وهو باطل ، ورد بمنع البطلان كما أمر العوام باتباع المجتهد ولو كان مخطئاً ، والحل أن الحكم الخطأ جهتين عدم مطابقته للواقع وكونه مجتهداً فيه والأمر به للثانية فكما وجب العمل به على نفسه ولو كان خطأ يجب على متبعه أيضاً لذلك على أن اتباعه إنما يجب فيما قرر عليه ولا خطأ فيه ، قالوا ثانياً تجوز الخطأ يورث الشك فيقدح في مقصود البعثة ، ورد بأنه لا يؤثره بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطأ ولا سيما إذا علم أنه لا يقرر عليه بالاجماع ، قالوا ثالثاً لما عصم الاجماع عن الخطأ لكون أهله أمة الرسول عليه الصلاة والسلام فنفسه أولى بهذا الشرف (١) ، واجيب بأن العصمة في الاجماع بعد القرآن (٢) ومثل هذا مسلم في حقه ﷺ ، احتج الفريق الآخر بما عقلا بيان لامانع منه من حيث بشريته وليس علورتيته وكال عقله وقوة حليسه مانعاً لأن السهو والخطأ للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فاذ جاز سهوه حال المناجاة كما ثبت أنه سهي فمسجد فالخطأ في غيرها بالأولى وأما نقلاً بقوله تعالى « لم أذن لهم » دل أن اذنهم كان خطأ وقوله تعالى « ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض » الآية حتى قال عليه الصلاة والسلام لو نزل بنا عذاب مانحاً منه الا عمر (٣)

« اتبعوا احسن ما نزل اليكم » كما تقدم وتحقيقه أن الإيحاء بالاجتهاد لا يستلزم الإيحاء بالمجتهد فيه اه جلال (١) قد يمنع بأن العصمة انما هي عن الخطأ الغير المغفور فتدبر اه زيد بن محمد رحمه الله (٢) أي بعد انقطاع الوحي اه (٣) فدل على أن اخذه صلى الله عليه وعلى آله وسلم

« قوله » ولا سيما إذا علم الخ يعني فإن الخطأ مع ذلك لا يؤثر قدحاً في مقصود البعثة « قوله » واجيب بأن العصمة في الاجماع بعد القرآن الخ ، لعله أراد بعد ثبوت القرآن لتوقف عصمة الاجماع على السنة المتوقفة حجة بها على القرآن وهو على عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا مزية أعلا المزية لولم تتوقف على ذلك وقد أجاب في شرح المختصر بجواب أوضح من هذا وأما صاحب العواصم فإنه منع القول بأن الامة معصومة باطناً وظاهراً وقال لأنه إذا جاز على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالظاهر وإن كان الأمر بخلافه في نفس الأمر كما ورد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم فن حكمت لهم من مال أخيه الخبر ونحوه فالامة أخرى واستيفاء الكلام يؤخذ من العواصم (قوله) وليس علورتيته ، الخ إشارة الى دفع اعتراض السمد بأن ذلك مانع « قوله » حال المناجاة ، يعني لله تعالى في الصلاة

(قوله) وقد أجاب في شرح المختصر بجواب أوضح من هذا ، حيث قال الجواب أن اختصاصه بالرتبة المعينة وهي رتبة النبوة التي هي اعلا رتبة المخلوقين وكون اهل الاجماع الذين لهم رتبة العصمة متبعين له يدفع اولويته برتبة العصمة وذلك كرتبة القضاة لا تكون للامام ورتبة الامارة لا تكون للسلطان ثم لا يعود ذلك عليهما بضيرو ولا نقص فكذا هنا اه ح (قوله) يؤخذ من العواصم في

لأنه أشار إلى القتل وغيره إلى الفداء فهو خطأ وقوله ﴿﴾ إنما أنا بشر وانكم تحتصمون إلى فعل (١) بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع فن قضيت له بحق مسلم فأنتاهي قطعة من النار فليأخذها وليتركها فدل على أنه قد يخفى عنه الحق الباطن ، واجيب بأن ذلك في الآراء والحروب وفصل الخصومات والكلام في الأحكام ، ولا يقال أن فصل الخصومات يستلزم الأحكام الشرعية وهي الحل لشخص والحرمة لآخر فيقتضي جواز خطابه فيها ، لأنه يقال إنما يتم ذلك عند من يقول أن الحكم يتخذ ظاهراً وباطناً كما هو رأي الحنفية وأما على ما هو الحق فلا ولونفذ باطناً وحل لم يكن قطعة من النار ولو كان هذا من الاجتهاد في الأحكام لم يقر عليه للاجماع على أنه لا يقر على خطأ في اجتهاد

مسئلة (٢) اختلف (في) جواز (الاجتهاد) من الصحابة رضي الله عنهم (عصره)
عليه الصلاة والسلام) على أقوال ، منها (الجواز) عقلاً وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكاملين (و) منها (المنع مطلقاً) في الحاضر والغائب ومع الإذن وعدمه وهذا مذهب الأقل (و) منها المنع (في الحاضر) دون الغائب وهذا مذهب أبي علي وإبي هاشم وغيرهما رواه عنهم أبو طالب عليه السلام (و) منها المنع عنه (بلا إذن) والجواز مع الإذن ذكره في المنتهى (و) اختلف (على الجواز) في الوقوع

(قوله) إنما يتم ذلك ، أي دلالة الخبر على جواز الخطأ في الأحكام (قوله) وأما على ما هو الحق ، من أنه لا ينفذ باطناً فلا خطأ لأن الحكم كالقيد بكونه في الظاهر وهو كذلك (قوله) ولو كان هذا أي فصل الخصومات من الاجتهاد في الأحكام الخ

الفداء كان بالاجتهاد وكان ذلك الاجتهاد خطأ لأنه لو كان صواباً لما ترتب عليه العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب فإن قلت كيف ترتب عليه وقد تقرر أن الخطي في الاجتهاد له اجر واحد ، قلت الاجر على تقدير أن لا يكون خلاف ما أدى إليه ظاهراً فاما إذا كان ظاهراً فلا بل يستحق المجتهد العذاب ألا ترى أن المبتدعة قد كانوا مجتهدين فحيث كان خلاف رأيهم ظاهراً استحقوا العذاب حيث قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم كلها في النار إلا واحدة بعد قوله ستفترق امتي ثلاثاً وسبعين فرقة ومنهم من قال معنى سبق الكتاب أنه كتب في اللوح أن لا يعذب الخطي في الاجتهاد ويرد عليه تعذيب المبتدعة وقد يجاب بتخصيص عدم العذاب بما إذا لم يكن في العقيدة ، فإن قلت إذا كانت الحكمة في عدم تعذيب الخطي أنه بذل وسمعه في طلب الصواب فلا يفتقر الحال بكون المجتهد فيه عملياً أو اعتقادياً ، قلت في الاعتقاد لم يكن المحل صالحاً للاجتهاد لوجود النصوص المقيدة للقطع والشارع قد منعهم عن الخوض في ذلك له شرح بادي شاه للتحرير والله اعلم (١) في نسخة ولعل اه (٢) قيل هذه المسئلة لا فائدة في ذكرها تلك أمة قد خلت قال المحلى في شرح الجمع لا ثمرة لها في الفقه اه ، لكن يقال فيها فائدة عظيمة في احاديث منها حديث ابن عباس اقبلت راكباً على اتان وأنا يومئذ قد تاهرت الاحتلام ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يصلي بالناس حتى إلى غير جدار فررت بين يدي بعض الصف فنزلت وأرسلت الاتان ترتع فدخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي أحد رواه الستة ، أن قلنا بجواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم كان حكمهم بعدم

(قوله) عند الأكثرين، واعتمده ابن الحاجب (قوله) في رواية الأكثر، إذ قد تقدم أنها من الجواز في حق الحاضر وأيضاً سيأتي رواية الوقف عنها فالحكي عنها ثلاث روايات (قوله) والوقوف معه، أي مع الاذن في الحاضر والغائب كما يدل عليه قوله عليه السلام فيما يأتي القائل بوقوعه مع الاذن غيبة وحضوراً والمراد بالاذن صريحاً قبل أو غير ﴿٦٤٧﴾ صريح بأن سكت عما سأل عنه أو وقع منه ولم يستدل المؤلف عليه

على أقوال منها (الوقوف) حاضراً وغائباً عند الأكثرين (و) منها (عدمه مطلقاً) عند أبي علي وأبي هاشم في رواية الأكثر (و) منها (عدم الوقوع) في الحاضر مطلقاً (يعني باذن وبغير اذن) (و) منها (عدم الوقوع) بلا اذن) منه (و) الوقوع معه (وهو المختار) عند أبي طالب عليه السلام والفصول وغيرهما (و) منها (الوقف) في الوقوع وعدمه (مطلقاً) (١) يعني في الحاضر والغائب وهو مذهب أبي علي وابنه في رواية أبي طالب وأبي الحسين والآمدي (و) منها (الوقف) في الحاضر) عنده (و) القطع بالوقوف من الغائب لحديث معاذ التليقي بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار (الجواز لما تقدم) من أنه لا مانع من تعلق المصلحة به عقلاً (المنع لا يمكن من العلم) بالرجوع إلى الرسول عليه الصلاة والسلام والاجتهاد إنما يحصل به الظن ولا يصار إليه إلا مع تعذر العلم (ورد بالمتن) فإن أخبار النبي (ﷺ) غير مقدور لهم لا يقال يجب عليه الأخبار إذا سألوه ففرضهم السؤال وهو مقدور قطعاً لأنه يقال إذا كانت المصلحة في أن يعمل المكافون في بعض الأحكام باجتهادهم ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب أن يبين لهم الرسول تلك الأحكام من طريق النص بل لم يجوز فلا تمكن من العلم (قيل) يجوز ذلك (يلزم) منه (الاستغناء عنه) (ﷺ) في تلك الأحكام التي يتوصل إليها بالاجتهاد (قلنا) لزوم الاستغناء عنه (ممنوع) كيف والاجتهاد فيها لا يتم إلا بالحقائق بالنصوصات والألزام أن تكون الصحابة بعده قد استغنت عنه في أحكام الحوادث التي اجتهدت فيها وهو ظاهر الفساد، احتج (الآخران) وهما القائلان بجواز الاجتهاد من الغائب عن حضرته (ﷺ) دون الحاضر والقائلان بجوازه مع الاذن والمنع مع عدمه كل طرف بدليل فطرف المنع (لدليل المانع) مطلقاً وهو

قطع الحمار الصلاة اجتهاداً ولا يلزمنا العمل بذهب الصحابي وإن منعنا الاجتهاد كان توقيفاً وله حكم الرفع اه عن خط السيد العلامة عبد القادر بن أحمد (١) حجة القائل بالوقف مطلقاً وفي الحاضر تعرض الأدلة فوجب الوقف اه من شرح ابن جعاف

من دونه إذ هو الذي ثبت له حكم الغيبة ويطلق على من كان فيه اسم السفر (قوله) في رواية أبي طالب، وقد تقدم أن الطالب روى عنها منع الجواز في الحاضر فروايتها الوقف عنها مطلقاً فرع الجواز (قوله) وأبي الحسين، الظاهر أنه عطف على أبي علي (قوله) لحديث معاذ، قد جعل المؤلف عليه السلام حديث معاذ هنا حجة للوقوف وكذا فيما يأتي وهو إنما يصلح دليلاً على الجواز وكذا خبر أبي موسى المذكور فيما يأتي والاولى الاستدلال بخبر عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل وتيممه لحشية الهلاك من الماء وقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقصة معروفة

ما تقدم وطرف الجواز دليله (الوقوع مع الغيبة) (١) كخبر معاذ المتلقي بالقبول
(و) مع (الاذن) كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل الرجال
وقسمة الاموال وسبي الذراري والنساء فقال ﷺ لقد حكمت بحكم الله وفي
رواية بحكم الملك، وحجة (الوقوع) مطلقاً (تقريره) ﷺ (اقول ابي بكر)
اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين (٢)
وذكر القصة الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله ﷺ فقال من قتل
قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه فقامت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال من قتل
فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقامت فقال رسول ﷺ مالك يا ابا
قتادة فقضيت عليه القصة فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك القتل
عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر لاها الله (٣) اذن لا يعمد (٤) الى اسد من اسد الله
يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال رسول الله ﷺ صدق فاعطيه اياه
فأعطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفاً في بني سامة فله لاول مال تأتته (٥) في
الاسلام (قلنا) ابو بكر (انما عمل بالنص) وهو قوله ﷺ من قتل قتيلاً له عليه
بيعة فله سلبه لا بالاجتهاد وهو ظاهر، احتج (الثاني) وهو القائل بعدم الوقوع بأنه
(لو وقع لنقل وعلم) يعني أنه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب ان ينقل
نقلًا شائعاً يقع به العلم كما ان الصحابة لما تعبدوا به بعده ﷺ ووقع منهم العمل به
نقل ذلك نقلًا يوجب العلم (قلنا) لزوم العلم بنقله (ممنوع) ولا يلزم مساواة اجتهاد
المعاصر لغيره بالشيوع لقلة الاجتهاد مع نزول الوحي وكثرة وعموم الحاجة اليه مع انقطاعه
ولو سلم فقد علم لان خبر معاذ متلقى عند العلماء بالقبول، احتج (الثالث) وهو القائل
بوقوعه من الغائب دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فدليله (كالثاني) وهو

(قوله) وطرف الجواز دليله الخ،
الواو من المتن (قوله) فارضه من
حقه، يتمل من اجل حقه أي
ارضه بما عندك من اجله وفي السعد
وارضه مني وقبل من حقه مما عندك
له ولا يخفى ما فيه (قوله) لاها الله
اذن، قال الخطابي الصواب لاها
الله ذا بغير الف قبل الدال ومعناه
لا والله جعلت الها مكان الواو أي
لا والله يكون ذا (قوله) لا يعمد،
أي رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم والمراد بأسد من اسود الله
ابو قتادة وضمير يعطيك لرسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم

(١) وشرطي هذا الموضع في شرح الجمع أن يكون والياً وكذلك في الفصول قال بشرط الولاية
والاذن اهـ (*) ينظر في المأخذ للوقوع من خبر معاذ فاما يدل على الجواز لا على الوقوع اهـ
(٢) استوفى السعد رحمه الله في حواشيه للعضد ما حذف من القصة هنا فقال بعد قوله عام حنين
مالقظه فلما التقينا كان المسلمين جولة قال فرأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين
فاستدرته حتى أتيت من ورأته فضرته على حبل عاتقه فضرته فطعت الدرع قال واقبل علي
فضمني ضمة وجبت منها ريح الموت ثم ادركه الموت فارسلني فاحقت عمر بن الخطاب رضي الله
عنه فقلت ما بال الناس قال أمر الله قال ثم ان الناس رجعوا الخ ما هنا اهـ (٣) قال العلامة العضد
بعد ايراد قول ابي بكر هذا، والسكلام في هذه الصيغة وان اذن تصحيف والصحيح لاها الله
ذا وان ثمة تقدّر قد استوفى في فن آخر اهـ كلامه قال السعد قوله اذا تصحيف اشارة الى
ما ذكر الخطابي، وقد نقله سيلان هنا (٤) يعمد بالياء والنون وكذا يعطيك وهو ظاهر
شرح مسلم اهـ (٥) هو بالياء المثلثة بعد الالف أي أفنيته وتأصّله وأثله الشيء أصله اهـ من

(قوله) كما روى ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أمر عقبه الخ ، وهذا يدل على الجواز فقط (قوله) اجمع المسلمون ، هكذا في شرح المختصر ينظر في الاجماع مع خلاف العنبري في التصويب وكذا في دعوى الاجماع ان النافي لمة الاسلام كافر مع خلافه أيضاً وخلاف الجاحظ في التخطئة التأنيث لا يقال ذلك مبني على انه لا يعتد بخلافهما أو ان الاجماع قبل ظهور المخالف لانه يقال ينافية قول المؤلف عليه السلام بعده لكن في انه آثم خلاف الجاحظ ومع ذلك فلم يتقدم الاستدراك حينئذ بذكر الآثم والتخطئة وانما تقدم ذكر الكفر ، وقد يجاب بان الكفر اخص منهما فقد تضمن ذكر الآثم والتخطئة فصح الاستدراك حينئذ واماناً ويل الكفر بأجراء احكامه في الدنيا ليصح الاجماع فلا يصح لمنافاته الاستدلال على كونهم من اهل النار ﴿ ٦٤٩ ﴾ (قوله) وهو مخالف الضروري الخ ،

انه لو وقع منه لنقل اليها نقلاً يوجب العلم وجوابه ماسبق (و) اما وقوعه من الغائب فهو (خبر معاذ) الذي تقدم (وهو متلق) عند العلماء (بالقبول) فيوجب العلم احتج (الرابع) وهو القائل بوقوعه مع الاذن خاصة حضوراً وغيبة بما رواه أهل السير من (محكم سعد بن معاذ في بني قريظة) في حق الخاضر (وخبر معاذ) في حق الغائب (ونحوهما) كما روي ان النبي ﷺ أمر عقبه بن عاص وعمر بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث بحضرة وقال لهما ان اصبها فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة وروي أيضاً انه امر غيرهما بذلك ذكره ابوطالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اجتهد رأيك

(مسئلة) اجمع المسلمون على ان (المصيب في العقلية (١) واحد) وان النافي لمة الاسلام كلها او بعضها (و) هو (مخالف الضروري ديناً) كوجوب الصلاة وتحريم الزنا والحر (كافر) (٢) لكنه في انه آثم خلاف الجاحظ في المجتهد

شرح مسلم (١) والطبيعيات أي النابتة للمحل أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض أيضاً «واحد» لامتناع تخلف الذات واختلافه كما في حكم ديسقوريدس يرد الكبرة وحكم جالينوس ينفي البرد عنها فان المصيب أحدهما قطعاً لامتناع حصول البرد عنها وعدمه لاستحالة اجتماع التقيضين حتى قيل ان جالينوس انما نفى البرد عنها معاندة لديسقوريدس ودفع أيضاً الاجماع على «ان النافي جملة الاسلام مخفي آثم كافر اجتهد أو لم يجتهد وقال الجاحظ لا آثم على المجتهد بخلاف المعاند» وواقفه العنبري والرازي وابو مضر ودادود «وزاد العنبري» ودادود «كل مجتهد مصيب في العقلية» من الصواب لامن الاصابة له من المختصر وشرحه للجلال رحمه الله تعالى (٢) عند الاشعرية بشرط بلوغه وان يبلغه السمع وعند المعتزلة مطلقاً بعد البلوغ وقبله بعد تأهله للنظر اهم من شرح ابن ابي شريف (*) وفي القسطاس ما لفظه ، واعلم أن لبعضهم في هذا المقام تفصيلاً واستيعاباً يروق ويحجل فلق الصبح ويزرى بالدر النضيد

وفي شرح المختصر نقلاً عن الغزالي قريب من هذا فخذ من هناك ان شاء الله تعالى ، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يتعرض لحكم مخالف النص الحنفي لانه لم يذكره فيما سبق في بحث المنطوق كما عرفت وقد ذكر حكم مخالفه في الفصول حيث قال مخالف النص الحنفي وهو متأول له مخط قطعاً وفي فسقه خلاف بين المعتزلة وشيعتهم قال به اقلهم ونسأه متأخروهم وبعض قدمائهم قال كمل كرم الله وجهه وزيد في رواية المؤيد بالله والناصر والمؤيد بالله لانه لم يخالفه متمرداً وتوقف جمهورهم (قوله) كافر ، في الفصول (قوله) وكذا في دعوى الاجماع ان النافي الخ ، تأمل اكلام المؤلف فلا غبار عليه اه ح قال اه شيخنا (قوله) لا يقال ذلك

وشرح المختصر مخط آثم كافر اجتهد أولم يجتهد قال في حواشيه لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبري في الخطأ والجاحظ في الأثم (قوله) مع أنها تجري عليه أي على المجتهد عند الجاحظ (قوله) وفي أنه مخطي خلاف العنبري ، وقد ذكر في حواشي الفصول عن أبي مضر مثل مقالة العنبري قال حكاهما عنه الفقيه يوسف واستدل الجاحظ والعنبري بقوله تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به » قالا وكما في التجري لطالب القلة قال في المنهاج فالجبري عند العنبري مصيب كالعدل والمشبك كنافي التشبيه قال في حواشي الفصول محتجاً له لأن الله تعالى تعبد ﴿ ٦٥٠ ﴾ المسكاف بما هو الحق عنده وليس عليه علم الغيب قال وقد كفر

دون المعاند مع أنها تجري عليه في الدنيا أحكام الكفار اتفاقاً وفي أنه مخطي خلاف العنبري وقد اُول نفى الأثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كالقول بالرؤية لافي صريح إل كافر والاصح أن خلافهما في مطلق الكافر سواء كان من أهل القبلة أو لم يكن إذا القول بأن اليهودي غير مخط في نفيه نبوة نبينا ﷺ ليس بأبعد من القول بأن المجتهد من أهل القبلة غير مخط في أن الله تعالى جسم وفي جهة ، والعنبري إن أراد تصويب كل مجتهد في العقليات وقوع معتقده لزم التناقض كقدم العالم وحدوثه وإن أراد عدم الأثم فحتمل (والا) يكن مخالف لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره من القطعيات المعلومة بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهييات المعلومة بالاجماع (فآثم) مخطي (أن قصر) لا كافر (والاجماع) من المسلمين قبل ظهور المخالف (على كونهم) أي الكفار معاندهم ومجتهدهم (من أهل النار يظل نفى تأثم المجتهد) منهم كما يقوله الجاحظ (و) يظل (تصويبه) (١) كما يقول العنبري (وكون التكليف

العنبري والجاحظ جماعة بسبب ما ذهبوا إليه (قوله) وقد اُول نفى الأثم بالاجتهاد ، هذا التأويل يختص بمقالة الجاحظ لكن قوله عليه السلام فيما بعده والاصح أن خلافها الخ يشعر بأن التأويل لمقاتلتهما معاً وليس كذلك إذ القائل بنفي التأثم هو الجاحظ وقد رجع المؤلف عليه السلام إلى تخصيص التأويل بمقالة العنبري حيث قال إذا القول بأن اليهودي غير مخط الخ ففي العبارة انضراب وتناول في المنهاج مقالة العنبري بأنها مبنية على أنه يقول المطلوب بالمعارف الدينية الظن كالعقليات قال وإذا قال بذلك فهو قريب من قول من زعم أن المقلد فيها ناج لئلا يلزم من مقالته التناقض فينسب إلى الجهل وعدم التمييز قال والرجل لا يجهل ذلك كيف وهو من أهل البصائر المعتبرة (قوله) كالقول بالرؤية ، والتجسيم وخلق الافعال وغير ذلك من المسائل الكلامية التي وقع فيها الخلاف بين أهل القبلة وسيأتى ما يشعر بهذا حيث قال عليه السلام ليس بأبعد من القول الخ (قوله) فحتمل، يعني

ويفوق ، قال النظريات تنقسم إلى قطعية وظنية ، والقطعية إما كلامية أو أصولية أو فقهية إما الكلامية فمعنى بها ما تدرك بالعقل من دون ورود السمع كحدوث العالم وإثبات الخدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك فالخ فيهما واحد والمخطي آثم فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطيء مبتدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات وامثالها فلا يلزم الكفر ، وأما الأصولية فنل حجة الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية ، فالخالف فيها آثم مخطيء ، وأما الفقهية فالقطعييات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والربا والقتل والسرقة وشرب الخمر وكل ما علم قطعاً من دين الله فالخ فيهما واحد والمخالف آثم فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحریم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وإن علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهييات المعلومة بالاجماع فآثم مخطيء لا كافر، اه بلقطه (١) إذ لو لم يكن كذلك أي آثماً مخطئاً لما وقع الاجماع على كونهم من أهلها اه على أن الاجماع على محل النزاع وبما منع سنداً بحديث اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون وانما الاجماع على المعاند ولو سلم الاجماع على تأثم غير المعاند فمن يرى أن العصوم لم يعصم

عقلاً ومعنى احتماله عقلاً تجوز العقل له سلامته عن التناقض وتكون مقالته كمقالة الجاحظ (قوله) والفقهييات المعلومة بالاجماع ، أو بغيره مما يفيد القطع ولذا قال فيما يأتي وقطعييات الفروع فأطلق ولم يقيّد (قوله) فآثم مخطيء ، لوقال فخط آثم سكن احسن (قوله) والاتفاق ، يدخل في هذه العبارة الظنيات من المسائل العقلية والسمعية وليس حكمها ما ذكر وذلك لأن هذا مقابل بقوله سابقاً ومخالف الضروري الخ فتخصيص القطعييات بالمقابلة حيث قال بل لغيره من القطعييات لا يصح (قوله) على كونهم من أهل النار ، وعلى قتلهم

الخ ، كما ذكره في شرح المختصر وإن لم يفهم من كلام المؤلف اه ح عن خط شيخه

وقائلهم يدعونهم بذلك الى النجاة وانت خير بان هذا الاستدلال مبني على عدم صحة التأويل لمقالة الجاحظ والعنبري بما عرفت اذ مع التأويل لا ينتهز الاستدلال لكونه في الكافر المخالف للصلة صريحاً (قوله) ان حصول ما يترتب على الاجتهاد الخ، المذكور في المتن ان الذي لا يطابق هو التكليف بخلاف الاجتهاد نفسه والمذكور في هذا التقرير انه التكليف بخلاف الاعتقاد المترتب على الاجتهاد فيكون ما في المتن يحذف مضاف أي نتيجة الاجتهاد أو يكون الاجتهاد بمعنى مجتهدهم وتقرير هذه الشبهة على ما في شرح المختصر ان المقدور بالذات هو الاجتهاد والنظر لكونهما من قبيل الافعال الاختيارية دون الاعتقاد فليس بتدور لكونه من قبيل الصفات والكيفيات النفسية وما يؤدي اليه الاجتهاد حصوله بعد الاجتهاد ضروري ﴿٦٥١﴾ أي لا ينك عنه وتقرير الجواب

بخلاف الاجتهاد مما لا يطابق ممنوع) إشارة الى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابهما، تقرير الشبهة ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه والاجتماع للنقيضان، والجواب منع اعتقاد النقيض دائماً وانما يمتنع حين هو معتقد لنقيضه ورفعها ممكن بتصحيح النظر هذا حكم المجتهد في اعتقادات الاصول وقطعيات الفروع (و) اما (ظني الشرع) وهو الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية فقد (قليل فيه بالتخطئة والتصويب) فقال الاشعري والباقلاني وابن سريج وابو يوسف ومحمد ان كل مجتهد مصيب (١) وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة

من الخطأ يمنع الملازمة اه جلال (١) وهو قول أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة وأبي الهذيل ومن اهل البيت المؤيد بالله وابو طالب وأبو عبد الله بن الداعي واحمد بن سليمان والمنصور بالله والمهدي احمد بن الحسين والامير الحسين والامام يحيى بن حمزة والامام المهدي والسيد صارم الدين وغيرهم (*) قال مؤلف العواصم في تلخيص هذه المسئلة ما نقله، انا قليل بتصويب المجتهدين كلهم بالنظر الى مطلوب الرب سبحانه وتعالى لانه سبحانه انما طلب منهم أن يجتهدوا في طلب الصواب لاني اصابته كما طلب من الرماة المجاهدين أن يجتهدوا في اصابة الكفار ولم يطلب منهم أن يصيبوا في رميهم وذلك من عدل الله سبحانه وحكمته حيث علم أنه لا طريق لهم ولا طاقة سوى الطلب فقد اصابوا مراد الله تعالى وهو الاجتهاد في الاصابة وان لم يصيبوا مطلوبهم الذي هو الاصابة فالذي تحرى القبة كالذي يرعى الكفار في الجهاد ويصيب ويخطئ، وهو في اصابته وخطأه مصيب لمراد الله تعالى في طلب الصواب فبان ان هاهنا مطلوبين اثنين، احدهما الله تعالى وهو الاصابة للحق لاسوى، وثانيهما مطلوب المجتهد وهو اصابة ذلك الحق المشروع المطلوب كالكمبة في تحرى القبة والخطأ الذي يطلق على المجتهد بل على المعصوم هو الخطأ الذي نقيضه الاصابة كخطأ الرامي للكافر مع أنه مصيب لمراد الله تعالى في رميه لا الخطأ الذي نقيضه الصواب كفعل المحرمات، فاما القول بأنه لا مطلوب متعين فبحال لان الطلب يفتقر الى مطلوب سابق للطلب يتعلق به الظن كالكمبة في تحرى

باب الاجتهاد وقد حذف في شرح المختصر في اول باب الاجتهاد قيد الفرعية واورده هاهنا فينظر في الفرق بين المقامين واما المؤلف عليه السلام فأورده في المقامين وقد سبق تحقيق الكلام في اول باب الاجتهاد (قوله) فقال الاشعري الخ، قد استشكل مذهب الاشعري لان الحكم قديم عنده فكيف يذهب الى التصويب المبتنى على ان لاحكم فيها قبل الاجتهاد ولذا قال الشيرازي يقال ان هذه نقشة اعتزال بقيت في ابني الحسن، وقد اجاب عن ذلك في حواشي المختصر بان المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً بل له احكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة الى كل منهم (قوله) ان كل مجتهد مصيب، بمعنى ان لاحكم الله فيها معيناً بل حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد كذا في شرح المختصر والفصول والمنهاج وهذا التفسير اتفاق بين اهل التصويب غير مختص

بمن نفى الاشبه (قوله) وربما عبروا عن ذلك ، أي عن مخالف الاشبه (قوله) في الانتهاء ، أي انتهاء مجته ونظره لعدم اصابة الاشبه لا في الابتداء أي اول اجتهاده وبجته عن الاشبه (قوله) وهذا قول ابن سريج ، أي القول بالاشبه لا يقال القول بالاشبه قول بان الحق واحد فيلزم التخطئة لانا نقول القائل بان الحق واحد يقول حكم الله معين وما عداه خطأ ومن قال بالاشبه قال ما عداه صواب أيضاً هذا معنى ما في حواشي الفصول (قوله) وقال ﴿ ٦٥٢ ﴾ الاشعري والباقلاني في الفصول وحواشيه فعند متأخري ائمتنا

البعض وعليه المتأخرون من الحنفية والشافعية والمالكية وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي ومن حكى عنه غيره فقد اخطأ وبه قال والدنا المنصور بالله عليه السلام وهو الذي نختار والقائلون بالتصويب منهم من قال به (مع) (الاشبه) وهو مالو حكم الله تعالى لم يحكم الا به فخطيئه مصيب مخالف للاشبه وربما عبروا عن ذلك بأنه مخطي في الانتهاء لا بالابتداء وهذا قول ابن سريج وأبي يوسف ومحمد (و) قال الاشعري والباقلاني بأن كل مجتهد مصيب مع (٢) (عدمه) أي عدم الاشبه فقالوا حكم الله تابع لظن المجتهد فكما ظنه هو حكم الله تعالى في حقه (وعلى) القول (الاول) وهو القول بوحدة الحق وتخطئة البعض (٣) (قيل بالتأنيب) لمخالف الحق وهو قول الاصم وبشر المريسي (والكتاب والسنة والاجماع تدفعه) وذلك كقوله تعالى وليس عليكم جناح في فيما اخطأتم به وقوله ﷺ ان الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة في المسائل الاجتهادية شايعاً ذائعاً من غير تكبر ولا تأنيب من بعضهم لبعض معين ولا مبهم مع القطع بأنه لو كان إثم لذكر ونظافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه (و) الصحيح الذي عليه الاكثر ان (عليه دليل ظني) فن ظفر به فهو المصيب (وقيل) بل عليه دليل (قطعي) وهو مذهب الاصم والمريسي (وقيل) لا دليل عليه (انما هو كدفين يصاب) أي تتفق

القبلة ، وهذا التلخيص مما اهتم الله سبحانه اليه ولم اقف عليه لاحد من العلماء ولا عرضته على احد ممن عرفت لهم معارضة في هذه المسئلة الا استجاده لتقريره لادلة الفرقين ودفعه لما أورد بعضهم على بعض من الاشكالات الضعيفة والله الحمد والمنة ثم اني وقفت عليه بعد مدة طويلة اختياراً للعلامة محمد بن جرير الطبري رواه عنه ابن بطلان في أو آخر شرح صحيح البخاري فعرفت ما كنت اظنه من ان مثل هذا في وضوحه لا يخلو من قائل يقول به قال في المتقول منه اه ما وجدته من خطئه عليه السلام (١) قولهم بوجود اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) قولهم بنفي الاشبه اه عن خطئه أيضاً (٣) أعلم أن القائل بتخطئة البعض قائل بأنه يثاب المخطيء ولا يحالف في عدم ثوابه الا الاصم والمريسي وقد ذكر العلماء أنهم خالفوا العقل والنقل وحينئذ فلا ثمة للخلاف الا ان المخطئة يعينون الشيطان في تفريق المذاهب ونشر العدواة وجعل الدين عريض وكل حزب بما لديهم فرحون لانهم يقولون الحق مع واحد ويسكتون عن كون المخطيء مأجوراً فتنبه لذلك وان انصفت وجدت أدلة المخطئة أو هي من بيت العنكوت اه عن خط السيد العلامة عبد القادر

والجمهور انه لا اشبه فيها عند الله تعالى (قوله) فقالوا حكم الله تابع لظن المجتهد ، هذا التفرع يوم ان هذا مختص من قال بعدم الاشبه وقد عرفت ان القائلين بالتصويب متفقون على ان حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد فلا اختصاص له بمن نفى الاشبه ، واعلم ان المؤلف عليه السلام لم يورد شيئاً من ادلة الفرقين في مسئلة الاشبه لان هذه المسئلة قليلة الجدوى كما ذكره شيخنا رحمه الله وقد وسع الامام المهدي عليه السلام الكلام فيها الا انه بعد ذلك قال على الخلاف في اثبات الاشبه وثبته لا يكاد يتحقق فيستلزم كونه الخلاف لفظياً لا معنوياً (قوله) ولا مبهم ، بان يقال احد كما اثم (قوله) لو كان إثم في شرح المختصر لو كان آثماً بصيغة اسم الفاعل ونصبه على انه خبر كان واسمه ضمير يعود الى البعض واما في عبارة المؤلف عليه السلام فالظاهر انه بكسر الهمزة وسكون الناء وكان تامة أي لو ثبت اثم (قوله) ونظافوا الاجتهاد الخ ، وذلك ان الاجتهاد لا يؤمن معه الخطأ المنهضي الى الاثم لكن يلزم مثل هذا في الاعتقادات فيلزم تجنب النظر فيها اللهم الا ان يقال يجب على الله فيها الخاطر المنبه على الصواب كما ذكره الامام المهدي عليه السلام ولاستيفاء الكلام موضع آخر (قوله) ان عليه دليل ، صحيح في بعض النسخ بالنصب وهو الاولى (قوله) أي متفق للبعض اصابته ، أي يعثر عليه البعض على سبيل

الا ان يقال يجب على الله فيها الخاطر المنبه على الصواب كما ذكره الامام المهدي عليه السلام ولاستيفاء الكلام موضع آخر (قوله) ان عليه دليل ، صحيح في بعض النسخ بالنصب وهو الاولى (قوله) أي متفق للبعض اصابته ، أي يعثر عليه البعض على سبيل

الاتفاق (قوله) الاجتهاد طلب الحكم ، الطلب انما يتوقف على مطلوب ما لاعلى خصوصية مطلوب هو الحكم لكن لما كان المجتهد طالباً لمطلوب خاص هو الحكم قال المؤلف الاجتهاد طلب الحكم واستدل المؤلف عليه السلام على ذلك بقوله والطالب لا بد له من مطلوب فلم يخصص المطلوب ليتم الاستدلال لان توقف الطلب المطلق على مطلوب ما ضروري لكون الطالب من الامور النسبية فيتوقف الطلب الخاص على مطلوب خاص متقدم وهو الحكم والمؤلف عليه السلام اعتمد في تقرير هذا الاستدلال ما ذكره الرازي في الحصول مع زيادة تحقيق فينبغي نقل ما ذكره في الحصول ليظهر مراد المؤلف عليه السلام ، قال فيه المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئاً ثم قال فان قلت لانسلم ان المجتهد يطلب حكم الله تعالى بل انما يطلب غلبة الظن ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لاحكم الله عليك وانما حكمه يترتب على ظنك بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الاباحة والتحريم ، ثم قال قلت المجتهد انما يطلب الظن كيف كان أو ظناً صادراً عن النظر في امارة تقتضيه والاول باطل باجماع الامة فثبت انه يطلب ظناً صادراً عن النظر في الامارة والنظر في الامارات متوقف على وجود الامارة ووجود الامارة متوقف على وجود المدلول ، فثبت ان طلب الظن متوقف ﴿٦٥٣﴾ على وجود المدلول فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن

للبعض اصابته احتج (الاول) وهو القائل بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجود عقلية ونقلية اما العقلية فنها ان (الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه) فيكون ثابتاً قبل الاجتهاد يبان ذلك ان المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم مخطئاً (قيل المطلوب الظن) ومثاله من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك العطب حرم وقبل حصول الظن لاحكم الله عليك (قلنا له متعلق) يتوقف عليه والمثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم الله في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم ضرورة وانكاره مكابرة فان المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظناً صادراً عن امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن لزم الدور

عليه السلام على ما ذكره في الحصول قوله والمثال ليس مما نحن فيه الى قوله وانكاره مكابرة دفعاً لما يقال المطلوب في المثال المذكور هو غلبة الظن والمتعلق هو السلامة والهلاك المترتب على ظنهما الحكم الشرعي فالحكم الشرعي الذي هو الاباحة والتحريم انما يثبت بعد الظن ، فاجاب بان المثال المذكور ليس مما نحن فيه فان الحكم الشرعي في المثال المذكور يترتب على فرض غلبة الظن بالسلامة او الهلاك فلم يتقدم الحكم الشرعي على الظن بل ترتب عليه لمكان حرف الشرط بخلاف المجتهد فان متعلق ظنه ليس بمفروض ثبوته على غلبة الظن بل متعلق الحكم الشرعي الثابت والمجتهد يطلب تعيين ذلك الحكم الثابت هل هو هذا أي الاباحة أو هذا أي الوجوب مثلاً وهذا معلوم ضرورة كما ذكره المؤلف عليه السلام فقول المؤلف عليه السلام لان متعلق الظن الخ لتعليل للمغايرة ما نحن فيه للمثال المذكور كما عرفت وكان الاولى ان يقول المؤلف عليه السلام بمعنى ان المجتهد يطلب الظن بان حكم الله تعالى الخ كما لا يخفى وقوله ان المجتهد ، تنبيه على كون ما ذكره ضرورياً بالاستدلال على الضرورة (قوله) كيف كان ، يعني وان لم يتوقف الظن على متعلق متقدم (قوله) ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها ، وهو الحكم فيتقدم مدلولها على الظن كما هو المدعى (قوله) فلو كان وجود المدلول متوقفاً على حصول الظن ، يعني كما هو مذهب اهل التصويب لان الحكم عندهم متأخر من الظن (قوله) لزم الدور ، لتوقفه

كل منهما على الآخر (قوله) قيل متعلق الظن هو الانسب بالاعتبار الخ ، اعلم ان شارح المختصر اورد من قبل القائل بالتخطئة سؤالاً وهو قوله ، فان قلت ليس متعلق ظنه كون مطلوبه حكم الله فهو يطلب تعيينه هو الوجوب أو النذب أو الاباحة فكيف يمكن طلب التعيين مع الجزم بان لا حكم لله تعالى في الواقعة ، ثم اجاب من جانب القائل بالتصويب بمنع جعل المتعلق كونه حكم الله تعالى بل ما هو الا ليق بالاصول الشرعية والانسب بما عهد من الشارع اعتباره فقوله عليه السلام قيل هو الانسب بالاعتبار اشارة الى جواب شارح المختصر وقوله قلنا هذا ينبغي مخالف القياس الخ دفع لجوابه ليم الاستدلال على ان المطلوب هو حكم الله هل هذا أو هذا وحاصله ان كون المتعلق ما ذكر ينفي

﴿ ٦٥٤ ﴾

(قيل) متعلق الظن (هو الانسب بالاعتبار) المجهود من الشارع والاليق بالاصول (قلنا) هذا (ينفي مخالف القياس) من الاجتهادات الصادرة عن الامارات الظنية ولا خلاف في جوازها (قيل) متعلق الظن (هو الدليل) لا المدلول (قلنا) الدليل (متوقف على المدلول) الذي هو حكم الله تعالى فهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون متوقفاً عليه (وأيضاً لو كان كل مصيباً لاجتماع النقيضان (١) اذ شرط القطع بقاء الظن) هذا دليل آخر من الادلة العقلية ، وتوجيهه انه لو كان الكل حقاً لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط ، يمانه ان المجتهد اذا ظن حكماً اوجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه (٢) (قيل) لانسلم أن قطعه به مشروط ببقاء ظنه لم لا يجوز أن يستمر الظن ريثماً (٣) يحصل القطع وحينئذ يزول الظن الى العلم بالحكم (المستنبط لتضاد العلم والظن وليس هذا زوالاً له (٤) بالظن بغيره بل بالقطع به (قلنا)

ليس على وفق الاصول المقررة ولا على ما عهد من الشارع اعتباره ، واعلم ان شارح المختصر صرح بان المراد بما هو اليق بالاصول هو الامارات والسعد اختار ان المراد ما هو اليق بالاصول من الاحكام والمؤلف عليه السلام اطلق ولم يقيدته لكن قوله بعد ذلك قيل هو الدليل ربما يشعر بانه اراد ما اختاره السعد (قوله) فهو ، أي حكم الله متقدم على الاجتهاد الذي هو المطلب كما عرفت قريباً وقوله فلا يكون ، أي حكم الله متوقفاً عليه أي على الاجتهاد لئلا يلزم الدور كما سبق (قوله) قيل لانسلم الخ ، اشارة الى اعتراض ذكره في شرح المختصر من جانب القائل بالتصويب وهو ان لا نسلم ان شرط القطع بقاء الظن ، فلو كان لو ظن غيره لوجب عليه الرجوع ، قلنا نعم ومن أين يلزم الدور من زوال حكم الظن وهو وجوب الاتباع عند زوال الظن بالحرمة مثلاً الى الظن بخلافها كالأباحة زوال حكمه عند زواله أي الظن الى العلم

(١) أي الضدان لان العلم والظن ضدان لا قضيضان اه جلال (٢) « فيكون ظاناً » ان ما أدى اليه نظره هو حكم الله « عالماً » بأنه حكم الله تعالى فيتعلق الظن والعلم « بشيء واحد » وأنه اجتماع الضدين الذين هما العلم والظن في محل واحد ، وأجيب بمنع كونه عالماً بانه حكم الله لان كونه عالماً بذلك مبنى على أن هذه المسئلة أعنى مسئلة أن كل مجتهد مصيب قطعية وكونها قطعية ممنوع لان الظن كاف في الاصول ، ولو سلم فالضدان يجب ان يكونا وجوديين وكون الشيء عظاماً وعالماً ومفهومين معلوماً وصفان اعتباريان والتنافيان اعتبارانما يتنوع اجتماعهما في المحل من جهة واحدة إما من جهتين فصحيح إتماقاً كالصلاة في الدار المغصوبة واجبة من جهة حرام من جهة وكذا أما نحن فيه الظن حاصل عن دليله والقطع حاصل عن دليله وحينئذ فلا يحتاج الى الجواب بقوله قيل يزول الظن الى العلم الخ للاستغناء عنه بهذا واضعه كما أورد عليه من ان انكار استمرار الظن بهت وان زواله الى العلم يوجب الرجوع وكذا ايمانه مع تذكره اه مختصر وشرحه للجلال مع تصرف يسير (٣) في حاشية هنا أي الى أن يحصل الخ وفي انقاموس الديث الإبطاء كالترث والقدار اه (٤) أي للظن بالظن بغيره أي بغير الحكم الاول اه

بالحرمة فان القطع بالحرمة أولى بوجوب الاتباع من ظنها والحال فيما نحن فيه كذلك فانه يستمر الخ وبما ذكره في شرح المختصر يندفع ما تقدم من الاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه وقد حذفه المؤلف عليه السلام ، وحاصله الفرق بين زوال الظن بالتحريم مثلاً الى الظن بغيره كالأباحة وبين زوال ظن الحرمة الى القطع بها فالجمع عليه هي الاولى لا الثانية وقد اشار المؤلف عليه

(قوله) فهو أي حكم الله سيأتي كلام الشرح وهو يقضى بان الغمير عائد الى الدليل وكذا لك المستتر في قوله فلا يكون اه زيد بن محمد

اولا عدم زوال الظن في المجتهدات الى العلم بها امر متحقق بالوجدان فثبت ان (انكار استمرار الظن) بها (بهت) (١) اي قول باطل يتحير من بطلانه (و) ثانياً بأن (زواله) اي الظن (الى العلم) أن سلم (يمنع الرجوع) من ذلك الحكم الى حكم آخر مظنون لا ممتنع ظن أحد النقيضين مع العلم بالآخر (وكذا الإجابة) (٢) أي إيجاب الظن للعلم (مع تذكره) أي الظن يمنع الرجوع ايضاً يعني أنه إذا كان الظن بالحكم موجباً للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع لا ممتنع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم به لا ممتنع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه والا لم يكن العلم علماً ولا الموجب موجباً (والقطع بالجواز) لظن النقيض في الرجوع (مع) أي مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزماً للعلم (قيل) لزوم اجتماع النقيضين واردة على المذهبين فالإلزام به (مشارك) (٣) بينهما فاما ان يبطل او يفسد الدليل (لوجوب اتباع الظن قطعاً) فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قيل باتحاد الحق او تعدده فقد استلزم الظن القطع على المذهبين (قلنا) نعم (لواحد المتعلقان) واما اذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وها عند القائلين بوحدة الحق مختلفان لان

(١) بهتة كنهية بهتاً وبهتاً قال عليه ما لم يفعل والبهتة الباطل الذي يتحير من بطلانه والكذب كالبهتة بالضم اه قاموس (٢) عبارة المختصر وشرحه للجلال ولانه لو اصاب علماً كان يجب أن يستحيل ظن النقيضين مع ذكره أي مع تذكره للعلم أي لسبب انقلابه علماً فان نقيض المعلوم انما يظن عند الذهول عن سبب العلم بنقيضه اما عند تذكره فيستحيل ظن نقيضه هذا ولا يخفائك أن هذا مبني على الفرق بين العلم والظن بان الظن يزول مع بقاء سببه بخلاف العلم فانه لا يزول مع بقاء سببه فلماذا لا يظن نقيضه مع تذكر سبب العلم لكنا عرفناك في صدر الكتاب أن لا فرق في ذلك بين العلم والظن فان سبب ظن الحكم انما هو ظن دلالة الدليل وظن الحكم لا يزول مع بقاء ظن دلالة الدليل فهو كالمعلم لا يزول الا بزوال سببه فيتجه للخضم أن يمنع الثانية القابلة لكنه يستحيل ظن النقيض مع تذكره لسبب انقلاب الظن علماً اه كلامهما (٣) أي فالدليل الذي ابطالتم به اصابه كل مجتهد يدل بعينه على بطلان اصابه واحد وخطأ الآخرين أيضاً لانا نعلم بالدليل القاطع وهو الاجماع ان الحكم الذي أدى اليه الاجتهاد سواء كان صواباً أو خطأ يجب اتباعه على الوجه الذي أدى اليه من الوجوب أو الحرمة أو النذب أو الإباحة أو الكراهة والعلم بوجوب متابعتها مشروط ببقاء ظن المجتهد فيكون المجتهد علماً حال كونه ظاناً فيلزم القطع وعدم القطع رها تقيضان واذا ثبت كونه مشتركاً في الإلزام كان باطلاً بوجوه ، الاول أن الحال ليس لازماً لاصابة كل مجتهد استدلال بطلانه على بطلانه لان الإلزام هو ما ينشأ من فرض ثبوت ملازمه وهذا ليس كذلك لانه ثابت على تقدير ثبوته وعدمه أيضاً ، وجوابه منع لزوم التناقض ههنا لان متعلق الظن وعدم القطع هو الحكم المطلوب بالاجتهاد ومتعلق العلم والقطع وجوب اتباع الظن لا الحكم ، وبالتحقيق فيه

السلام بعد هذا الى ما ذكره بقوله وليس هذا زوالاً له بالظن بغيره يعني كما في الصورة الاولى ولوقدمه على قوله لم لا يجوز ان يستمر الخ ونقل ما ذكرنا لكن اظهر (قوله) فثبت ان انكار استمرار الظن بها ، أي بالمجتهدات والمراد باستمرار الظن بقاء الظن وعدم جزم من زيل له فيلزم اجتماع النقيضين (قوله) وكذا إيجابه ، أي إيجاب الظن الخ لم يذكر المؤلف عليه السلام في المتن إيجاب الظن للعلم فيما سبق حتى يكون هذا اشارة اليه وانما ذكره في الشرح حيث قال ان المجتهد اذا ظن حكماً أو جب ظنه القطع به (قوله) فاما ان يبطل ، أي المذهبان وزم خلاف الاجماع على حقيقه احدهما (قوله) أو يفسد الدليل ، لانه منسوخ اجمالاً بانه لو صح لما قام دليل على النقيضين (قوله) فلا ، أي فلا ورود على المذهبين فلا يكون مشتركاً الا لزام

رحمه الله ، ح وشكل على هذا بخط القاضي الحسن بن اسماعيل المغربي رحمه الله (قوله) منقوض اجمالاً بانه لو صح الخ ، ينظر في صحة هذا اه ح عن خط شيخه

(قوله) تحريم مخالفته أو وجوب العمل به ، اقتصر في شرح المختصر على الطرف الاول قال الشيخ العلامة في شرح الفصول ومعنى وجوب العمل انه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل وإيقاعه ان تعلق بالفعل وجوب واعتقاد نديته وإباحته أو كراهته على حسب ما يتعلق التهي فيستقيم هذا التفسير اطلاق وجوب العمل في جميع الاحكام ، ولعله يؤخذ مما ذكره ما يفيد التعميم في تحريم تفسير المخالفة أي مخالفة مقتضاه (قوله) فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض ، أي نقيض الحكم المظنون مع تذكر موجب القطع أي موجب القطع بتحريم المخالفة وموجبه هو الحكم المظنون الذي استنبطه المجتهد وقوله لان موجبه ، أي موجب القطع (قوله) وجوب القطع ، أي موجب القطع بتحريم المخالفة وهي غير الحكم المظنون وهذا معنى قوله بغير الحكم المظنون وقوله فلا ينافيه ، أي لا ينافي القطع بالتحريم (قوله) عدم ﴿٦٥٦﴾ القطع بالمظنون ، وهو الحكم الشرعي انما ينافيه عدم القطع

متعلق الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم مخالفته أو وجوب العمل (١) به لكونه مظنوناً فلا يلزمنا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لان موجبه وجوب القطع بغير المظنون فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان ظن المظنون انما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع كان زواله عند ظن النقيض مؤثراً في زوال القطع لكنه ليس موجباً له دائماً بل مادام مظنوناً فعند زوال الظن يتنفي شرط الموجب والشئ كما يتنفي بانتفاء موجبه قد يتنفي بانتفاء شرطه فلا يمتنع ظن النقيض ، فان قيل لا اتحاد في التعلق على القول بالتصويب أيضاً (٢) لان الظن متعلق بكون الدليل دليلاً والعلم بثبوت مدلوله ، مادام دليلاً فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة ، فقد اجيب بان كونه دليلاً حكم ايضاً فاذا ظنه فقد علمه والا جاز ان يكون الدليل غيره فيكون مخطئاً في انه هو فلا يكون كل مجتهد مصيباً وحينئذ يجتمع في كونه دليلاً الظن والعلم فيتم الالزام وفيه ان الشرع جعل مناط وجوب

بالتحريم (قوله) ولو سلم ، فاعله ان ظن المظنون وخبر ان جملة ما كان وجوبه والمعنى ولو سلم ان ظن المظنون وهو الحكم المستنبط كائن على هذه الملازمة والظاهر ان خبر ان كان زواله الخ وقوله لما كان معترض لتعليل لذلك (قوله) للقطع بالمقطوع ، وهو تحريم المخالفة (قوله) كان زواله أي زوال ظن المظنون الذي هو الموجب للقطع بالتحريم (قوله) عند ظن النقيض ، أي نقيض الحكم (قوله) بل ما دام ، أي مادام الموجب وهو كون الحكم مظنوناً (قوله) والشئ كما ينتفي الخ ، المراد بالشئ القطع بتحريم المخالفة (قوله) فلا يمتنع ظن النقيض ، أي نقيض الحكم المظنون وهذا التسليم متوجه ان امتناع ظن النقيض الخ والمعنى لو سلم منافية ظن النقيض مع تذكر موجب القطع فانما ناهاه مع وجود شرطه

ان الحكم الرابط لافعال المكلفين بذواتهم بالاقتضاء أو التخيير من جهة لزومه من الادلة الظنية متعلق الظن ومن جهة ايجاب الشارع العمل به لكونه مما أدت اليه الادلة الظنية متعلق العلم وعند اختلاف الجهتين لاناقض اه ابري (١) ولا كذلك متعلق الظن والعلم في التصويب فانهما كليهما متعلقان بان ما أدى اليه نظر المجتهد هو حكم الله بمعنى أنه ظن أنه حكم الله ثم علم أنه حكم الله لكن عرفناك أن العلم بانه حكم الله فرع ثبوت التصويب قطعاً والخصم لا يدعي الا كونه واجباً لأم معلوماً وذلك كاف في كونه أصلاً اه جلال (٢) واتحاد المتعلق على قول أهل التصويب ممنوع لم لا يجوز ان يكون متعلق الظن كونه الحكم الذي

وامامه انتفاءه فينتفي القطع ولا محذور (قوله) بثبوت مدلوله ، أي والعلم متعلق بثبوت مدلوله وهو الحكم مادام الدليل دليلاً فاذا ظن الدليل افنى به الى العلم بالحكم المستنبط (قوله) فاذا تبدل الظن ، أي ظن كون الدليل دليلاً (قوله) زال شرط ثبوت الحكم ، أي العلم بثبوت الحكم وهو أي الشرط ظن الدلالة أي ظن كون الدليل دليلاً وحينئذ فلا يلزم اجتماع النقيضين على القول بالتصويب ولا امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب العلم لزوال العلم بزال شرطه (قوله) بان كونه ، أي كون الدليل دليلاً حكم من الاحكام الشرعية الوضعية (قوله) فاذا ظنه ، أي هذا الحكم وهو كونه دليلاً فقد علمه على ما هو اللازم من القول بالتصويب ولذا قال المؤلف عليه السلام والاجاز ان يكون الدليل غير ما ظنه فيكون المجتهد مخطئاً في انه اي الدليل هو أي ما ظنه دليلاً (قوله) فيتم الالزام ، يعني باجتماع النقيضين واما الالزام بامتناع ظن النقيض مع تذكر الموجب فسيأتي قريباً انه لا يلزم المصوبة اذا اخذت القضية مشروطة أو عرقية (قوله) وفيه ، أي في هذا الجواب ان الشرع الخ حاصل هذا الاعتراض منع قوله فاذا ظنه فقد علمه (قوله) جعل مناط وجوب

(قوله) وموجبه هو الحكم المظنون ، صوابه الظن فتأمل اه ح عن خط شيخه

العمل ، أي العمل بالدليل (قوله) لانفس الدليل ، أي في الواقع ونفس الامر (قوله) ولا القطع به ، أي بالدليل (قوله) فيجوز ان
يوجب ظن الدليل وجوب العمل ، أي بالدليل ويحتمل وجوب العمل بالمدلول وهو الحكم وان يوجب الجزم بكونه دليلاً أي يجوز
ان يوجب هذا أو هذا فلا يتعين ايجابه للجزم بكونه دليلاً لاحتمال ان يكون الدليل غيره وذلك لا يضر لان مناط وجوب العمل قد
حصل للمجهد وهو ظن دليله ولم يتعلق الظن بغير دليله فلا يجب العمل به وهذا معنى قول المؤلف عليه السلام ثم تجوز كون غيره دليلاً الخ
(قوله) في الاحكام التكليفية ، وكون الدليل دليلاً ليس من الاحكام التكليفية بل من الاحكام الوضعية والمراد بالبحث الاحكام
التكليفية لا كل حكم (قوله) والاحسم في الجواب ، أي عن قولهم فان قيل لا اتحاد في المتعلق الخ وانما كان احسم لانه يرد على ذلك انه
لا يضر كون الحكم من الاحكام الوضعية لا التكليفية ولذا قال السعد غايه ان لا يكون اجتماع النقيضين في حكم شرعي عملي هو خطاب
التكليف بل هو في حكم شرعي اعتقادي هو كون الدليل الذي ٦٥٧ لاجل المجتهد دليلاً (قوله) بثبوت

المدلول ، وهو الحكم المستنبط
مستفاد من الدليل قطعاً لاستنباطه
منه « قوله » ووجود ظن آخر
غير ظن الحكم المستنبط « قوله »
لا يرفع المحذور ، وهو القطع
والظن في الحكم المستنبط يعني
لا يرفع كما ادعاه المعترض حيث
قال ان الظن متعلق بكون الدليل
دليلاً والعلم متعلق بثبوت
المدلول « قوله » الحاصل
يعني المحذور من الظن الاول
المتعلق بثبوت المدلول وهو الحكم
المستنبط وانما لم يرفعه لكون
هذا الظن موجباً للقطع على القول
بالتصويب « قوله » نعم الخ ، أي
نعم يرفع المحذور الحاصل من الظن
الاول لكن المرفوع محذور آخر
غير اجتماع النقيضين لان المرفوع
هنا امتناع ظن نقيض الحكم مع
تذكر موجب الحكم فانه لا يلزم
المصوبة اذا اخذت القضية القائلة

العمل ظن الدليل لانفس الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب
العمل وان يوجب الجزم بكونه دليلاً ثم تجوز كون غيره دليلاً لا يوجب العمل
ما لم يتعلق الظن بكونه دليلاً ثم المراد بكون كل مجتهد متديباً اصابته في الاحكام
التكليفية لافي كل حكم ، والا احسم (١) في الجواب ان الظن المتعلق بثبوت المدلول
مستفاد من الدليل قطعاً ووجود ظن آخر متعلق بكون الدليل دليلاً لا يرفع
المحذور الحاصل من الظن الاول ، نعم اذا اخذت القضية القائلة بان مظهر المجتهد
مقطوع به (٢) مشروطة او عرفية لم يلزم المصوبة امتناع ظن النقيض كالخطئة
لكنه يبقى التناقض لكونهم يقطعون بان الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الامر
وبقاء الظن بالمجتهدات مما لا يمكن انكاره (وايضاً) لو لم يكن لله تعالى في كل واقعة

لنص الشارع لم ينص الا عليه بأي اشارة تدل على ذلك ومتعلق القطع صيرورته بذلك الظن
حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده قطعاً مادام ظاناً انه الحكم الذي لو نص الشارع لم ينص
الا عليه لادائماً ولا يزيد بان حكم الله تابع لظن المجتهد الا هذا فقتلني التوازم بأسرها اه سحولي
(١) في نسخة الاحسن اه (*) انما كان احسم لان الذي اتحد فيه القطع والظن حكم تكليفي
من محل النزاع وذلك لان الحكم المستنبط من الدليل باعتبار استفادته من دليل ظني ظني
ومن حيث دعوى أن كل مجتهد مصيب أي موافق لما في نفس الامر كما هو قول المصوبة
قطعي فيجتمع في ثبوته القطع والظن وهو حكم تكليفي ولا يقال ان ثبوت المدلول ظني
وكون الدليل دليلاً ظني فلا يجتمع القطع والظن في شيء واحد لانه يقال الكلام في ثبوت
الحكم وقد اجتمع فيه القطع والظن اه عن خط السيد العلامة احمد بن اسحق رحمه الله (٢) عملاً

يكون مظهر المجتهد مقطوعاً به مشروطة أو عرفية اذ يكون التقدير مظهر المجتهد مقطوعاً به مادام مظهره فاذا تبدل الظن
بان تغير الى ظن النقيض زال القطع بالحكم الاول ، لزوال شرطه فلا يتبع ظن النقيض مع تذكر الظن الاول « قوله » كالخطئة ، أي كما
لم يلزم الخطئة لما عرفت من قول المؤلف عليه السلام سابقاً لكنه ليس موجباً له دائماً الخ « قوله » لكنه يبقى التناقض ، أي لكنه
يبقى المحذور الآخر وهو لزوم التناقض أي اجتماع القطع والظن أي عدم العلم في الحكم المستنبط « قوله » لكونهم ، أي القائلين
بالتصويب يقطعون بان الحكم المجتهد فيه ثابت في نفس الامر اذ لا حكم لله في الواقعة عنده متقدم بل الحكم الثابت في نفس
الامر هو ما ظنه المجتهد وقد حصل له ذلك فيوجب القطع اذ ليس في الواقع خلاف ما ظنه « قوله » مما لا يمكن انكاره ، لما عرفت من انه

حكم لكان (يلزم ان يكون المجتهد) اذا اجتهد في واقعة متجددة (مبتدأ) شرعاً
(و) ايضاً لو كان الكل حقاً فاذا تغير الاجتهاد فان بقي الاول حقاً لزم اجتماع
المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني (ناسخاً) (١) للاول وكذا المقلد اذا صار مجتهداً
والاجماع على ان ابتداء الشرائع ونسخها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد من آحاد الامة
واما الادلة التقليدية فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى «فهيمنها
سليمان» وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود
الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقاً لم يكن لتخصيص سليمان جهة ولم يحل له
الاعتراض على من لم يخطئ فكيف اذا كان أباً نبياً والقول بجواز الاعتراض لتركه
الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطأ (٢) في غيرهم مع بعده فان قوله
فهيمنها يفيد بظاهره تفهيم مطلق الحكومة للحكومة المقيدة بكونها الاولى
فان التقييد خلاف الظاهر يرئول الى التخطئة وهو المطلوب وقول سليمان غير هذا
ارفق للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين فلعل الارقية موجبة
للتعيين وقوله تعالى «وكلا آتيناه حكماً وعلماً» يحتمل اتياء الحكمة ومناسبة الاحكام
والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة واما الاجماع فان
الانار دالة على ان الصحابة كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطأ ويخطئ بعضهم
بعضاً بحيث تواتر القدر المشترك وهذا ما اراده بقوله (وايضاً اجمع الصحابة على
التخطئة) وقد عد شيئاً من ذلك فقال (كما في العول) (٣) روى ابن عباس
قال ارون الذي احصى رمل عاج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً اذا
ذهب نصف ونصف فاين موضع الثلث (٤) ثم قال لو قدم يعني عمر من قدم الله واخر
اه فصول بدائع (١) وأجيب بانه ازام مشترك للاتفاق على أنه اذا ظن حكماً أو جبه الله عليه
واذا رجع عنه الى غيره بطل ايجاب الله له عليه وهو معنى النسخ اه (٢) هذا ممنوع ، سندهم
فانما اقطع له قطعة من نار اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٣) العول من اصطلاحات
أهل الفرائض وهو زيادة اجزاء الفروض على اجزاء المخرج اه منتخب (٤) كالومات امرأة
وخافت زوجاً وأختاً وأماً ، قال الصحابة للزوج النصف وللأخت النصف والام الثلث لانها
لم تحجب فقال ابن عباس ذهب النصفان بالمال فن أين يجي الثلث فجعل الأخت عصبة تأخذ
السدس الباقي لكن لا يخفى أن النزاع فيما لا قطع فيه وميراث الزوج والام قطعيان لانها
يرثان مع البنين دون غيرهم فهم اقدم من الأخت لانها لا ترث الا كلاله ، ولهذا لا يجب
الأخوة الزوج مطلقاً والام لا يحجبها الواحد منهم وهذا معنى قول ابن عباس لو قدموا من
قدم الله لم تل فريضة في الاسلام ولو سلم أن التخطئة وقعت منهم في الظنيات فذلك اجماع
سكوتي ظني والمسئلة عند المصنف عليه السلام قطعية لا يتهض عليها الظني ، ومثله
الاحتجاج بحديث اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فخطأ فله اجر واحد اه

متحقق بالوجدان فانكاره بهت
«قوله» فكيف اذا كان ، أي من
لم يخطئ «قوله» والقول ، مبتدأ
خبره قوله فيما يأتي يرئول الى
التخطئة وقوله فانه أي ترك الاولى
«قوله» مع بعده ، أي بعده هذا القول
وانما آل الى التخطئة لان الاولى
في الواقعة هو الحكم المتقدم على
الطلب «قوله» وقول سليمان ،
مبتدأ خبره لا يقتضي جواز
الحكمين حتى يلزم القول بالتصويب
«قوله» مع انه ، أي القول خبر
واحد والمسئلة اعتقادية اصلية (قوله)
فلعل الارقية موجبة لتعيين ،
أي لتعيين المطلوب فيلزم التخطئة
كما لزم من الاولوية ذلك «قوله»
وكلا آتيناه حكماً الخ ، يعني ان
ظاهره حجة للقائل بالتصويب لان
معناه ان حكمها جميعاً عن علم
ورضى منه تعالى وذلك يقتضي
الاصابة منها ورد ذلك المؤلف
عليه السلام بقوله يحتمل اتياء
الحكمة الخ يعني لانه لم يقل آتيناه
حكماً وعلماً فيما حكم به في تلك
المسئلة فيحتمل ان يكون المراد
اتياء الحكمة ومناسبة الاحكام
لمواردها «قوله» والعلم بطريق
الاجتهاد ، عبارة الى الحسين
فيجوز ان يكون المراداً تامها علوم
الاجتهاد وذلك لا يقتضي الاصابة

من آخر الله ما عالت فريضة ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتخطئة لمن يقول بالعول وقد روى انهم أيضاً خطاؤه في ذلك (و) كما (في الكلاله (١) روى الاسيوطي عن الشعبي قال سئل ابو بكر عن الكلاله فقال اني اقول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له وان كان خطأ فني ومن الشيطان والله منه بري رواه الدارمي والبيهقي وابن أبي شيبة وغيرهم وروى عبد الرحمن ابن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد بن صدقة عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر فريضة فلم يجد لها في كتاب الله أصلاً ولا في السنة اثرأ قال اقول فيها برأيي (٢) فان يكن صواباً فمن الله وان يكن خطأ فني واستغفر الله (و) كما في (الجهضة) بكسر الهاء يقال اجهضت الناقة والمرأة ولدها اجهاضا اسقطته ناقص الخلق فهي مجهض ومجهضة والولد مجهض قال ابن حجر في تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري قال أرسل عمر الى امرأة مغبية (٣) كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل لها اجبي عمر قالت ويلها ما لها ولعمر فبينما هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت داراً فالت ولدها فصاح صيحتين ومات فاستشار عمر الصحابة فاشار عليه بعضهم (٤) ان ليس عليك شيء انما انت وال ومؤدب فقال عمر ما تقول يا علي فقال علي ان كانوا قالوا برأيهم فقد اخطاؤا وان كانوا قالوا في هوائك فلم ينصحوك لك أرى ان ديتك عليك لانك أنت افزعتهما فالت ولدها من سبيك فامر علياً ان يقيم عقله على قریش ثم قال ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكر الشافعي بلاغاً (٥) عن عمر مختصراً وكما روى عن ابن عباس انه قالس الجعد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتق الله زيد بن ابابت جعل ابن الابن ابناً ولم يجعل أب الاب أباً وكما روي عن مسروق (٦) قال

«قوله» ذكره الاسيوطي، وغيره
أيضاً من الفرضيين

من شرح الجلال للمختصر باختصار (١) أي فيما عدا الوالد والولدها منتخب (٢) فان قيل قد روى عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال من قال في القرآن إنهم علم فليتبوء مقعده من النار وفي رواية من قال في القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار أخرجه الترمذي وحسنه وعن جندب أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال من قال في القرآن برأيه فاصاب فقد أخطأ أخرجه ابو داود والترمذي وقال غريب، أجيب بانه قال فيها بقتضى انتمهم في الكلاله وليس كذلك هو المفهوم من الرأي في الاعصار الاخيرة وانما سماه رأياً على ما دلتهم في الورع عن تفسير القرآن بغير النصوص العربية لما يدخل التفسير باللغة من احتمال الاشتراك والتخصيص والمجاز ونحوه اه من الطبري على الكاف (٣) اسم فاعل من فعل بالتشديد أو من أفعل هكذا ضبط في الاصول اه (٤) عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان اه سعد (٥) أي يصيغه بلاغاً عن عمر والله اعلم وهو عند أهل الحديث اذا كان بهذا اللفظ غير صحيح اه (٦) ابن

«قوله» ولعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه كلام في ذلك ، أي بالقول بالتخطئة لا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلُ اشارة الى انه وان تأويل ما ورد عن سائر الصحابة من التخطئة بان المراد بالخطأ حيث يكون هناك تقصير وعدم استيفاء النظر في ظن الصواب فلا يمكن تأويل ما ورد عن الوصي كرم الله وجهه وهو قوله عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم ﴿ ٦٦٠ ﴾ يجتمع القضاء بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً والاهم

كتب كاتب الامر بن الخطاب هذا ما أرى الله امير المؤمنين عمر فانه عمر وقال لا بل اكتب هذا ما رأى عمر فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمن عمر اخرج عمر البيهقي وروى المؤيد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود انه قال في امرأة مات زوجها ولم يفرض لها صداقاً اقول فيها برأبي فان يكن صواباً فمن الله وان يكن خطأ فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ، ولعلي بن ابي طالب عليه السلام كلام في ذلك لا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلُ وشهرته أغنت عن نقله وامثال هذا كثير شائع ولم ينكر على أحد منهم ، واما السنة فإشارته اليه بقوله (وصرح بها) يعني بالتخطئة (عليه الصلاة والسلام في عدة أحاديث) فمن ذلك ما أخرجه الجماعة الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله ﷺ اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فخطأ فله أجر ، واخرج الجماعة كلهم عن ابي هريرة نحوه قال الترمذي وفي الباب عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وفي رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فخطأ فله أجران وان اصاب فله عشرة اجور ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد وعن عقبة ابن عامر ان رسول الله ﷺ قال له في قضاء امره به اجتهد فان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وروى نحوه أحمد بن حنبل (١) في مسنده وحملهم التخطئة على صورة وجود القاطع او ترك استقضاء المجتهد بعيد لاسيما من الصحابة رضي الله عنهم والحاكم المقصر مأزور فلا يكون مأجوراً ، ﴿ تنبيه ﴾ أجر المخطي على بذل الوسع لا على نفس الخطأ لعدم مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب يتعدد الاجر في حقه فله اجر على بذل الوسع كالمخطي واجر

لا جدد الهمداني اه من سيرة ابن هشام ، قيل سرق وهو صغير اه (١) الاحاديث في الحاكم لمجتهد لا في مطلق المجتهد ، فالحاكم اذا اجتهد وعمل بشهادة عادلة وقطع أنها الحق فقد اصاب حكم الله فان كانت الشهادة زوراً اما لوهم الشهود أو نحو ذلك فقد أخطأ الواقع مع اصابته لحكم الله فانه تعالى أمره بالعمل بالشهادة بدليل قطعي لا يجوز مخالفته ولا اثم على من عمل بحكم الله وأخطأ الواقع ولذا قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم فانما اقطع له قطعة من نار فجعل حاديث الحاكم وتخطئته في الواقع لا في الحكم دليلاً على تخطئة المجتهد من نصب الدليل على خلاف

واحد ، وتنبههم واحد ، وكتابهم واحد ، فأمرهم الله سبحانه وتعالى بالاختلاف فأطاعوه ام نهرهم فعصوه أم انزل الله ديناً ناقصاً فاستمعان بهم على اتصافهم أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى أم انزل الله تعالى ديناً تاماً فقصر صلى الله عليه وآله وسلم عن تبليغه وادأته والله تعالى يقول ما قرطنا في الكتاب من شيء وقال تبياناً لسكل شيء وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً وانه لا اختلاف فيه فقال تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً» وان القرآن ظاهره انيق ، وباطنه عميق ، لا تقضى عجائبه ، ولا تنقضي غرائب ، ولا تنكشف الظلم الابيه ، وقد روى في حواشي الفصول عن الامام يحيى عليه السلام في تأويل كلام امير المؤمنين عليه السلام ثلاثة أوجه فخذ من موضعه ان شاء الله تعالى (قوله) وجود القاطع اي وجوده في الواقعة ولا كلام مع وجوده في خطأ الخالف «قوله» أو ترك استقضاء المجتهد ، أي تقصيره في الاجتهاد وعدم استفراغ الوسع في ظن الصواب «قوله»

بعيد لما فيه من الجمل على غير السلامة لاسيما من الصحابة المزهين عن ذلك لسهولة معرفتهم للمأخذ وجدهم في اظهار الصواب «قوله» واجر أو اجور ، اعترض بعض الناظرين بان الاحاديث على التنبيه والجمع فالافراد محل نظر والاولى ما في الكتاب اذ المراد ان

«قوله» حيث يكون هناك تقصير الخ ، سيأتي المؤلف رحمه الله الاشارة الى اعتراض هذا والباطل منه في حواشي المنهاج لشيخنا رحمه الله اه منه ح «قوله» وقد روى في حواشي الفصول عن الامام يحيى عليه السلام ، لعله في شرحه على النهج اه ح «قوله» وقد روى

أواجور (١) أما على الإصالة لكونها من آثار صنعه وأمال لكونه سن سنة حسنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين لاهتدائهم به لصادقهم الهدى ومقلد المخطي لم يحصل على شيء غاية الأمر سقوط الحق (٢) عنه باعتبار ظنه أنه على الحق احتج (الثاني) وهو القائل بتصويب الكل بوجهين ، أولهما أن التخطئة توجب أحد المخدورين لأن المخطي في اجتهاده إما أن يبقى الحكم الذي هو الصواب في نفس الأمر في حقه أو لا والكل باطل لأن (بقاء الصواب) في حق المخطي ووجوبه عليه (مع) وجوب (الخطأ) الذي ظنه الصواب عليه (نقيضات) والتكافؤ بينهما محال (وعدمه) أي عدم إبقاء الصواب في حق المخطي (إيجاب خطأ وتحريم صواب) وهو أيضاً محال (٣) (ورد بثبوت الثاني) (٤) وهو زوال الحكم الأول في حق المجتهد المخطي ولا نسلم استحالة (كخالف) الدليل (القطعي) من نص أو إجماع (بلا) تقصير (٥) منه في البحث فإنه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على خطائه فمع الاختلاف في خطائه أولى ، وثانيهما أن العمل بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باهتداء فلو كان بعض الصحابة المجتهدين مخطئاً لم تكن متابعتهم اهتداء وقد قال عليه السلام

المصيب له اجران أو اجور فأحد الاجرين أو الاجور على بذل الوسع كالمخطي والبقية من الاجرين أو الاجور على الإصالة

في حواشي الفصول الخ ، في الفصول وشرحها للسيد الحسن الجلال رحمه الله ما لفظه قلنا وما ورد عن الوصي وغيره من الصحابة وغيرهم مما يقتضي خلاف التصويب فتناول بتخطئة مخالف القطعي أو من ليس بأهل للاجتهاد أو من لم يستوف حق الاجتهاد قالوا تأويل متمسف لادلالة في الفاظهم عليه وأيضاً تأويل الداليل فرع صحة معارضه وارجحية المعارض أيضاً وكلا الأمرين في حيز مظلم اه وفي حاشية ما لفظه لكنه مرسل بل منقطع لا يوجد له شاهد متصل عنه عليه السلام فجعله دليلاً على ذلك لا يليق بمنصف ثم انه يلزم مما صرح به في هذا الكلام تأنيب المخطي وتأنيب المصوب لحكم الفاضلين المختلفين والقول بالتأنيب قول لا يصدر ممن هو ادنى رتبة من على عليه السلام اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله

محل النزاع اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (١) في نسخة واجران أو اجور اه (٢) في نسخة سقوط الأثم اه (٣) عبارة المختصر وشرحه للجلال ، إحتجت المصوبة بأن قالوا لو كان المصيب واحداً لوجب النقيضان بيان للملازمة أنه قد وقع الإجماع على وجوب مجتهد لدى خالف مطلوب الله المعين قبل الاجتهاد ومع وجوب هذا المخالف للمطلوب يلزم طلب الجمع بين النقيضين الحل والحرمة لأنه ان كان طلب المطلوب باقياً لزم طلب الجمع بين النقيضين الحل والحرمة في حال واحد باعتبار مكلف واحد وان لم يكن طلب المطلوب باقياً لزم إيجاب الخطأ لأن الفرض ان المطلوب واحد وقد ارتفع وجوبه فإيجاب غيره إيجاب خطأ اه بتصريف يسير (٤) من طرفي التردد أي باختباره « والتقص له » أي الدليل « بدليل » الاتفاق « على أنه لو كان فيها » أي المسئلة « نص أو إجماع » يمنع الاجتهاد فاجتهد فيها بخلاف مقتضى النص والإجماع « ولم يطلع عليه » أي على أحدهما « وجب مخالفته » اتفاقاً « وهو خطأ » فاهو جوابكم في محل الاتفاق فهو جوابنا في محل الخلاف « وهذا » أي مخالفة ما لا نص عليه ولا إجماع « أجدر » بالإيجاب من مخالف النص والإجماع هذا تقرير كلامه ولا يخفى ضعف التقص لأن النص والإجماع ان كانا قطعيين فوجوب مخالفتها ممنوع وان كانا ظنيين فنقض بمحل النزاع ، فالجواب الحق منع لزوم طلب الجمع بين النقيضين مسنداً بأن طلب خلاف مافي الواقع مشروط بعدم الاطلاع على مافي الواقع فكلامها مطلوب بشرط في قوة يجب هذا ان علم وجوبه والا وجب الآخر فيندفع طلب الجمع بين النقيضين في حال واحد لاختلاف وحدة الشرط ويندفع وجوب الخطأ لظهور كونه مطلوباً بالشرط قد حصل وبهذا التحقيق يرتفع الخلاف رأساً ولا يجدى احتجاج المصوبة بما قالوا من أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم اه مختصر وشرحه للعلامة للجلال رحمه الله تعالى (٥) هذا ما اشتغل به الناس وهو لفظ بلا معنى لأن القطعي آية متواترة قطعية الدلالة

بأيهم اقتديتم اهتديتم ، قلنا هو اهتداء من حيث فعل ما يجب عليه لا يصله الى الثواب وإن لم يكن كذلك من حيث تعيين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصل الصدق كما اذا خالف النص مجتهد لم يطلع عليه (١)

مسألة

(اختلف في نقض الحكم ان لم يخالف قطعاً) من نص كتاب اوسنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما اذا خالف القطعي نقض بالاتفاق (٢) لان الظن لا يبطل العلم (فقيل) في مخالف غير القطعي (بالنسخ) فلا يجوز من مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اما اذا لم يخالف نصاً ولا جلياً فلا اجماع واما اذا خالف احدهما فهو مذهب الجمهور (٣) (لقوات مصلحة نصب الحكم) (٤) لانه يتسلسل بنقض النقض من الآخرين فتقوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة (٥) لعدم الوثوق بالحكم (و) قيل (بالجواز) لنقض الحكم (ان خالف نصاً) صريحاً ولو كان آحادياً (او) خالف ظاهراً (جلياً) ولو قياساً لقوله تعالى «فردوه الى الله والرسول» وهذا مذهب المتأخرين من الشافعية ذكره البرماوي وهو ممن يقول بوحدة الحق ولهذا قال (وهو على التخطئة ظاهر) يعني واما عند المصوبة فلا وجه له لكون الاول وقع مطابقاً لمراد الله تعالى وكذا عند بعض المخطئة لان الظن لا يرفع الظن والرد الى الله تعالى والرسول مع

«قوله» نقض بالاتفاق ، وكذا اذا خالف المجتهد مذهبه ظاهراً فانه ينقض لانه باطل «قوله» اما اذا لم يخالف نصاً ، يعني ولو آحادياً (قوله) فلا اجماع ، على انه لا يجوز النقض كما ذكره ابن الحاجب وشراح كلامه «قوله» ان خالف نصاً ، وقوله ولو قياساً جلياً ، ورد هذان القولان بان النص والجلي اذا كانا ظنيين فلا فرق بين ظن وظن وقد استدلل على ذلك برجوع صريح في المفاضلة بين الاصابع لما وجد كتاب عمرو بن حزم في المساواة بينها ورده في البحر بانه لم ينقض حكماً وانما هو تغير اجتهاد «قوله» لقوله تعالى فردوه الى الله والرسول الخ ، والجواب انا نقول بموجب الآية مع الرد الى القياس اذ هو طريق شرعي

وظنى عند آخر كسبيع أم الولد والتمعة فلا دلالة في مختلف فيه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (١) وللمصوبة أدلة سمعية نحو قوله تعالى «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبئس ذن الله» وقصة داود وسليمان وخبر نداء النادى يوم قريظة لا يصل العصر الا في بنى قريظة فمنهم من فهم المبادرة فصلى ومنهم من ترك الصلاة فلم ينكر ونحوها (٢) لكن قد عرفت أن الادلة كلها مطلقات أو عمومات وكلها ظنية وان حصل في بعض منها قطع بانتهن وقد جاز التخصيص والتقيد بالقياس فلا قطع بمدلول دليل نقلى رأساً ، نعم ربما حصل القطع في أسباب الحكم لما عرفت من ان العموم قطعي في السبب الجزئي الشخصي كولد امة زمعة خصص ابو حنيفة ولد غيرها من الاماء بعدم الحاقه بذى القرائ لا بدعوة اه شرح جلال (٣) اما انه لا ينقض باجتهاد آخر فعمم واما اذا ادعى على القاضي اى الحاكم أن مذهبك الذى بنيت عليه الحكم باطل وجب عليه اجابته والرجوع الى الكتاب والسنة اه نجاح الطالب (٤) وهي قطع المنازعات والخصومات اه رفواً (٥) ولان الغرض ان كلا من الحكيمين يصدر عن ظن وليس من مجتهد كامل فلا مرجح لا يثار ظن الناقض على ظن المنقوض هذا اذا كان الحاكم مجتهداً اما اذا كان احدهما مقلداً جاز للمجتهد نقض حكمه لانه لا يصح منه أن يقول صح عندي وحكمت لان ذلك فرع العلم بدلالة الدليل وليس اهلاً للعلم بها وامامه لم يحكم على الخصمين فلا كان قوله حكماً على الخصمين ولا قول امامه حكماً عليهما وان كان حكماً لنفسه ، نعم اذا حكم الخصمان مقلداً لم يجوز نقض حكمه لالانه حكم بل لان كلا من الخصمين التزم ما

بقاء الاختلاف ولا يبقى خلاف مع الحكم (و) لا يجوز (الحكم) من مجتهد (١)
 (بخلاف الاجتهاد) الحاصل منه (ولو) وقع ذلك الحكم من المجتهد (عن تقليد)
 منه لمجتهد آخر فانه (باطل (٢) لوجوب اتباع الظن) والعمل به ولا يجوز له التقليد
 مع اجتهاده اجماعاً وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما يجبي ان شاء الله تعالى
 ولا خلاف ان رجوع المجتهد في الاحكام التي لا يستمر حكمها (٣) لاحكامها فيما قد
 مضى منها (و) المختار الذي عليه الجمهور ان (رجوعه) أي المجتهد (في دائمه الحكم)
 أي ما يستمر حكمه تحليلاً وتحريماً واجزاء نحو ان يطلق زوجته ثلاثاً من دون
 تحلل رجعة وهو يرى ان الطلاق لا يتبع الطلاق فراجعها ثم تغير اجتهاده الى
 ان الطلاق يتبع الطلاق ونحو ان يرى ان الخلع فسخ فتنكح امرأة كان قد خالعهما
 ثلاثاً ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق (او) في (واجب القضاء) نحو ان يسافر
 بريداً وهو يرى وجوب القصر فيه ثم رأى بعد خروج وقت الصلاة وقبل فعلها ان
 ذلك لا يوجب القصر (نقض للاول) من الاجتهادين من حينه لا من أصله فلا يعيد
 ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه قبل تغير الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني تحريماً
 واجترأ فيقضي تماماً ويفارق تلك المطلقة والمخالعة (والاستحلال) في مثالي المطلقة
 والمخالعة ثلاثاً (واجترأ) لو قضى قصراً وهو يرى وجوب التام (بما يعتقد تحريمه)
 في الاول (وعدم اجزائه) في الثاني (وقيل لا) يعمل بالثاني بل بالاول سواء اتصل

«قوله» التي لا يستمر
 حكمها، وذلك كالصح «قوله» لا
 حكم له، بمعنى انه لا يلزم اعادة ما
 قد فعله بالاجتهاد الاول «قوله»
 فيما قد مضى، أي فيما قد نفذ
 «قوله» ورجوعه، مبتدأ
 خبره قوله نقض «قوله» وقبل
 فعلها، سيأتي قريباً قول المؤلف
 عليه السلام فلا يعيد ما فعله فلو
 قال أو قبل فعلها لكأن اول
 «قوله» والا استحلال، أي وان
 لم نقل انه نقض

حكم به عليه فهو كالناذر والكفيل المستلزم باختياره اه جلال (١) واجترأ بالمجتهد عن حكم
 المقلد عند من يقول انه ينقض بالاجتهاد الا ان فيه بحثاً وهو ان المقلد انما يحكم بمذهب امامه
 المجتهد فهو في الحقيقة حكم المجتهد، وأجيب بان حقيقة الحكم ان يقول الحاكم صح عندي
 والمقلد ليس له عند عدم تمكنه من النظر في الادلة وامامه لم يقل صح عندي ولم يحكم في
 الحادثة الواقعة حتى يكون قول المقلد رواية للحكم فتقبل اه شرح جلال (٢) اتفاقاً (*) اي
 جائز النقض لما اسلفناه لك من ان المتبوع لم يحكم والتابع أيضاً لم يحكم لان معنى الحكم
 التصديق وهو غير مصدق باجتهاد غيره اه (٣) وذلك حيث لا ثمرة له مستدامة كالصح فانه
 حكم لا ثمرة له مستدامة بمعنى انه لا يتكرر فلا يلزم المجتهد ومن قلده اعادة ما فعلوا بالاجتهاد
 الاول مثاله لو كان مذهب المجتهد أن الوطء بعد الوقوف وقبل الرمي لا يفسد ثم حج ووطئ
 كذلك ثم تغير اجتهاده الاول الى أن ذلك يفسد فانه لا يجب عليه الاعادة وكذا من قلده
 ولا يعيد ما قد صلى ولا ما قد اخرجه من الزكاة وأما ما لم يفعل من الاحكام التي اجتهد فيها
 حتى رجع عن ذلك الاجتهاد ووقته باق نحو ان يرى ان مسافة القصر ثلاث بعد ان كانت
 عنده بريداً ولما يصل والوقت باق او قد فعل ذلك الحكم الذي رجع عن اجتهاده فيه ولما لم
 يفعل المقصود به نحو ان يتوضأ من غير ترتب أو من دون نية وهو يرى جواز ذلك ثم تغير
 اجتهاده الى وجوب ذلك قبل ان يصلي فيعمل بالاجتهاد الثاني في الصورتين فيصلي ثانياً
 ويسيد الوضوء وكذلك من تغير اجتهاده وهو في حال الفعل فانه يعمل في المستقبل بالثاني

به حكم حاكم ام لا تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد والتحقيق ان العمل بالثاني ليس نقضاً للاول وانما يكون نقضاً له لو حكم بأنه كن حراماً من اول الامر واهل التخطئة والتصويب متفقون على خلاف ذلك (وقيل) لا يعمل بالثاني (ان حكم به) أي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة والنكاح فيما مثلنا عمل المجتهد (١) على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لامن الحاكم ولا من غيره وامتناع النقض يقتضي اعتبار الحكم واعتباره يقتضي عدم تحريره على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا رأي المصوبة و كثير من القائلين بوحدة الحق وهو مبني على ان حكم الحاكم في الاجتهاديات يتفد ظاهراً وباطناً فيحل للزوج مباشرة تلك المطلقه والمخالصة ظاهراً وباطناً وان كان مذهبه التحريم وفيه نظر (ونحوه خلاف في المقلد) يعني ان الخلاف في المقلد كالخلاف في المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم تغير اجتهاد امامه فاختار التحريم مطلقاً (٢) وقيل الحل مطلقاً وقيل اذا اتصل به حكم حل والا فلا (وحكمه) أي المقلد بخلاف مذهب امامه جار على الخلاف في الانتقال) وسيأتي ان شاء الله تعالى فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا نقض (٣) كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده وقيل انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احداً من الائمة أما اذا قلده فيه غير امامه فلا ينقض لانه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده، واعلم ان في كون الحاكم مقلداً ثلاثة اقوال، اولها انه لا يصح حكم المقلد، وثانيها انه يصح لان التقليد طريق القاصر عن الاجتهاد وكما يقلد في قيم التلقات قيل وهذا اولي لثلاث تعطل الاحكام وتضيع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصاً في زماننا، وثالثها انه يصح عند تعذر الاجتهاد

مسئلة لا خلاف في ان المجتهد ممنوع عن التقليد اذا اجتهد فأداه

وفي الماضي بالاول نحو ان يتغير اجتهاده وهو في حال الصلاة الى وجوب قراءة او اعتدال او نحو ذلك فانه يعمل فيما بقي بالاجتهاد الثاني والله اعلم اه من شرح ابن حميد على مقدمة الآثار (١) وفيه نظر لان حكم الحاكم انما شرع لفصل الخصومات لتصحيح الديانات فليس بحجة فيها اتفاقاً اه جلال، قد يجتمع تصحيح الديانات وفصل الخصومات كما في المسئلة الممثل بها هنا فيمن يرى ان الخلع فسخ ومذهب المرأة انه طلاق ثم اراد نكاحها بعد مخالفته إياها ثلاثاً فامتنعت وخاصمته اه والله اعلم (٢) اتصل به حكم ام لا (٣) الا انا عرفناك أن حكم المقلد ليس بحكم رأساً فضلاً عن ان يكون صحيحاً او غير صحيح انما هو ناقل لاجتهاد امامه وامامه غير حاكم على الخصمين أيضاً فلا حكم عليهم الا اذا التزموا باختيارها اه جلال قدس سره

« قوله » تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم، وهو قول أبي طالب والقسيم واحد قولي المنصور بالله اظهره عن الصحابة اذ كان يرجع كثير منهم عن اجتهاده ولم يعلم انه نقض ما قد ابرم كرجوع علي كرم الله وجهه في بيع ام الولد وعمر في دية الاصابع، قلت لكن هذا الاستدلال لا ينفي المذهب الاول لان ما ذكر عن علي كرم الله وجهه وعن عمر هو في ما قد مضى ونقض « قوله » وفيه نظر، لما تقرر في الفروع من ان حكمه في الوقوع لا يتفد باطناً « قوله » جار على الخلاف في الانتقال، وسيأتي ان شاء الله تعالى في آخر باب التقليد في بحث مسئلة التزام مذهب معين لكن لم يصرح فيها بالخلاف وانما اشار اليه بقوله في الشرح على المختار

اجتهاده الى حكم واختلف (في تقليده) لمجتهد آخر (قبل اجتهاده) (١) على اقوال اولها (المنع) مطلقاً (٢) وهذا قول الاكثر وهو الجديد من مذهب الشافعي لان الاجتهاد اصل التقليد والاخذ بانقرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما في الوضوء والتيمم ولقوله تعالى «فاعتبروا» فانه يعم الاجتهاد وترك العمل به في العامى لعجزه ولقياس على التقليد في الاصول بجامع القدرة على الاحتراز عن الضرر المحتمل ولا يفرق بان المطلوب هنا الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب الظن الاقوى وهو متمكن منه ولا ينقض بقضاء القاضي (٣) حيث لا يجوز خلافة لان ذلك عمل بالدليل الدال على انه لا ينقض بالتقليد (٤)، (و) ثانيها (الجواز مطلقاً) أي سواء كان الغير صحابياً اولاً واعلم منه اولاً الى آخر الاقوال وذلك لعدم علمه به الان وهو مذهب احمد واسحق بن راهويه وسفيان ورواية عن أبي حنيفة، (و) ثالثها جواز تقليد المجتهد (لا أعلم) منه وهو قول محمد بن الحسن الشيباني واحدى الروايتين عن أبي حنيفة وذلك لرجحان العلم عليه بخلاف المساوي والادنى (و) رابعها جواز تقليده (لصحابي راجح) في نظره على غيره من الصحابة المخالفين له (وإلا خير) المجتهد في تقليد ائمه شاء (مع الاستواء) في النظر وهذا مذهب مالك والجبائي واحد قول الشافعي واهم والوجه رجحان الصحابي على غيره، (و) خامسها جواز تقليده لمجتهد غيره (فيما يخصه) من الاحكام لا فيما يفتي به غيره، (و) سادسها جواز تقليده لغيره (فيه) أي فيما يخصه اذا كان (مضيفاً) بحيث يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب (لعدم التمكن من الاصل) الذي هو الاجتهاد والوقت باق، احتج المجوز مطلقاً بوجوه منها قوله تعالى «فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» ومنها حديث (٥) أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم اما الآية فلانه قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فیسأله للعمل واما الحديث فظاهره العموم خص منه من اجتهد بالاجماع فيبقى ما عداه (و) الجواب ان الامر في (اسألوا اهل الذكر) الخطاب في (أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم (للمقلدين) بيان ذلك ان معنى ان كنتم لاتعلمون ان كنتم لامن اهل (٦) العلم تشعرو به مقابلة

(١) أي قبل النظر في المسئلة بعد ما صار مجتهداً اه (٢) سواء كان المجتهد الآخر صحابياً أم لا أعلم منه أم لا راجحاً أم لا اه (٣) فان قيل ينتقض هذا بحكم الحاكم حيث لا يجوز للمجتهد مخالفة لو خالف ظنه فيصير المجتهد مقلداً للحاكم، قلنا ذلك من المجتهد عمل بالدليل على انه لا يجوز نقض حكم الحاكم بالاجتهاد لا بالتقليد اه سحولي (٤) أي لا عمل بالتقليد اه (٥) احتج من جواز المجتهد تقليد الصحابي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم أصحابي الخ، قلنا خطاب للمقلدين والا كان الصحابي حجة ومحجوجاً اه جلال والله اعلم (٦) وقد يقال الآية نقت العلم بالفعل

«قوله» وترك العمل به، أي بقوله تعالى فاعتبروا في العامى الخ وهذا جواب سؤال «قوله» ولقياس على التقليد في الاصول، عطف على قوله لان الاجتهاد اصل يعني ولقياس بعدم جواز تقليد المجتهد في القروع على عدم جواز تقليده في الاصول وهذا اتفاق بين الخصمين «قوله» ولا ينقض، أي الدليل الدال على عدم جواز تقليد المجتهد لغيره بقضاء القاضي فان المجتهد لا يجوز له مخالفته بل يتعين عليه العمل به «قوله» لا فيما يفتي به غيره، اشارة الى ان المراد بما يخصه ما يكون الغرض من الاجتهاد تحصيل رأي فيما يشتغل بعمله لا فيما يفتي به غيره وليس المراد اختصاص الحكم به بحيث لا يعم غيره من المكلفين

ان كنتم لاتعامون يا اهل الذكرو المراد بأهل العلم أهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من أهل الذكرو لو كان المراد ما ذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد اذا كان ظاهراً للحكم (١) لانه حينئذ لا يعامه (٢) والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق (٣) ولو سلم فيختص بالأصحاب لبركة الصبغة واحتمال السماع فلا يقيد في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن وهو حاصل بفتوى الغير والجواب مامر أن ظنه باجتهاده أقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب العمل بالأقوى «مسئلة» اذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد فيها فان لم يذكر اجتهاده الاول اصلاً (٤) أو ذكره وتجدد له ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع (٥) وجب عليه اعادة النظر فيها قطعاً وان كان ذا كراً لا اجتهاده الاول مع دليله لم تلزمه الاعادة قطعاً وان كان ذا كراً لا اجتهاده الاول دون دليله ولم يتجدد له ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع فالخلاف فذهب الشمرستاني الى وجوب الاعادة وذكر بعض الشافعية فيها وجهين قال النووي أصحهما لزوم التجديد (و) المختار الذي عليه الجمهور أنه (لا يلزمه اعادة النظر) وتذكر طريق الاجتهاد (لتكرار الواقعة) اذ قد حصل مطلوبه (والاصل عدم آخر لغيره) (والقول) من المخالف (باحتمال تميز الاجتهاد) فلا يستمر الظن وباعادة النظر يعلم استمراره فكانت الاعادة واجبة (بوجوبها) أي اعادة النظر (مطلقاً) سواء تكررت الواقعة اولا لدوام الاحتمال ولا قائل به، والخلل ان الطريق مادام مظهرنا فاحتمال خلافه مرجوح والا لم يعمل به اول مرة والمرجوح لا يعتبر مع الرجوع واذا زال ظنه بان شك في قوته حيث تجدد له ما يحتمل أنه يقتضي الرجوع وجب الاستئناف

مسئلة

(٦) ذهب جل أصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى أنه (يتمنع) شرعاً (خلو الزمان عن مجتهد لقوله ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة) (٧) وحتى يأتي أمر الله (٨) ومن ذلك قول علي عليه السلام من

والمجتهد قبل أن يجتهد بالفعل غير عالم بالفعل ولهذا قيل لانسلم كون التقليد بدلاً بل بخير آفيه وفي الاجتهاد فالتمتع إنما هو قوله ولان المجتهد من أهل الذكرو فيجب أن يكون المسائل غير المسؤل اه جلال (١) لكن قد عرفت ان المطلوب الظن الاقوى كما تقدم وظن نفسه أي المجتهد أقوى من ظنه بفتوى الغير اه والله اعلم (٢) فيه ان العلم يطلق على الظن اه (٣) في مسئلة اجماع أهل المدينة اه (٤) لا الاجتهاد ولا الدليل اه (٥) من شك أو غيره اه من شرح جفاف (٦) اعلم ان هذه المسئلة كما في جمع الجوامع وشرحه في جواز خلو الزمان عن المجتهد واما في وقوعه فلم ينهض دليل عليه فتنبه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٧) أخرجه الحاكم عن ابن عمر (٨) أخرجه البخاري ومسلم عن المغيرة لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى

«قوله» يا اهل الذكرو حيث لم يقل الذكروين «قوله» اهل القدرة على تحصيله ، فيفهم منه ان من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يجوز له السؤال (قوله) فان المجتهد من اهل الذكرو جملته المؤلف عليه السلام مرتباً على ما سبقه فيكون المجموع دليلاً واحداً ولكن في الترتيب خفاء وفي شرح المختصر جملة دليلاً آخر حيث قال ولان المجتهد من اهل الذكرو وحاصله ان المجتهد قبل الاجتهاد من اهل الذكرو لما عرفت من الفرق بين الذكروين واهل الذكرو فالفهم من الامر انه يجب على غير اهل الذكرو الرجوع الى اهل الذكرو اذا المتساويان في العلم لا يؤسر احدهما بالسؤال للاخر للقطع بان المراد حصول العلم للمسائل فدل ذلك على ان الخطاب للمقلدين خاصة قال في شرح المختصر وحواشيه في دلالة الآية على ان الخطاب للمقلدين تمحل لا ينهض لاحتياج دلالته على ذلك الى هذه المقدمات (قوله) والحل ، أي حل قولهم يحتمل تغير الاجتهاد اذ الجواب الاول الزامي

كلام طويل لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خاف مغمور (١)
(ونحوه) من الاحاديث المفيدة لغناه حتى تواتر كما سبق (٢) ووجه الدلالة انا مكافون
بالاحكام الاجتهادية في كل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها (٣) الا بالاجتهاد وهذا
يقضي وجوبه على الكفاية فلو لم يجتهد احد لزم خطأ الامة والاحاديث تحيله ، فان
قيل يكفي في ذلك تقليد الاموات ، اجيب بان جواز تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد
فيه والمدعي مطلق الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق (٤) (قيل) غاية ما ذكرتم من الدليل
انه (ينفي الخلو) عن المجتهد (لا الجواز) خلوه والنزاع في الثاني دون الاول (قلنا) الذي
لم ينفع دليلنا هو الجواز (العقلي) اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا (وهو غير
المدعي) اذ المدعي انما هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد من جهة الشرع دون العقل
(وقيل يجوز) الخلو وهو مذهب الامام يحيى (٥) والاكثرين (تقوله) عليه السلام ان
الله لا يقبض العلم الخبر) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء
حتى اذا لم يبق (٦) عالما اخذ الناس رؤساء جهالا ففسلوا فافتوا بغير علم فضلوا واصلوا

(قوله) اجيب بان جواز تقليدهم
مفتقر الى الاجتهاد فيه ، اذ لا يجوز
التقليد فيه لسكونه اعتقاديا اصليا
(قوله) والمدعي مطلق الاجتهاد ،
يعنى ولو في مسألة وهي جواز تقليدهم

يا تبهم امر الله وهم ظاهرون ، وأخرج ابن ماجه عن ابى هريرة لا تزال طائفة من أمتي قوامه
على امر الله لا يضرها من خالفها وصححه السيوطي اه (١) مع ان سنده الى امير المؤمنين منقطع
فلا يكون دليلا على المدعي لان المغمور كالمعدوم فيلزم قضاء المقلد عن من يجيزه وغير ذلك
نما يترتب عليه اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (٢) في مسألة كون الاجماع
حجة اه (٣) في نسخة العمل وطلق به سيلان في نسخته اه (٤) يقال بل الظاهر ان المدعي
الاجتهاد المطلق بل قد نص جماهير اصحابنا انه لا يجوز أن تخلو الارض من صالح للامامة من
ولد الحسين لما دلت عليه الادلة أن اجماع أهل البيت حجة اه (*) يقال الاجتهاد
في جواز التقليد يعرفه المقلد من اقوال الاموات المتواترة كما يسمعه من مجتهد حي فلم يقع
ادعاء الاجتهاد المطلق ، على ان المراد الاجتهاد المطلق والا لم تبق فائدة للخلاف ، والحق أن
الدليل الواضح على عدم خلو الزمان من المجتهد ما تواتر معنى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم الثقلين وفيه كتاب الله وعترتي أهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يرثي علي الحوض
فانه نص في المطلوب فهو قطعي المتن والدلالة وقد تركه المتمذهبون ولم يستدلوا به لبيتم لهم
ما اجتدعوه من ان المذاهب اربعة ومن اجتهد من أهل البيت رموه بالزندقة

ويل لمن شفعاءه خصماؤه يوم القيامة والجحيم تسعر

اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٥) ونصره الامام عز الدين في شرح البحر اه
(٦) قال القلي في المنار ، واما حديث حتى اذا لم يبق عالما فاما ان يكون بعد نزول عيسى كما في
الاحاديث ان الساعة لا تقوم على مؤمن وانه يرفع القرآن من المصاحف ومن القلوب واما انه
فبالغة اذ لو بقي عالم في اقصى المغرب لم ينتفع به أهل المشرق فهو عبارة عن قل المنتفع بهم
حتى أن الناقلين لقول الماضين يقومون مقام الماضين المجتهدين في هذا الغرض فايراد الحديث
في هذا البحث وضع الدليل في غير موضعه فضلا عن كونه نضافا كما توهمه الامام عز الدين الخ

رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض العلم والعلماء واتى بكلمة اذا التي اصلها تحقق وقوع مدخولها وهو نفي ابقاء العالم على العموم (قلنا) هذا الحديث (لا يعارض) الحديث الاول لكونه (متواتر المعنى فيتأول) هذا، بأن المراد بقبض العلماء قبضهم عن تمكين البسطة في الارض وظهورهم على الجبال (١) فقبض بسطتهم واستعمال بسط اليد في الارض على معنى القهر فيها والغلبة واستعمال القبض على عكس ذلك شائع ويدل على صحة هذا التأويل وقربه قوله في آخر الحديث اتخذ الناس رؤساء جهالا فجعل رئاسة الجاهل بدلا عن رئاسة العالم (قولهم لو امتنع) الخلو (لكان) ممتنعاً (لغيره) لالذاته اذ لا يلزم من وقوعه لذاته محال والاصل عدم الغير (ان اريد) به (الاطلاق) أي مطلق الامتناع أعم من الشرعي والعقلي (فقد وجد) كما حققناه آنفاً (ا) اريد الامتناع المخصوص وهو (العقلي فلا يفيد) خروجه عن محل النزاع (وقد يدعي) الامتناع (العقلي موجب الامامة عقلا) يعني ان من يقول بوجوب الامامة عقلا وهم الامامية وبعض المعتزلة يذهب بعضهم الى انه لا يجوز عقلا خلو الزمان عن مجتهد وحجتهم هنا حجتهم هنالك، والجواب الجواب

مسئلة

لا خلاف في جواز التفويض الى النبي او المجتهد ان يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد (٢) وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له من غير روية فذهب موسى (٣) بن عمران من المعتزلة الى جوازه ووقوعه وذهب الجمهور من متأخري الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنهم لم يقع وتردد الشافعي (٤) فقيلاً في الجواز وقيل في الوقوع وذهب الامام يحيى بن حمزة الى جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واجازه

(١) قال بعضهم والاولى في تأويله ما افاده بعض العارفين ان المراد به عند اقتراب الساعة وكثرة الجمل وغلبة الاشرار اه (٢) لامعنى لذكر هذا الطرف في مسئلة التفويض لانه الاجتهاد الذي تقدم انه يجب على المجتهد غير النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويجوز له على الصحيح ولهذا لم يذكره ابن الحاجب في المسئلة ولا تعرض له العبد اه سحولي (*) في المختصر وشرحه للجلال مالفظة، (مسئلة) يجوز أن يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب يسمى تفويض المجتهد وفرق بينه وبين التصويب ان حكم التصويب عن نظر في دليل المسئلة والتفويض لا عن نظر في دليل لها شرعي وان كان مأذوناً في مطلقة وما قيل من أن التفويض حكم بالتشبيهي فقلنا انما المراد تفويض المجتهد في النظر في المصلحة مقتضية عنده للحكم المستلزم لها اه (٣) في نسخة عليها اثر الصحة موسى وهي نسخة شرح جمع الجوامع وذلك صحيح فان موسى بن عمران اسمه موسى كما ذكره في حواشي الفصول في باب الاجماع في بحث قوله وليس لهم أن يجمعوا جزافاً في فصل ولا اجماع الا عن مستند، قال في حواشي الفصول وموسى من اصحاب النظام اه (٤) والعجب منه اي من الشافعي كيف تردد في الجواز

وانت خير بانه وان امكن تأويل قبض العلم ما امكن تأويل رفعه بتأويل قريب وحديث ابن هريرة الثابت في الصحيحين في رواية ان رفع العلم ويثبت الجهل وحديث أنس الثابت فيها ان رفع العلم ويظهر الجبل وحديث عبد الله بن شماسه الثابت في صحيح مسلم لا تقوم الساعة الا على اشرار الخلق هم شر من اهل الجاهلية فهذه الاحاديث تقضي تجوز الخلو والوقوع وقد يتأول بان ذلك عند ارتفاع التكليف وقيام الدلالة على عدم الخلو انما هو مع بقاء التكليف وقد حققه النووي وفيه جمع بين الادلة (قوله) موجب الامامة عقلا بكمرك الجنب، أي بعض من أوجب الامامة لانه سيأتي في التمرح يذهب بعضهم (قوله) والجواب الجواب، قالت الامامية يجب لكونها لطفاً قلنا لا طريق الى الطبقة الخاصة كالتكاليف الشرعية الا السمع قال ابو القاسم بل يجب عقلا لدفع الضرر عن الخلق قلنا لا يضح ذلك لان الامامة يجب على

الامام ولا يجب عليه ان يدفع الضرر عن غيره اذ لا يجب دفع الضرر الا عن النفس والفرق بين كلام ابن القاسم وبعض الامامية المذكور في شرح النجري على المقدمة (قوله) وذهب الجمهور من متأخري الحنفية، واختاره ابن الحاجب

(قوله) المذكور في شرح النجري على المقدمة، لفظه والفرق بين قول الامامية وبين قول القاسم ومن معه من المعتزلة أن الامامية

(قوله) لعدم ادراك المصالح ، دفع هذا ابن الحاجب بانه انما ﴿ ٦٦٩ ﴾ يؤمر بذلك حيث علم الشارع انه يختار

ما فيه المصلحة فتكون المصلحة لازمة لما يختاره وان جهل المصلحة قلت وهذا غير ما اجاب به المؤلف عليه السلام فيما يأتي قريباً (قوله) بان صحة مثل هذا القول داخل في المتنازع ، داخل خبر ان ودخوله في المتنازع يحتمل دخوله في حيز النزاع والمنع لكونه خبراً فصدقه مبنى على استمرار اختيار المصلحة اتفاقاً ولا يصلح استمرارها فلا يصدق فلا يجوز ان يقال ، وقد ذكر المهدي عليه السلام ما يدل على هذا حيث قال فكما لا يجوز ان يقول الله تعالى لنبيه ولا يجتهد اخبر بما شئت فانك لا تجتهد الا بصدق والتحليل والتحرير في حكم الاخبار عن المصالح فلا يجوز ذلك كما لا يجوز في الخبر اتفاقاً اذ اوضح وقوع الصدق واستمراره على جهة الاتفاق لم يكن اخبار الانبياء عن الغيب معجزة لهم ، قلت ويحتمل ان المراد بدخوله في المتنازع الذي هو التفويض وهو ظاهر العبارة ولا ينتهي ما فيه

يقولون يجب من جهة العقل قيام امام معصوم جامع للشروط والقاسم ومن معه يقولون يجب عقلاً قيام رئيس يجمع الكلمة ويتولى الشوكة واما كونه جامعاً للشروط فانما يجب سماعاً فقط وهذا يظهر ان كثيراً مما ورد عليهم غير وارد على القاسم والله اعلم اه

ابن السمعاني في حق النبي لا غير وهو أحد اقوال الشافعي والذي عليه الجمهور من أئمتنا والمعتزلة أنه (يتمتع التفويض) فلا يجوز أن يقول الله تعالى لنبي أو لغيره على لسان نبي احكم بما تشهيه كيف (١) اتفق فانك لا تحكم الا بالحق (لعدم ادراك المصالح) والشرعيات مصالح ولا يستمر من مكاف اختيار الصلاح وإدراكه على جهة الاتفاق كما لا يستمر الصدق ممن لا يخبر لاعن علم واذا جاز من المكاف اختيار الفساد كان الامر بالحكم باختياره أمراً بما لا يؤمن أن يكون مفسدة وهو قبيح واعترض بجواز أن يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما يكون مصلحة بحسب ظنه واجيب بأنه ان كان للاختيار تأثير في كون الفعل مصلحة سقط التكليف ولحق بالاباحة لانها ليست بأكثر من أن يقال اذا اخترته فافعله وان لم تختره فلا تفعله والالم يستمر اختيار المصلحة اتفاقاً قلت الافعال الخيرة فيها او كثرت لعدم انفكاك تجوز المفسدة من كل واحد ، فان قيل اذا قيل له انك لا تحكم الا بالحق امننت المفسدة ، أجيب بان صحة مثل هذا القول داخل في المتنازع لكونه خبر او لا يصح استمرار المصلحة اتفاقاً فلا يصدق فلا يجوز ان يقال ، احتج الآخرون اما على الجواز فبعدم امتناعه لذاته ولا عبرة بمنعه وبنائه على ثني القبح العقلي (و) اما على الوقوع فبقوله تعالى (الا ما حرم اسرائيل) على نفسه ولا يستقيم الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى (و) بحديث ابن عباس (٢) المتفق عليه ان رسول الله ﷺ

« والفرض » أي المفروض في تصوير المسئلة « قول الله تعالى » للمجتهد المذكور « ما تحكم به صواب » والله يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد على انه يجوز ان يصونه بعد هذا التفويض عن اختياره مالا مصلحة فيه « ولا مانع » من قبل العقل والالتزام ان تردده في الوقوع لا في الجواز اه تحرير وشرحه (١) « لتأديته » أي الجواز « الى اختياره مالا مصلحة فيه » لعدم التأمل والاجتهاد الوصول الى معرفة المصالح اه تحرير وشرحه (٢) فيه دلالة على ان تحريرها كان من أول الزمان كما عليه الاكثرون ، واجابوا عن قوله أن ابراهيم حرم مكة وهو في صحيح مسلم من حديث جابر بان تحريره كان خفياً فظهره ابراهيم عليه السلام واشاءه لا انه ابتداء وقيل بل ابتداء اخذاً بظاهر هذا الحديث ونحوه واجابوا عن الاول بان معناه ان الله كتب في اللوح المحفوظ أو في غيره يوم خلق السموات والارض ان ابراهيم سيحرم مكة باسم الله وفيه تحريم القتال بمكة وان بنى اهلها على أهل العدل وبه قال بعض الفقهاء بل يضيق عليهم حتى يرجعوا الى الطاعة لكن نص الشافعي على جواز قتالهم لان قتال البغاة من حقوق الله التي لا يجوز اضعافها فحفظها في الحرم أولى من اضعافها وهذا هو الصواب ، واجاب في سنن الواقدي عن الحديث ان معناه يحرم نصب القتال عليهم وقتلهم بتأييم كالتجنيق وغيره اذا امكن اصلاح الحال بدون ذلك بخلاف ما اذا تحصن الكفار في بلد أخرى فانه يجوز قتالهم على كل حال وكل شيء ووقع في شرح التلخيص للفقهاء الروزي انه لا يجوز القتال بمكة حتى لو تحصن فيها جماعة من الكفار لم يحزن لنا قتالهم ، قال النووي وهذا غلط ظاهر اه من جهة

قال يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمه الله الى يوم القيامة لا يعصده شوكه ولا ينفر صيده ولا تلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلي خلاها (١) فقال العباس يارسول الله الا الاذخر فانه لقينهم وليبوتهم فقال (الا الاذخر) دل على التفويض الى رايه حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة (و) بحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ (لولا أن أشق) على امتي لأمسرتهم بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة (و) بحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال النبي ﷺ (لوقلت نعم لوجبت) ولما استطعتم رواه مسلم، وفي حديث ابن عباس خطبنا رسول الله ﷺ فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع ابن حابس فقال في كل عام يارسول الله قال لوقلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مرة فن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه، وفي حديث علي رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الآية «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» قالوا يارسول الله اني كل عام فسكت ثم قالوا اني كل عام فسكت ثم قالوا اني كل عام فقال لا ولوقلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة في ان قوله المجرد من غير وحي موجب (و) احتجوا أيضاً بما روي من (قصة قتيلة) ذكر ابن اسحق في السيرة ان رسول الله ﷺ للمراجع من بدر العظمى ومعه أسرى فيهم النضر بن الحارث (٢) ابن كلدة (٣) وعقبة بن أبي معيط وغيرها من شياطين العرب أمر علي بن طالب فضرب عنق النضر بن الحارث صبراً بين يدي رسول الله ﷺ قال ابن هشام فقالت قتيلة بنت الحارث اخت النضر ارتجالا

يارا كيباً ان الاثيل مظنة من صبح خامسة وانت موفق
أبلغ بها ميتاً بان تحية ما ان تزال بها الركائب تحق
مني اليه وعبرة مسفوحة جادت بمائها واخرى تحق
هل يسمعن النضر ان ناديتهم أم كيف يسمع ميت لا ينطق

المخاف للعامري الشامي (١) وفي مجمع البحار هو بالقصر النبات ما دام رطباً واختلاه قطعه واخذت الارض كثر خلاها واذا يبس فهو حشيش مختل بضم أوله وفتح لامه اه (٢) كان يؤذى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقتله صبراً وكان من جملة اذاه انه كان يقرأ الكتب في اخبار العجم على العرب ويقول محمد يأتيكم باخبار عادوثمود وانا سأنيثكم باخبار الاكاسرة والقياصرة يريد بذلك القدح في نبوته صلى الله عليه وآله وسلم اه سعد (٣) الكلدة القطة

(قوله) ولا يختلي خلاها، الخلا مقصور الرطب من النبات أو يابس واحدته خلاه واختلاه حزه أو نزعه (قوله) ابن كلدة، كلدة مثل قصبة (قوله) ان الاثيل الى آخر الايات، الاثيل، موضع فيه قبر النضر ومظنة الشيء موضعه الذي يظن كونه فيه، من صبح خامسة، الظاهر ان المراد ان هذا الموضع مظنة للوصول اليه من صبح ليلة خامس من ابتداء سيره ومفعول بلغ محذوف أي تحية يدل عليه قوله فان تحية، ومعنى، متعلق بتحية، ضمير اليه، للنضر المدلول عليه بالاثيل لانه موضع قبره، وما ان تزال، خبر ان في فان تحية، وان، في ما ان تزال زائدة، وتحقق، من حققت الرجل واحققته اذا اثبتته، والمائج، الذي ينزل البير فيجاء الدلو والمراد هنا قاصد الدمع، واخرى تحق، أي وعبرة اخرى تغيب لانجود بئانها من خفت النجوم خفوا أي غابت والنوب في فلتسمعن للتاكيد والقسم محذوف

(قوله) وما ان تزال خبر ان، الظاهر ان قوله بان تحية مفعول بزيادة الباء وقوله ما ان تزال صفة له وقوله متى خبر ان فتأمل اه عن خط شيخه ويمكن ان يكون معنى صفة تحية وما ان تزال خبر ان اه (قوله) والمائج الخ، وفي نسخة في الشرح بواكفها والواكف كما في المصباح السائل قليلا قليلا

وفي قومها ، متعلق بتحية
والمراد ، بالفجل الاب ، ومعرق ،
بالعين المهملة أي عريق في الاصلة
والسكرم ، والغيط ، غضب كامن
للعاجز يقال غاطسه فهو مغيط
، واحنقه ، فهو محنق وانما كان
من بني ابيه لانه كان من قريش
، ناسه ، ينوشه تناوله ليأخذه
برأسه ولحيته ، وشققت ، الخطب
فتشقق ، والمعنى يراكبا ان
الاثيل الذي فيه قبر النضر منزل
ينزل فيه السائر من صبح ليلته
خامسة من ابتداء السراي الاثيل
وانت موفق للتبليغ بلغ ميتا فيه
تحية وسلاما كائين متى اليه وعبرة
مسفوحة جادت لقاصدها وعبرة
اخرى تغيب فلم تجدد فان تحية
وسلاما ما تزال الركائب ذاهبات
بها فوالله ليسمعن النضر ان كان
ليسمع ميت وينطق ، ظلت سيوف
بني ابيه تناوله لله ارحام هناك
تشقق وتقطع لاجل الرحم يا محمد
انت نسل امرأة كريمة بينة الكرامة
في قومها والفجل نجر عريق في
الاصالة والسكرم أي أنت كريم
الطرفين ونون المنادى ضرورة اي
أي شيء شرك لو احسنت وعفوت
والفتى وان كان مضجراً منطوياً
على حقد وعداوة قد يمن ويعفو
والنضر اقرب من اصيب واحقهم
ان كان عتق يعتق أي يعفى عنه
(قوله) والعباس رضي الله عنه
فهو انه لم يرد به العموم ، فان
قيل اذ لم يرد به العموم فكيف يصح
امتثاؤه مع عدم دخوله واجيب بانه
ليس استثناء من القول الاول بل
يقدر تكرير العباس لقوله لا يتحمل

أحمد ياخير نجل كريمة
ما كان شرك لو مننت وربما
او كشت قابل فدية فلينفقن
والنضر اقرب من أسرت قرابة
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه
صبراً يقاد الى المنية متعباً
من قومها والفجل نجل معرق
من الفتى وهو المغيط المحنق
بأعز ما يغلو به ما ينفق
واحقهم ان كان عتق يعتق
لله ارحام هناك تشقق
رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم ان رسول الله ﷺ لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا
قبل لمننت عليه (١) دل على أن القتل وعدمه مفوض اليه ، والجواب أن ما ذكره
جميعاً لا نسلم دلالة على التفويض فان تحريم اسرائيل (محمول (٢) على الاجتهاد) منه
فعنه أنه حرمة على نفسه بدليل ظني (٣) (و) استثناء الاذخر من باب (التخصيص)
والعباس فيه انه لم يرد به العموم فنطق بما فهمه وقرره الرسول ﷺ (٤) (و) قوله
عليه الصلاة والسلام لا امرتهم بالسواك ولو قلت نعم لوجب محمول على (التخيير (٥)
في معين) فيجوز أن يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بأن قيل له لك أن
تأمر بالسواك وان لا تأمر وان توجب الحج مرة أو في كل عام وان تقتل النضر

الغليظة من الارض الجمع كدمثل قصبه وقصب وبالمقد سمي ومنه الحارث بن كدة الطبيب اه
مصباح وفي ديوان الادب ذكره في باب فعل يفتح القاء والعين اه (١) وفي الحاشية السعدية ،
فرق لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبكى وقال لو حدثتني قبل لعفوت عنه ثم قال لا يقتل قرشي
صبراً اه (٢) وقد يقال « لو كان تحريم عنه » أي عن اجتهاد « لم يكن كله » أي كل الطعام
مقولا فيه « كان حلالا » لبني اسرائيل « قبله » أي قبل اجتهاده المزدى الى التحريم « لان
الدليل » الذي يرتبه المجتهد « انما يظهر الحكم الثابت » قبله « لا ينشيه » أي الدليل أي
لا يحدث الحكم « تقدمه » أي الحكم لانه خطاب الله منزعه عن ان تكون صفاته حادثة ،
والحاصل ان القرآن دل على أن كل الطعام محرم لاسرائيل وغيره قد كان حلالا قبل تحريمه فلو
كان تحريمه بطريق الاجتهاد لزم أن لا يكون ما حرم حلالا قبل تحريمه بل يكون حراماً لم تظهر
حرمة الا بعد اجتهاده لان الدليل مظهر لما كان ثابتاً اه تحرير وشرحه ، وهذا مبنى على قدم
خطابه تعالى والخلاف فيه مشهور (٣) أو نقول يجوز أن يسند التحريم الى نفسه على سبيل
المجاز كما يقال للناذر أنه قد اوجب على نفسه وان كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والنذر
سبب في الوجوب منه تعالى اه غاية الوصول (٤) حاصل ذلك أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله
وسلم لا يعضد شوكة ولا يختلى خلاها ، بقى مثل الفجل وثمرة النمر ونحو ذلك مما يجوز للناس
قطعه للحاجة فلحق به الاذخر لتلك العلة فكان تخصيصاً للعموم كلاهما بالقياس فاقره النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ولم يكن تفويضاً للعباس بل تقريراً لقياسه اه عن خط السيد العلامة
عبد القادر رحمه الله (٥) « ولا يخفى أن هذا الجواب رجوع عن الدعوى وهو » أي الدعوى
« أنه » أي التفويض « لم يقع واعتراف بالخطأ » أي في نفي الوقوع مطلقاً ولك أن تقول
يجوز أن يكون مراد المدعي التفويض المطلق فلا ينافيه الوقوع في الجملة فتأمل فالحق « أنه »

خلاها هذا خلاصة ما في شرح المختصر وفيه كلام أوفى من هذا فخذ منه (قوله) مقابلاً للاجتهاد، إشارة إلى أن البحث عن التقليد بالعرض ومن جهة أنه مقابل للاجتهاد ولهذا لم يجعله عليه السلام من المقاصد لكن إما معرفة المقلد والمقلد فليس مقابلاً للاجتهاد فهي الكلام تسامح (قوله) كان

السلام تسامح (قوله) كان

وان تفهوا (١) عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقاً (أو) على أنه أراد الإيجاب بالوحي (لأنه لا ينطق إلا عن وحي) بدليل قوله تعالى «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» وأضافه إلى نفسه لأن قوله دليل الوجوب وإن صدر عن وحي كما في غير ذلك من الأحكام، وأما قصة قتيلة فقد يجاب بأنه إنما أيسر له القتل فلو سمع قولها قبل القتل لتركه لأنه أحد الجائزين وبأنه من الآراء والحروب التي لا خلاف فيها يجوز للرسول ﷺ أن يجتهد فيها فكان اجتهاده الأول قاضياً بالقتل والثاني بعدمه (٢) **فصل** لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه مقابلاً للاجتهاد حسن الحاقه به فقال (التقليد) مأخوذ من القلادة كان المستفتى جعل الفتيا قلادة في عنق المفتي وأما في الاصطلاح فهو (قبول قول الغير دون حجته) أي حجة ذلك القول المقتضية له فالقبول كالجنس والمراد به الاعتقاد والأذعان المقتضى للتابع والمراد بالقول الرأي والمذهب فيشمل القول والفعل وإضافته إلى الغير يخرج المعلوم بالضرورة لعدم اختصاصه بذلك المجتهد وما كان من أقواله وأفعاله التي ليس له فيها اجتهاد لأنها لا تسمى قولاً له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد آخر لأنه إنما قبل ذلك الحكم وأخذه من الدليل لا من المجتهد وقولهم أخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا وأخذ أحمد بمذهب الشافعي في كذا تجوز ويخرج أيضاً الرجوع إلى قول النبي ﷺ وكذا إلى الإجماع ورجوع القاضي إلى الشهود في

هذه العبارة أو كأنه مبنى على اتحاد الاستفتاء والتقليد كما اختار في مسألة التزام مذهب امام اتحاد التقليد والالتزام وينتد فيلزم اتحاد الثلاثة والذي في الفصول واختاره الامام شرف الدين عدم اتحاد الثلاثة وهو المعتمد فينظر ما الوجه في عدول المؤلف عليه السلام عن ذلك (قوله) المقتضية أي، الحجة له أي للقول والمراد بالحجة ما يعم الامارة (قوله) والمراد به الاعتقاد، فإذا اعتقد المقلد ثبت التقليد سواء انضم اليه العمل أم لا (قوله) والمراد بالقول الرأي والمذهب، قال في شرح الجمع القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقاً شائعاً حتى صار كأنه حقيقة عرفية انتهى وأيضاً المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تقليداً ذكره في حواشي شرح المختصر (قوله) دون حجته يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد آخر الخ، ظاهره أنه يصدق على المجتهد الموافق أول التعريف وهو قبول قول الغير بمعنى اعتقاد قول المجتهد الآخر والتصديق به وأما خروجه بقوله دون حجته فبنى على أن معنى دون حجته أي من دون حجة قول الغير بل اعتقد قول الغير بحجة لنفسه أقامها وهذا المعنى مستقيم مع تغير المجتدين وأما مع اتحاد حجتها بأن اتفق منها الاستدلال بأية أو بخبر فلعل قوله من دون حجة قول الغير يصدق عليه إذا اعتبر تغير الحجة بالاعتبار فتأمل

أي التفويض في الجملة «وقع ولا ينافي» وقوعه «ما تقدم من أنه» صلى الله عليه وآله وسلم متعبد بالاجتهاد أي مأمور به عند حضور الواقعة وعدم النص «لأن وقوع التفويض في أمور مخصوصة لا ينافيه» أي كونه متعبداً بالاجتهاد وإنما ينافيه وقوعه في الكل ولا يخفى أن المصنف لا يدعي مثل دعوائهم حتى يلزم عليه الرجوع عن الدعوى بهذا التحقيق «وإذا» أي وإذا كان التفويض واقعاً في الجملة «فكونه» صلى الله عليه وآله وسلم «كذلك» أي فوض إليه «في الأخر أسهل مما تكلف في أجوبته وأقرب إلى الوجود» بحسب نفس الأمر وقال ابن السمعاني هذه المسئلة وإن أوردتها متكلمو الأصوليين فليست بمعرفة بين الفقهاء وليس فيها كثير فائدة لأنها في غير الأنبياء لم توجد ولا يتوهم وجوده في المستقبل اه تحرير وشرحه (*) والتخير في معين وأن كان تفويضاً في خاص فالنزاع إنما هو في التفويض العام، ورد بأن الخصوص طرد في المصحح فإذا ثبت التفويض في المقيد فقد ثبت في المطلق ضرورة استلزام المقيد للمطلق اه جلال (١) وانت خبير بأن هذا الاحتمال مع بعده يأباه السياق خصوصاً في الأخيرين اه شرح تحرير والله اعلم (٢) قال العلامة الجلال في شرحه للمختصر، بعد إيراد

منها الاستدلال بأية أو بخبر فلعل قوله من دون حجة قول الغير يصدق عليه إذا اعتبر تغير الحجة بالاعتبار فتأمل (قوله) فينظر ما الوجه في عدول المؤلف عن ذلك، لا مشاحة في الاصطلاح وسينبه عليه نقلاً عن شرح المختصر اه حسن بن يحيى الكبيسي

(قوله) لقيام الحجة فيها ، فقول الرسول بالمعجزة والاجماع عملهم في حجته وقول الشاهد بالاجماع كذا في شرح المختصر مثلاً قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر لحجته وهي المعجزة وقس الاجماع والشاهد عليه (قوله) واما رجوع العمي الى المفتي ، أي سؤاله لهذا واعلم ان ابن الحاجب لم يفرق بين رجوع العمي الى المفتي وبين الرجوع الى الشهادة الى الاجماع في قيام الحجة على قبول قول المفتي وهي الاجماع فأخرجه عن التعريف واعتذر في شرح المختصر لمن ساء تقليداً بأنه لا مشاحة في الاصطلاح واما المؤلف عليه السلام فأضاف الحجة الى ضمير القول واخرج بهذه الاضافة الرجوع الى الشهادة الى الاجماع كما عرفت ولم يخرج رجوع العمي الى المفتي بتلك الاضافة بل جعله ﴿ ٦٧٣ ﴾ بها داخلاً في التعريف بناء على ان

الاجماع انما قام على العمل بقول المفتي مثلاً في تلك المسئلة لا على حجة قوله في تلك المسئلة وينظر في وجه الفرق بين هذا وبين الاجماع فان حجة الاجماع أيضاً انما قامت على العمل بالاجماع لا على حجة قول اهل الاجماع في تلك المسئلة اعني مستندهم فيها (قوله) وهي رواية مضعفة ، أو متأولة (قوله) فلا يكون مما نحن فيه ،

(قوله) لقيام الحجة وقوله واما رجوع العمي الخ ، في حاشية هنا قف وتأمل في كلام المؤلف وكلام المضد فالمحل مشكل اهـ ح عن خط شيخه (قوله) وينظر في وجه الفرق ، لعل وجه الفرق ان اهل الاجماع اذا اجمعوا على حكم شرعي فعمل المجتهد يقتضي ذلك الاجماع فقد تابعهم في ذلك القول بحجته أي بحجة القول التي هي الاجماع واما اذا رجع العمي الى المجتهد في قول فقد تابعه للدليل الذي هو الاجماع على رجوع العمي الى المفتي دون حجة ذلك القول ،

شهادتهم لقيام الحجة فيها واما رجوع العمي الى المفتي فاضافة الحجة الى ضمير القول ادخلته كما (١) لا يخفى (وهو) عند الجمهور (ممنوع في العقليات) (٢) من مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له وما يمتنع من الصفات (وقيل بالجواز) وهو مذهب عبد الله بن الحسن العنبري ويعزى للحشوية أيضاً وقد روي عن القاسم (٣) وهي رواية مضعفة لتصريحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك (٤) وروى عن أبي حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتأوله بعض الحنفية بان اعتباره لمطابقة الواقع للجواز التقليد فانه بالتقليد آثم وهو مبني على ان المراد بالايان التصديق دون الاعمال والظاهر انه ارادها كما فسر الايمان بالصلاة في قوله تعالى « وما كان الله ليضيع ايمانكم » فلا يكون مما نحن فيه (و) ثالث الاقوال (الوقف) وهو قول

هذه الاجوبة التي هنا في هذه المسئلة وزيادة عليها ما نلفظه ، لكن لا يخفى أن كل هذه الاجوبة من التمهلات الظاهرة التي لو سوغنا دفع الادلة الظاهرة بتلها لما عجز جاهل عن مدافعة فاضل اهـ (١) قال عبد الرحمن جفاف رحمه الله تعالى لان قول المفتي في حق العمي كالدليل في حق المجتهد وكل ذلك اخذ بالحجة وليس من التقليد ولو سمي عرفاً اخذ المقلد العمي بقول المفتي تقليداً فلا مشاحة في التسمية والاصطلاحات انتهى فالتألف ادخله في التقليد لانه لما اضاف الحجة الى ضمير القول أي دون حجة ذلك القول والعمي المستفتي هو كذلك لا يطالب بدليل ذلك القول وان كان اخذه بقول المفتي بدليل وهو الاجماع فتأمل (٢) المتعلقة الاعتقاد فان المطلوب فيها العلم على المذهب الصحيح فلا يجوز التقليد فيها بل يجب تحصيلها بالنظر الصحيح وهو قول الاكثرين واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب بل حكاه الاستاذ لاسفراييني عن اجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف فقد عرفت أن الحق عدم حل الاستفتاء في العقلية اهـ من التحرير وشرحه (٣) وابي القاسم البلخي وابي اسحق بن عياش والمؤيد بالله صرح به في الزيادات اهـ (٤) لم يصرح بخلافه لانه يعني الادلة فليراجع

وتحقيق الفرق ان المتبع فيه هو نفس القول اعني الرأي والمذهب سواء كان صادراً من اهل الاجماع أو من مجتهد واحد فاذا تابع المجتهد اهل الاجماع في قولهم فقد تابعهم في القول مع حجته التي هي الاجماع واما المقلد اذا تابع المجتهد في قول فقد تابعه في القول بدون حجته أي حجة القول اذا لاجماع انما قام على جواز رجوع العمي الى المفتي لا على حجة قوله يزيد ايضاحاً انا نقول في الطرف الاول قام الدليل اعني الاجماع على كذا ونريد الحكم المجمع عليه ونقول في الطرف الثاني قام الدليل على جواز رجوع العمي الى قول المجتهد ولا يصح لنا ان نقول قام الدليل على خصوصية ذلك الحكم فليتأمل والله اعلم اهـ من انظار السيد احمد بن اسحق بن ابراهيم رحمهم الله (قوله) وهي رواية مضعفة أو متأولة ، هنا يياض في الاصول اهـ ﴿ ٨٥ - ج ٢ ﴾

اذ الكلام في العقليات (قوله) على ﴿٦٧٤﴾ الرأيين المشهورين ، عندهم قال في شرح الجمع فن الموجبين للتقليد من

اليضاوي لتعارض الادلة من جانبي المنع والجواز فلهذا قال في منهاجه ولنا فيه نظر
(و) رابعها (الوجوب) (١) للتقليد فيها وان البحث والاجتهاد فيها حرامان (٢) أما
لان المطلوب فيه العلم وعندهم ان النظر لا يفيد وما لان النظر قديورث شبهة فيكون
ذلك سبباً للضلال على الرأيين المشهورين والقول بالوجوب وهو الظاهر (٣) من
كلام الشافعي (قلنا) في الاحتجاج بالمنع (العلم) بالله تعالى وصفاته وغير ذلك
(واجب) بالاجماع (فلواقضاه) التقليد (لزم التقيضان) فيكون كل واحد منهما محققاً
وهو محال بيان ذلك انه اذا قلنا (٤) ان انسان اثنين في المسائل المختلف فيها كحدوث
العالم (٥) وقدمه كان المقلدان عالين بهما فيلزم حقيقتها لا يقال انما يلزم حقيقتها لو كان
كل مقلد فيه حقاً لانا نقول مقدم الشرطية افادة التقليد اليقين فاذ جاز عدم افادته
فانما تعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد وايضاً يمتنع حصول العلم بالتقليد لتجوز (٦)
الكذب على الخبر ، والمفتي بذلك مخبر غير معصوم ولانه انما يفيد اليقين لو يقن بجميع

جعل سببه ان النظر فيه لا يفضي
الى العلم الذي هو المطلوب ومنهم
من قال يفضي اليه ولكن ربما
أوقع الناظر في شبهة فيكون سبب
ضلاله (قوله) والقول بالوجوب
وهو الظاهر من كلام الشافعي ،
قال في شرح الجمع قال الشافعي
رأيت في أصحاب الكلام ان يضربوا
بالجرير وينادي عليهم هذا جزء
من ترك الكتاب والسنة واشتغل
بعلم الاوائل قال في شرح الجمع
لكن هذه العبارة تدل على انه انما
ذم الناظر فيه من غير كلام الله
ورسوله بل بالنظر في علم الاوائل
الذي هو جهل وضلال (قوله) اذا
قلنا انان اثنين ، يشير الى ان لزوم

حقية التقيضين يقتدر الى اعتبار
تعدد المقلدين لامع اتحاد المقلد كما
ذكره في بعض شروح المختصر
(قوله) كل مقلد فيه ، بفتح اللام
أي كل حكم مقلد فيه (قوله) مقدم
الشرطية ، وهي قوله فلو اقتضاه
لان المعنى فلو اقتضى التقليد العلم
اليقين ذكره المؤلف عليه السلام
(قوله) فانما تعلم افادته ، أي افادة
التقليد لليقين بالنظر فيه أي في
المقلد فيه بفتح اللام ويحتمل عود
الضمير الى ما اخبر به المقلد بفتح

اه عن العلامة الجنداري (١) لنا الاجماع من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب
المعرفة لله وهذا وجوب شرعي بدليل شرعي قطعي ، وأجيب بان شرط الوجوب الشرعي فهم
الواجب فالمعرفة ان كانت معلومة بنص الشرع فلا حاجة الى النظر ولا التقليد وان كانت
معلومة لاه فاما بالضرورة فايجابها طلب ما انتهى اليه النظر كما في الاجتهاد في الشرعيات
للجهول ولا يصح وان كان المراد طلب ما انتهى اليه النظر كما في الاجتهاد في الشرعيات
الظنية لزم التصويب في العقليات كما قال به الجاحظ ومن معه اه شرح المختصر للعلامة الجلال
رحمه الله تعالى (٢) وانقائل به قوم من اهل الحديث ونسبه الزركشي الى الائمة الاربعة
ولم يحفظ عنهم وانما توهم من نههم عن تعلم علم الكلام وهو محمول على من خيف أن يزل
فيه لعدم استقامة طبعه اه شرح تحرير (٣) وقال بعضهم عامة الفقهاء من المذاهب الاربعة
ذهبوا الى ان معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان فيصح ايمان المقلد لغيره بلا دليل
لحصول التصديق الذي هو حقيقة الايمان جزماً ، وقال ابن حجر عن بعضهم انه انكر وجوب
المعرفة اصلاً وقال انها حاصلة باصل الفطرة واستدل بقول الله تعالى « فطرة الله » الآية وبحديث
كل مولود اخرج على الفطرة وقال القاضي زكرياء اتباع الغير فيما علم من الدين ضرورة لا يبعد تقليداً اذ
لا يختص به الغير ، وفي الكفاية ان الظاهر من مذهب المتريدي واصحاب الظواهر ان من
نشأ بين المسلمين في الامصار وكان من ذوى النهى والا بصار وتفكر في ملكوت السموات
والارض آتاه الليل والنهار وسبح لله عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر
فذلك منه استدلال وتجييد وهو خارج عن حد التقليد اه (٤) ولم يقل اذا قلنا واحد اثنين لثلاث
يرد أن تقليد احدهما مانع من تقليد الآخر كما يمنع تواتر احد التقيضين من تواتر الآخر اه
فصول بدائع (٥) بان يحصل لزيد العلم بخبره تقليداً للقائل به ولمعرو العلم بقدمه تقليداً
للقائل به اذ العلم يستدعي المطابقة فيلزم حقية الحدوث والقدم اه شرح تحرير والله اعلم
(٦) واما أن التقليد لا يحصل المعرفة الواجبة لجواز الكذب من المقلد بالفتح فكذلك النظر لجواز

(قوله) انما ذم الناظر فيه
الح ، تمام هذا في شرح
ابن زرعة على جمع الجوامع ، وهو
مالظنه وكيف يريد الانسان
الاهتداء بكلام من لم يدله عقله
على معرفة الله تعالى فوافق على
الكفر به واذا غضب النبي صلى

مقدماته ومن جعلها صدق المخبر فالعلم به أما أن يكون ضرورياً أو نظرياً لا سبيل إلى الأول بالضرورة ولا إلى الثاني لاحتياج النظر إلى الدليل وحينئذ يكون المفيد لليقين ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال (ونفي النظر عن الصحابة نسبة لهم إلى الجبل بالله تعالى) هذا إشارة إلى شبهة المجوزين وجوابها أما شبهة فتقريبها أن النظر لو وجب لكان الصحابة أولى به ولو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل إلينا كما نقل نظرم في الاجتهادات وكل عدم نقله دليلاً على عدمه فلا يكون واجباً، وأما الجواب فتقريبه أنا نلتزم أولوية الصحابة به وأنه قد وقع منهم والا كانوا جاهلين بالله تعالى وبصفاته (١) وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع (٢) فإن وضوح الأمر عندهم مع صفاء اذهانهم وعدم المحوج لهم إلى اكثار النظر لا يقتضي نقلاً بخلاف من بعدهم لعدم مشاهدة الوحي وكثرة الشبه التي لم تزل تحدث حيناً فحيناً وأما الاجتهادات فخفاؤها وتعارض اماراتها احوج إلى كثرة النظر والبحث واقتضاء النقل (وعدم الزامهم العوام به ممنوع) وهذه شبهة أخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب لالتزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به واللازم باطل فإن الاعرابي الجلف (٣) والامة الخرساء يحكم باسلامها بمجرد السكوتين، وحاصل لجواب منع بطلان اللازم فقد الزموم وليس المراد تحرير الأدلة والجواب عن الشبه بل الدليل الجملي الذي يحصل بإيسر (٤) نظر ويوجب الطمأنينة كاف وكان ذلك منهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير أفسماً ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير (٥) ثم ان فطرم قد جبلت على توحيد الصانع

الخطأ فيه اذ القرض أن المعرفة غير ضرورية اه مختصر وشرحه للجلال (١) لكن لا ينبغي منع هذه الملازمة مسنداً بانهم عرفوا الله بما وصف نفسه به في كتابه وصدقوه في ذلك كما صدقوا بالرسالة وحاصله منع استلزام انتفاء النظر لانتفاء المعرفة مسنداً بأن انتفاء الدليل الخاص لا يستلزم انتفاء المدلول لجواز دليل غيره هو ما ذكرنا لأن دلالة المعجزة على صدق من جاء بها ضرورية لاستدلالية اه جلال (٢) «وانما لم ينقل» عنهم البحث لعدم استنادهم إلى غير القرآن فاجتمعوا على القرآن لوضوحه وعدم المحوج حينئذ إلى النظر رأساً فضلاً عن الاكثار من البحث اه شرح جلال (٣) الجلف القشرة ويقال أعرابي جلف أي جاف ويقال الجلف لاشارة المساوغة بلا رأس ولا فوائهم ولا بطن ولذلك قيل للرجل الجاني جلف ووعاء الشيء جلفه اه شمس علوم (٤) لكن لا يخفى أن الحاصل بإيسر النظر انما هو الانتفات إلى سبب الضرورة لكن لا يسمى مثل ذلك دليلاً وانما يسمى تنبيهاً ثم هو يستلزم كون المعارف ضرورية وهو خلاف المدعى وأما النظر فانما يحصل به العلم بعد تحرير الأدلة ودفع الشبه الواردة فالقول بأن النظر لا يحتاج إلى تصحيح كلام فاسد اه شرح جلال (٥) «ومن اصنى» أي مال سامعته «إلى عوام

اللام بدلالة السياق وبيان ذلك ان العلم بكونه صادقاً فيما اخبر به اما ان يكون ضرورياً أو نظرياً لا سبيل إلى الأول بالضرورة واذا كان نظرياً فلا بد له من دليل والمقروض انه لا دليل اذ لو علم صدقه بدليل لم يكن تقليداً (قوله) فالعلم به، أي بصدق الخبر (قوله) وكان ذلك منهم، أي كان النظر حاصلًا منهم وكان الصحابة يعملون من العوام العلم بذلك

الله عليه وآله وسلم من النظر في التوراة التي هي هدي ونور الا انها منسوخة كيف لا يغضب عن معرفة ربه بكلام اعدائه، وقال البيهقي ان سبى الشافعي وغيره عنه انما هو لاشفاقهم على الضعفة الايلفوا ما يريدون منه فقدضوا وقد زلت بسببه اقدام جماعة وقال الشافعي ما ارتدى احد بالكلام فأفلق مع ان اصحابنا عدوه من فروض الكفايات فهو علم شريف الا انه خطر هذا ان نظر فيه بطريق المبرعات فان نظر فيه على طريقة الاوائل فهو مذموم مطلقاً اه منه وفي حاشية على قوله انما ذم الناظر الخ ما قلناه يقال مراده ان هذا شأنهم ودينتهم في الغالب اه حسن بن يحيى (قوله) وبيان ذلك الخ، يحقق هذا فهو خلط للدليلين وقد الم بهذا كلام المؤلف اه عن خط شيخه

وقدمه (١) وحدث الموجودات وانعجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين
والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم ، قالوا ثالثاً لو وجب المنهي عنه والتالي باطل فقد روي
انه عليه السلام في الصحابة لما رأهم يتكلمون في القدر وقال تعالى «ما يجادل في آيات الله الا الذين
كفروا» والنظر يقضى الى فتح باب الجدل والمنهي عنه لا يكون واجباً ، واجيب
بمنع كون النظر منهياً عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه عليه السلام لما علم صحة اعتقادهم
وحقية يقيهم بما تلقوه عنه وشاهدوه من المعجزات علم أن الجدل بعد ذلك لا يفيدهم
شيئاً بل ربما أورد شكاً والآية محمولة على الجدل بالبطل لقوله تعالى «وجادلهم
بالتي هي أحسن» وقدمر (وكونه مظنة الوقوع في الشبه حاصل في المفتي فيتسلسل وانتهأوه
الى الوحي ينفي الوجوب) هذه شبهة القائلين بوجوب التقليد وجوابها تقرير شبهة
أن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف القرايح والانتظار بخلاف التقليد
فكان واجباً ، والجواب أن ما ذكرتموه حاصل في المفتي وهو الامام المقلد لانه ان نظر
فنظره مظنة الوقوع في الشبه والضلال ايضاً كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له حيثئذ أولى
بأن يحرم لان فيه مافى الاول مع زيادة احتمال كذب المفتي وإضلاله مقلده وان قلد
غيره انتقل الكلام اليه وتسلسل ، فان قيل لانسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه
الى صاحب الوحي المؤيد من عنده الله ، قلنا إتياع صاحب الوحي ليس تقليداً بل
علم نظري فينتفي الوجوب على أنه لا يمكن محض التقليد لوجوب النظر في صدق
كل مخبر هذا في العقليات (٢) وأما الشرعيات فقد أشار الى الخلاف بقوله (ولازم

(قوله) وقد مر ، يعنى بيان معنى
الآية في اول اعتراضات القياس
(قوله) فينتفي الوجوب ، أي
وجوب التقليد وتحريم النظر

الاسواق أمتلاء سمعه من استدلالهم» بالحوادث على ما ذكر «والمقلد المفروض» أى العامل
بقول الغير من غير حجة في الايمان بان يصدق بالله وصفاته بمجرد السماع من غير أن يخطر
بباله ما يدل عليه من الآيات «لا يكاد يوجد فانه قل ان يسمع من لم ينتقل ذهنه قط من
الحوادث الى موجدتها ولم يخطر له الموجد» أى لم يخطر بباله الموجد عند مشاهدة الحوادث
«أو خطر فشك فيه» أى في وجوده اه تحرر وشرحه بحذف لطيف (١) يؤخذ من هذا
أن المعرفة الجمالية ضرورية وهي كافية في تحصيل الايمان فاما تحرير الأدلة فانما هي للرد على
المللحين المعاندين فيكون فرض كفاية ، وكلام أمير المؤمنين في وصيته لابنه الحسن في النهج
وفي غيرها ايضاً وكلام الأئمة من ولده صريح في ذلك اه من خط العلامة الجندارى
(٢) قال الاستاذ ابواسحق وذهب كثير من كتبة الحديث ان طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد
غير واجب انما الفرض هو الرجوع الى قول الله ورسوله ورون الشروع في موجبات العقل كقراوان
الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه وانما هو طريق الى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد
فن حصل لهذا الاعتقاد الذي شك فيه من غير دلالة فقد صار مؤمناً وزال عنه كافة طلب الأدلة ومن
احسن الله اليه وانعم عليه باكمل انواع النعم بالاعتقاد الصافي من الشبه والفتوك فقد أنعم الله عليه
واجبها حيث لم يكن الى النظر والاستدلال لاسيما العوام فان كثير منهم تجدده في صيانة اعتقاده أكثر ممن

لغير المجتهد (١) في الاحكام الشرعية الفرعية) يعني انه يجب على غير المجتهد التقليد للمجتهد في الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر وذهب معتزلة بغداد الى منعه مطلقاً وقال الجبائي بجوازه في المسائل الاجتهادية دون القطعية، حجة الجمهور ما اشار اليه بقوله (للاجماع) يعني ان علماء الامصار ما انكروا على العوام الاقتصار على اقليلهم فحصل الاجماع قبل حدوث المخالف وايضاً العامى اذا وقع له واقعة كان مأوراً بشيء فيها اجماعاً وليس هو التمسك بالبرائة الاصلية اجماعاً ولا الاستدلال بأدلة سمعية اذ الصحابة لم يلزمهم تحصيلها ولانه يمنعهم عن الاشتغال بما يشبههم ولذا كان الاجتهاد فرض كفاية ولانه في زماننا لا بد أن يعلم علوماً كثيرة يضيق منها وقت الواقعة فلم يبق الا التقليد ولا ينتضات بوجود معرفة ادلة العقلية لما مر ان المعرفة الاجمالية المحصلة للطمانينة كافية في ذلك واما هنا فنحتاج الى تفصيل كثير وبحث غزير، وحجة الجمهور على الجبائي ان الفرق يقتضي ان يحصل العامى درجة الاجتهاد ثم يقلد اذ لا يميز بينهما سوى المجتهد (قيل) في الاحتجاج لمذهب المانعين التقليد (يوجب اتباع الخطأ) بيان ذلك ان الخطأ من المجتهد جائز وقوعه وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه (قلنا) (٢) (و) الخطأ أيضاً جائز (مع) ابداء (المستند) من المجتهد للمقلد لكون البيان ظنياً وانتم تقولون بأن المجتهد لو ابدى لغيره مستنده وجب على الغير إتباعه وكذلك المجتهد يجب عليه مع احتمال الخطأ فما هو جوابكم هو جوابنا (والحق أن) الحكم المجتهد فيه متصف بأنه مظهر وبأنه

يعتد ذلك بالأدلة اه (١) وفي التحرير وشرحه ما لفظه « مسألة » « غير المجتهد المطلق يلزمه عند الجمهور التقليد وان كان مجتهداً في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم » فيه إشارة الى ما سبق من أن الاجتهاد يجري في غير الفقه أيضاً من العقلية وغيرها « كالفرأض » أفاد ان الفرأض ليست من الفقه لادراجها فيما جعل فصيلاً له وكيف لا والبحوث فيه فيها سهام المستحقين وما يتعلق بها وفي الفقه افعال المكلفين لا يقال يمكن ادراجها فيه باعتبار كون السباد مكلفين بإيضال تلك السهام الى المستحقين لانه تسكف مستغنى عنه « على القول بالتجزى » للاجتهاد أى يلزمه التقليد بناء على القول بان الاجتهاد يتجزى فيجوز ان يكون شخص مجتهداً في بعض المسائل دون بعض « وهو الحق » أى القول بالتجزى هو الحق كما سبق وجهه وان عليه الاكثر « فيما لا يقدر عليه » من الاحكام متعلق بالتقليد و « مطلقاً » أى ويلزمه التقليد مطلقاً فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه بناء على نفيه أى نفي القول بالتجزى اه كلامهما (٢) وان كان عالماً بطرف صالح من العلوم لم يبلغ به رتبة الاجتهاد اه مختصر وشرحه للجلال (٢) في المختصر وغيره من كتب الاصول قول ثالث للقوليين ان ذكرها المؤلف آتفاً في سرد الاقوال في التقليد لم يذكره وهو وجوبه على غير المجتهد بشرط ابداء المجتهد له مستنده ولا يخفى أن هذا الجواب انما يحسن أن يكون عليه لقوله فيه ومع ابداء المستند اذ لا ذكر للمستند في القولين اللذين ذكرهما فكان عليه ذكر هذا القول لبطاقه الجواب واه الله اعلم

(قوله) يعني ان علماء الامصار ما انكروا الخ ، الاجماع المذكور انما يدل على الجواز ولذا قال الامام المهدي عليه السلام بعد ان روى هذا الاجماع فاقضى الجواز أي جواز التقليد واما الوجوب فدلله ما ذكره المؤلف عليه السلام بقوله وايضاً العامى الخ ، قلت وكذا قوله « فاستأخوا اهل الذكر » كما ذكره في شرح المختصر ولعل المؤلف عليه السلام تركه لما في اثبات العموم في الآية من المناقشة التي ذكرها في حواشيه (قوله) ولانه ، أي الاستدلال بالأدلة السمعية يمنعهم عن الاشتغال بما يشبههم لما في احتياج الاستدلال بتلك الادلة الى معرفة ما يستدعي زماناً طويلاً يمنع عن تحصيل الميعة وقد قال تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (قوله) ولا ينقضان ، أي هذان الاستدلالات وما منعهم عن الاشتغال الخ والاشتغال بعلوم الخ (قوله) اذ لا يميز بينهما ، أي بين المسائل الاجتهادية والقطعية يعني لا يميز تمييزاً من دون تقليد الا المجتهد (قوله) يجب عليه ، أي اتباع اجتهاده (قوله) فما هو جوابكم الخ ، لما كان هذا الجواب الزامياً اشار الى الحل بقوله والحق الخ

خطأ على التقدير فكان (الوجوب) لاتباعه (لكونه مظهرًا) وأما من حيث أنه خطأ فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك (١) وإنما الممتنع إتيان الخطأ من حيث أنه خطأ كما يفهمه ترتب الحكم على الوصف في قولهم يوجب اتباع الخطأ ، قالوا ثانيًا قال تعالى « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » ، قلنا يختص بالعقلاني جمعًا بين أدلة اتباع الظن ، قالوا ثالثًا قد ذم تعالى التقليد بقوله « إنا وجدنا آباءنا على أمة » ، قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل الواضح أوفى العقليات ،

(مسئلة) (المفتي الفقيه) وهو من قام به الفقه وقد تقدم تعريفه (ولا بد من معرفة علمه وعدالته) يعني أن المستفتي لا بد أن يعلم أويظن علم المفتي وعدالته (تصريحًا وتأويلًا) فلا يستفتي فاسق التصريح اتفاقًا لعدم الثقة ولا التساؤل لأنه إذا أخطأ في الأدلة القطعية كان أولى أن يخطئ في الإشارات لكونها أخفى من الأدلة القطعية فيموى الظن بخطائه فيها ولا يجوز العمل بما ظن خطأؤه ، وقال الكعبي يجوز استفتاؤه لأن تحاشيه عن الكذب والخطأ واعتقاده لقبيح ذلك يحصل الظن بصدقه ، قلنا إن سلم فأنما يحصل الظن بمطابقة خبره لاعتقاده وأما ظن إصابته بالحكم مع العلم بخطائه في القطعيات فبعيد حصوله ومعرفة علمه وعدالته بالخبرة أو بالشهرة (٢) بذلك (ولو بالتصايب) لاقتوى (٣) بين الناس إذا كان انتصابه (بلا قدح) من معتد به (فأما إذا قدح من يعتد به من أهل العلم والورع في ذلك المنتصب لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الأخذ بفتواه اللهم إلا أن يعارض قدح القادح خبر من مثله بعدالة المنتصب رجوع إلى الترجيح وأما قدح من لا يعتد به فغير ضائر ، إذا تقرر ذلك (فلا) يجوز أن يستفتي من يظن فيه انتفاء العلم والعدالة أو أحدهما اتفاقًا ولأن (يستفتي المجهول) علمه وعدالته أو أحدهما (في الأصح) وقالت الحنفية يجوز استفتاء (٤)

(قوله) تصريحًا وتأويلًا ، في هذه العبارة كلام يؤخذ من حواشي مقدمة الأزهار أن شاء تعالى

(قوله) كلام يؤخذ من حواشي مقدمة الأزهار ، لفظه قوله تصريحًا وتأويلًا عائد إلى المفهوم ، فكأنه قال لا فاسق تصريحًا وتأويلًا وأما العدالة فلا تنقسم إلى تصريح وتأويل اه

(١) لأنه في قوة قولنا هو الظان فيجب اتباعه لأنه ظان ، هو المخطئ فلا يجب اتباعه لأنه مخطئ اه منتخب (٢) وشرط الاسفرايين تواتر الخبر بكونه مجتهداً ورده الغزالي بأن التواتر يفيد في المحسوسات وهذا ليس منها ويكفي الاستقضاة بين الناس ، وقال القاضي يكفيه أن يخبره عدلان بأنه ثقة وجزم أبو اسحق الاسفرايين بأنه يكفيه خبر الواحد العدل عن فقهه وأمانته لأن طريقه طريق الأخبار ، والختار في الفتيا الاعتماد على قوله أني مفت بشرط ظهور ورعه قيل وهذا أصح المذاهب وقيل غير ذلك اه شرح تحرير (٣) في القاموس والفتيا والفتوى وتفتيح ما يفتي به الفقيه اه (٤) وفي نسخة أن يستفتي اه (*) في التحرير وشرحه ما لفظه ، « وعلى امتناعه » أي انعقد الإجماع على امتناعه أي الاستفتاء مطوف على حل الاستفتاء « أن ظن » المستفتي « عدم أحدهما » أي الاجتهاد والعدالة فضلاً عن ظن عدمهما معاً ، فالصورتان كلاهما محل اتفاق « فإن جهل اجتهد دون عدالته فالختار منسح

مجهول العدالة فقط وقيل يجوز استفتاء المجهول دامه ، احتج السانعون بما
اشار اليه بقوله (لعدم الظن) بصحة فتواه يبان ذلك اما في مجهولهما معاً فلاهما
شرطان والاصل عدمهما (١) ولان الغالب على الناس التجاري على مقتضيات السمو والرفعة
وعدم التحري والتثبت واما في مجهول العلم وحده فلان غلبة الجهالة على الناس توجب
الظن بانتفاء العلم وظن انتفائه يحصل الظن بعدم صحة الفتوى ، قالوا ظاهره السلامة
فلا يفتي الا بما يعلم ، قلنا معارض بظهور الجبل لغلبته (٢) كما تقدم ، واما في مجهول
العدالة فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم تقبل شهادة مجهول العدالة ولا روايته ، قالوا
الغالب في المجتهدين العدالة ، قلنا ، لانهم (و) اختلف (في) جواز (افتاء غيره)
أي غير المجتهد بمذهب مجتهد (٣) على اربعة اقوال ، اولها (الجواز) مطلقاً واليه ذهب
الامام الرازي ومعنى الافتاء عنده اعم من الاستنباط والحكاية وذلك (لانه ناقل)
فلا فرق بين العالم وغيره كالا حاديث (و) الجواب ان ما ذكرتموه (هو غير النزاع)
فان الكلام ليس فيمن ينقل عن المجتهد حكماً للاتفاق على انه انما يعتبر في الناقل
شرائط الراوي التي تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتاء (٤) في المذهب
لابطريق نقل كلام الامام (و) ثانيها الجواز (في مجتهد المذهب) (٥) وهو من له

استفتائه « ونقل في الحاصل الاتفاق عليه وغير المختار جواز استفتائه » لنا « في المختار
« الاجتهاد شرط » في الافتاء وقبول فتواه « ولابد من ثبوته عند السائل ولو كان « الثبوت
« ظناً » أي ظناً « ولم يثبت » والشروط ينتفي بانتفاء الشرط ثم ساق مثال هذه الادلة التي
هنا وزيادة حتى قال « وقالوا » اي القائلون بعدم الامتناع لو امتنع الاستفتاء في من جهل
اجتهاده دون عدالته « امتنع في من علم اجتهاده دون عدالته » بتل ما ذكرتم من اشتراط
العدالة وان الاصل عدمها والاكثر في المجتهدين عدمها « اجيب بالتزامه » أي الامتناع في
هذا ايضاً « لاحتمال الكذب » لتل لالتزام امتناع الاستفتاء في المجهول عدالته فان الكذب
في المجتهد غير نادر وان كان غيره من القسوق نادر فيه « ولو سلم عدم امتناعه فالفرق « بين
مجهول الاجتهاد ومجهول العدالة « ان الغالب في المجتهدين العدالة فاللاحق « أي الحاسق
مجهول العدالة « به » أي بالغالب في المجتهدين « ارجح منه » أي من اللاحق « بالاصل » في
الاشياء وهو عدم لان الاستصحاب دليل ضعيف « بخلاف الاجتهاد إذ ليس الاجتهاد
بغالب في أهل العلم » في الجملة أي أهل العلم ببعض العلوم انتهى باختصار منهما وبه تبين ان
المختار عند الحنفية الامتناع اه (١) لان الاصل في الاشياء عدم الوجود طاراه شرح تحرير
(٢) كما قيل تسعة اعشار من ترى بقر * لاتخذ عنك الحق والصور

(٣) أي بقياس مذهبه لانه فلا نزاع فيه اه جلال (٤) في شرح جفاف وانما الكلام في
التفريع على نصوص المجتهد وذلك غير النقل اه بالمعنى (٥) ان كان مطلعاً (على المأخذ) أي
على دليل المجتهد وعله حكم القيس عليه وكان القائل (اهلا للنظر) لا الاهلية الكاملة
والا كان مجتهداً وهو خلاف المفروض بل أن يكون طاملاً بمذهب المجتهد في احكام المفاهيم

(قوله) والى هذا ذهب الآمدى ،

﴿ ٦٨٠ ﴾

حيث قال والمختار انه ان كان مجتهداً في المذهب بحيث يكون

مطلقاً على مأخذ المجتهد المطلق الذى يقبله وهو قادر على التفرع على قواعد امامه متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى تمييزاً له عن العامى قلت وهذا هو الذى قصده صاحب الفصول بقوله المتبحر في نصوص امامه وإشارته السيد المحقق الجلال رحمه الله تعالى في هذا المقام اعتراض وهو ان نصوص امامه ترايب تشتمل من المباحث على جميع ما تشتمل عليه ترايب الشارع فان كان معنى تبخره في معرفته لجميع احوال الترايب من الحقيقة والجواز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم وغير ذلك فذلك مجتهد مطلق وان كان معنى تبخره مجرد العلم بالمفاهيم من نصوص امامه والقياس عليها وبالجملة لا يكون المراد بالتبحر معرفة كل احوال الترايب ومفرداتها وكيفية العمل عند تعارضها بل شيء من ذلك فلامعنى للوثوق بنظره وتقرعاته بل لا يجوز له ولا لغيره العمل بتلك التخاريج كما صرح به امامنا القاسم بن محمد عليه السلام في كتابه الارشاد ورواه عن شيخه الامام الحسن بن على عليه السلام وغيرهما من غول الائمة المتأخرين (قوله) ومع عدمه أي المجتهد المطلق اعادة ضمير المتن الى المجتهد المطلق لذكره في اول المسئلة بقوله المفتى الفقيه وهو المجتهد المطلق ولا بعد

ملكه الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام (١) فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فن كان له ذلك فله الفتوى تمييزاً له عن العامى والى هذا ذهب الآمدى وابن الحاجب (٢) وغيرها واختاره الامام المبهدي عليه السلام وذلك (للاجماع فيه) خاصة دون العامى بيان ذلك انه تكرر الافتاء من العلماء الذين ليسوا بمجتهدين في جميع الاعصار والامصار من غير انكار (٣) (و) نالها جواز افتاء مجتهد المذهب (مع عدمه) أي المجتهد المطلق (للضرورة) أمام مع وجود المجتهد المطلق فلا يجوز لكونه عملاً بالاضعف مع امكان الاقوى وقد يجاب بغير كون مجتهد المذهب اضعف لانه يجب على المستفتي اتباع ظنه فاذا علم ان هذا عالم بمذهب امامه متبع له وذلك مجتهد مطلق كان فتوى صاحب مذهبه وان لم يكن مجتهداً ارجح عنده من فتوى المجتهد المطلق (و) رابعها (النسب) من فتوى المجتهد في المذهب واليه ذهب ابو الحسين البصري وكثير من اصحابنا وقوله (كلامى) اشارة الى ما تسكوا به بيانه انه لو جاز للعالم غير المجتهد لجاز للعامى لانهما في النقل سواء (ورد بالفرق) فان الدليل هو الاجماع (٤) وقد جوز للعالم دون العامى والفارق علم المأخذ واهلية النظر

واحكام العلة لتتضح له نسبة حكم المفهوم اليه ونسبة اجاب الحكم في الفرع القيس على نصه اليه لعله بالعله التي يركب المجتهد عليها حكاه اذا كان غير المجتهد المطلق بهذه الصفة فانه (جائز) له أن ينسب الحكم الذى لم ينص المجتهد عليه اليه للحصول شرائط صحة نسبته اليه اه مختصر وشرح الجلال عليه ، وقد اشار المؤلف اليها هنا وفي هذا النقل تصريح بكثير من شرائط مجتهد المذهب وتوضيح له (١) مثلاً اذا عرف أن امامه يبنى العام على الخاص مطلقاً ولم يكن المفتى مجتهداً في هذه المسئلة وكذلك يعرف سائر أصول امامه فانه يمكنه أن يخرج على أصوله اقوالاً وان يرجح من اقوال غير امامه ما يوافق أصولاً عامة وبهذا يدفع اراد العلامة الجلال في شرح الفصول لكن الحق انه اذا جاز له الافتاء باقوال امامه فانه لا يجوز له نسبة ماخرجه على قول امامه اليه كما نص عليه الامام القاسم في الارشاد ولا العمل بالتخاريج اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) وابن الهمام في تحريره حتى نقل شارحه عن شرح البديع للصفي الهندي أنه المختار عند كثير من المحققين من الحنفية وغيرهم وانه لا يحل لاحد ان يفتى بقول مجتهد مالم يعلم من أين قال وما حجته اه (٣) ينظر في قوله من غير انكار واعجب من ذلك انه يفتى القاصر الذى لا يعرف من الاصول حرفاً ولا ينكر عليه في زماننا احد فيلزم جواز افتائه وهو باطل عند أهل هذا القول اه عن خط السيد العلامة عبد القادر رحمه الله (٤) السكوتى عليه وانكار افتاء غيره فقياس ما قام الدليل عليه على ما لم يقم عليه دليل ظاهر البطلان ، وأجيب بأن السكوت انما كان لكون المسئلة اجتهداً بعد تقرير المذاهب وعدم جدوى الانكار وقد تقدم أن السكوت في مثل ذلك لا يستلزم الاجماع وايضاً ترايب المجتهد مثل ترايب الشارع تحتاج الى مثل ما تحتاج اليه ترايب الشارع فاذا اكتفينا في نسبة الحكم الى المجتهد لمعرفة بعض القواعد لم ان نكتفي بذلك في نسبة الحكم الى الشارع والا وجب ان يكون الفرع على مذهب المجتهد مجتهداً مطلقاً أو لم التحكم

في ذلك لأن السياق فيه لقوله سابقاً وفي جواز افتاء غيره (قوله) وفي المفضل ، الظاهر أنه عطف على قوله وفي افتاء غيره ومقتضى العطف أن يكون المعنى في المتن وفي افتاء المفضل وليس كذلك إذ المراد وفي جواز تقليد المفضل ففي فهم التقليد من العطف خفاء إلا أن يقال بأنحاء التقليد والاستفتاء أو يقال أراد بالتقليد هنا الاستفتاء لأن النظر في الفاضل والمفضل والاستواء إنما هو قبل التقليد ، وأما بعد التقليد فالسكلام فيه هو البحث في جواز الانتقال وسبأ في آخر مسألة التزام مذهب معين (قوله) مع وجود الأفضل ، في حواشي الفصول وجوده في البلد وبريده قال في البيان فإن لم يكن في ناحيته الإقليم واحد تعين عليه سؤاله والعمل بقوله (قوله) وهو مذهب أبي الحسين ، في الفصول وأبي طالب والبلخي ﴿ ٦٨١ ﴾ والباقلاني والقاضي وابن الحاجب

(وفي) جواز تقليد (المفضل) مع وجود الأفضل (١) قولان أحدهما (الجواز) وهو مذهب أبي الحسين البصري (٢) (للقوع بلا تكير) يعني أنه اشتهر افتاء المفضولين من الصحابة والتابعين من غير انكار ولقوله عليه السلام بأنهم اقتديتم اهتديتم لما خرج العوام بأنهم مقتدون بقي معمولاً به في المجتهدين من غير فصل بفضل (وقد يمنع) عدم الانكار لتخطئة بعضهم (٣) لبعض وتخطئة المتبوع تستلزم تخطئة التابع ولو سلم فأنما ترك لأنه لا يجب على العالم أن يبحث عن وجه اختيار العامي لفتوى هذا دون ذلك حتى ينكر عليه ترك النظر في التفضيل وإذا لم يبحث لم تظهر له حاله فترك الانكار لتجويز أنه قد نظر وأتبع الراجح في ظنه لا للتسوية اتباع المفضل وأما الحديث (٤) فقد بينا فيما سبق طرفاً مما فيه من المقال (و) ثانيهما (المنع) من تقليد المفضل (٥) فيجب عليه الأخذ بقول الأكمل علماً وورعاً وهذا مذهب المؤيد بالله وأبي طالب والمنصور بالله والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي قال الدواري وأحسب أنه قول جميع الأصوليين إلا الشيخ أبا الحسين قال الدواري هذا في العامي

وبذلك يبطل الجواب بالفرق بين العامي والمتأهل لأن التأهل الناقص كلا تأهل فهو طرد في الصحيح اه مختصر وشرح الجلال عليه (١) والخلاف في القطر الواحد إذ لا خلاف في أنه لا يجب عليه تقليد أفضل أهل الدنيا كذا ذكره الزركشي في بحره أشرح تحرير (٢) وأكثر الخفاة كالتقاضي وأبي الخطاب وصاحب الروضة والخنفية والمالكية وأكثر الشافعية وأحمد ومطائفة كثيرة من الفقهاء متفقون على المنع كابن سريج والقفال والروزي وابن السمعاني اه شرح تحرير والله أعلم (٣) وما صدر من الفتوى فأنما هو نقل منهم لأحكام ظواهر النصوص ولم يكونوا يعدون العمل بها اجتهاداً لأنهم لا يوجبون البحث عن معارضها حتى يظهر المعارض (٤) وأوجب أن النزاع في الاقتداء بالرأي وهو أخص من مطلق الاقتداء الذي دل عليه الحديث والمطلق لا يستلزم المقيد إذ لا عموم في الفعل مثبت اه جلال (٥) ذكر في شرح أبي

من وقوعه من غير تكير ويؤيد الأول النظر كما ذكره في الفصول وهو أن أقوال المجتهدين بالنسبة إلى المقلد كالادلة بالنسبة إلى المجتهد إذا تعارضت (قوله) قال الدواري هذا في العامي الذي لا يميز بين وجوه المسائل وأدلتها ، يعني يميز بين أفراد الوجوه وأفراد الأدلة فيعرف رجحان بعض الوجوه على بعض وبعض الأدلة على بعض وليس المراد بمجرد معرفته للترجيح بين القسمين أعني الوجوه والأدلة ولعله أراد بالوجوه التعليقات كما يشعر بذلك قوله بعد هذا من أدلة المسائل وتعليقها ، قلت وإذا كان المراد بالعامي من لا يميز بين وجوه المسائل وأدلتها لا من لا يعرف التقليد ولا صفة من يقلد ولا يعرف الراجح من المجتهدين من المرجوح اندفع ما

يرد على ما ذكره المؤلف عليه السلام فيما سيأتي من قوله والحق أنه يجب عليه التباعد الاحوط من الأقوال فإنه يقال من لا يتميز له لا يمكنه الاطلاع على ما هو ﴿ ٦٨٢ ﴾ الاحوط منها لعدم اعتدائه الى ذلك ووجه الدفع ان هذا انما يتوجه فيمن لا

تتميز له بمعنى انه لا يعرف التقليد ولاصفة من يقلد واما من يعرف ذلك ولا يتميز بين وجوه المسائل وادلتها فلا يتوجه ذلك والله اعلم ، نعم وهل مدار الاحوطية في الاحكام على ما كان دليله صحيحاً أو ما كان قويا في نظر المجتهد أو على ما كان اشد مطلقاً كما هو ظاهر قول المؤلف فيما يأتي فيعمل بالفرائهم وللإمام القاسم عليه السلام في الارشاد كلام بسيط فيما هو الاحوط للتقليد ينبغي معرفته (قوله) وان لم يكن مجتهداً أي مجتهداً مطلقاً اذ المميز بين الأدلة العارف بالاراجح منها والمرجوح مجتهد في بعض المسائل على القول بجزي الاجتهاد (قوله) ولا يبعد دخوله في أحاديث الامر بالاجتهاد نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن مسعود فاجتهد برأيك كما تقدم في القياس وامره صلى الله عليه وآله وسلم لعقبة بن عامر وعمر بن العاص ان يجتهدا في بعض المحادث وروي أنه امر غيرهما وما روي أنه قال لابي موسى اجتهد رأيك كما ذكره المؤلف عليه السلام في مسألة وقوع الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم ، قلت ودخوله في هذه الاحاديث من حيث أن حكمه على الواحد حكم على الجماعة أو من الالحاق بالقياس (قوله) مما يطلع عليه بسهولة دفع لما في شرح المختصر من أن

الذي لا يتميز بين وجوه المسائل وادلتها واما المميز الحافظ لاقوال العلماء والخائض في ادلتهم فالواجب عليه الرجوع الى ما يقوى له من ادلة المسائل وتعليلها وان لم يكن مجتهداً كما عليه متفقبة زماننا وانما ذهب الذاهبون الى هذا القول (لوجوب اتباع الظان) مع تعذر اليقين (١) واقوال المجتهدين عند المقلد كالادلة عند المجتهد فيدفع تعارضها بالترجيح وليس الا ان يكون قائله أفضل في ظنه ولا يبعد دخوله في احاديث الامر بالاجتهاد لانه يمكنه الاجتهاد في اعلم المجتهدين (٢) واديتهم بالتسامح والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه وذلك مما يطلع عليه بسهولة فيكون طريقاً الى قوة ظنه واذا لزمه الاجتهاد في تعرف امر مفتيه فله ثلاث حالات الاولى ان تظهر له اعلامية احدها (فيتبع العلم) منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر واما اذا كان ناقص العلم زائد الورع فضيه خلاف فذهب الامام المؤيد بالله والشيخ الحسن وحفيده الى الترجيح بالاعلامية وهو قول الجمهور وذهب البعض (٣) الى الترجيح بزيادة الورع لان شدة الورع تبعث على الاستقصاء في البحث عن مناط الحكم وكلام الجمهور اولى لان المسئلة مبنية على استوائهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصاء والتعرف لحكم المسئلة بحيث لا يتسارع واحد منهما الى الحكم قبل إيفاء النظر حقه والزيادة المفروضة من وراء ذلك (نعم) اذا تساويا في العلم وكذا احدهما أشد ورعاً من الآخر كان (الاورع) ارجح بلا خلاف وهاتان الخلتان هما المعتمد في الرجوع الى رأي المجتهد وزاد المؤيد بالله على ذلك مما يوجب التفاوت شدة البحث وجودة الخاطر

زرعة على الجمع قولاً ثالثاً ، قال واختاره المصنف يعني السبكي وهو انه يجوز لمن يعتقده فضلاً أو مساوياً لغيره فان اعتقده دون غيره امتنع استفتاءه (١) في نسخة بعد تعذر اه (٢) لكنه يلزم على المستفتي معرفة من هو في العلم ارجح وهذا معنى الترجيح والترجيح متمذر في حق العامي فيلزم في حقه الحرج ولا حرج في الدين ، فان قلت هذا يقيد الجواز في حق العامي لافي حق غيره وجواز تقليد المفضل يعم الكل ، قلت يجوز ان يكون مرادهم من اطلاق تجوز تقليد المفضل تقليد العامي ، وأما غير العامي فلا يجوز له ذلك ويؤيده تقييد تعذر الترجيح بالعامي لكن الاوجه ان يكون غير العامي مثله في هذا التجوز لان معرفته مراتب من هو اعلا منه في العلم متمذرة والترجيح فرع ذلك كيف والا علم احاط بما لم يحاط به غيره ومن الجائز انه اذا بلغ مبلغه انقلب رأيه فلا عبرة بترجيحه ، ويؤيده ما نقل من ان المختار عند ابن الحاسب انه كالعامي الصرف لعجزه عن الاجتهاد على ما ذكره في مسألة لزوم التقليد لغير المجتهد اه شرح تحرير (٣) نسب هذا القول في شرح حابس الى

ترجيح العوام للمجتهدين وان أمكن فهو عسر وان التسامح والشهرة ورجوع الناس اليه ليس مما يطلع عليه (قوله) الخلتان الخلة بالفتح اسم للخصلة

(قوله) لاهناك ، يعني فلم يخير بينهما بل لزمه اطراحها (قوله) واحتج الآخرون ، وهم القائلون بالتخير الى اول فتوى ثم يلزمه قول صاحبها (قوله) يمنع الانتقال ، يعني انهم اذا كانوا مستوين كما هو المفروض وقد افتاه مجتهد منهم اول فتوى امتنع الانتقال عنه الى غيره اذ لا يكون له وجه الاتباع الهوى هذا هو المراد بهذا ﴿ ٦٨٣ ﴾ الاستدلال لهذا القائل فلا يتوهم

ان المراد بقوله يمنع الانتقال يعني وهو جائز فيقدم المعنى حينئذ (قوله) واجيب بل وجهه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع ، اشارة الى قوله تعالى « فاستلوا اهل الذكر » والى ما سبق من وقوع الاجماع على تكثير والى قوله صلى الله عليه وآله وسلم بأيهما اقتديتم اهتديتم فان هذه الادلة لم تفصل بين قبل الفتوى وبعده في جواز التخير لكن يقال ولم يفصل أيضاً بين ان يستوا أو يكون بعضهم فاضلاً وبعضهم مفضولاً في صحة استفتاء من شاء (قوله) والحق لا يقدح فيه موافقته للغرض ، اذ العمدۃ اتباع الدليل (قوله) والحق انه يجب اتباع الاحوط ، الظاهر ان هذه المسئلة متعلقة بمسئلة التخيير مع الاستواء بقرينة ان المؤلف عليه السلام جعل قوله في الاصح اشارة الى ما قيل من وجوب التزام قول من افق اولاً واستواء المجتهدين في صفات لم لا يمنع من اختلاف اقوالهم في الاحوطية واما قول المؤلف عليه السلام في الشرح والى ما قيل من جواز الاخذ بالاخذ فاشارة الى خلاف آخر رواه في

وكون احدهما افرغ للبحث والاخر اكثر شغلا قال الدواري ويقرب ان الاختصاص بالنصيب النبوي وجه ترجيح لان علم اهل البيت اعم بركة وانظارهم مقرونة بالاصابة وهم مثبتون بخلاف غيرهم لشرف رسول الله ﷺ (فان استوا) عند العاصي فيما ذكر من خصال الترجيح (على بعده) أي الاستواء لان الاغلب أنه لا يكاد ينفك التفاوت في المكلفين (فالجمهور) من اصوليين (على التخيير) للمقلد في اتباع أيهم شاء (١) وان اختلفوا فطائفة يخبرون في كل حادثة وطائفة يخبرون الى اول فتوى ثم يلتزمون قول صاحبها ، احتج القائلون بالتخير مطلقاً بأن المستفتي لو لم يكن مخيراً مع استواء المفتين لتعين عليه اتباع احدهما من غير مرجح وهو تحكم باطل لان المفروض ان ليس بعضهم اولى من بعض في وجوب الاتباع ، فان قيل استواء المجتهدين عند المقلد كاستواء الامارتين عند المجتهد فلم يخيرتم هناك لاهناك فقد اجاب بان المجتهد اذا طرح الامارتين يجد مسلماً آخر وهو قضية العقل ولا كذلك المقلد فلو اطرحهما انسد عليه حكم الحادثة ، واحتج الآخرون بان عدم المزية لبعضهم على بعض يمنع الانتقال الى غير المفتي اذ لا وجه له الا اتباع الهوى ، واجيب بل وجهه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع الموجب للرجوع الى العلماء والحق لا يقدح فيه موافقته للغرض (و) الحق انه (يجب) اتباع (الاحوط) من الاقوال (٢) فانه وجه مرجح للانتقال فيعمل بالعزائم فان تكافأت فالتخير وهذا فيما يخصه واما فيما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه الى الحاكم كيف كان قطعاً لها وقوله (في الاصح) اشارة الى ما قيل من وجوب التزام قول من افق اولاً والى ما قيل من جواز الاخذ بالاخذ لقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر » وغير ذلك من الاقوال (وتحرم الرخص) فلا يجوز ان يأخذ من مذهب كل مجتهد بالا هو ن لا دأته الى الخروج عن الدين وهو اجماع الا ما يروى عن الشيخ أبي اسحق المروزي قال المحلي والظاهر ان النقل عنه سهو لانه قد روي عنه

المؤيد بالله فينظر في مخالفته لما هنا اه (١) في نسخة أيهما شاء اه (٢) للائمة المستوين اما مع تفاوتهم فاللازم اتباع الاعلم الاورع وان كان قوله اخف وأيسر كما هو ظاهر المتن

ذلك من الاقوال ، التي ذكرها في الفصول من انه يأخذ في حقوق الله بالاخذ وفي حقوق العباد بالاثقل وقيل تخير في حقوق الله ويرجع في حقوق العباد الى الحاكم (قوله) وتحرم الرخص ، التسمية للقول بالاخذ من الاقوال المجتهدين بالرخصة مجاز تشبيهاً بالرخصة المقاتلة للمزيمة وذلك ان اقوال المجتهدين كلها عزائم لا رخصة فيها اذ الواجب على كل منهم ما حصل له الظن بانه الحكم في حقه وحق مقلده وذلك عزيمة اذ يجب على المجتهد اتباع ظنه

التفسيق بذلك (وفي) جواز تقليد (الميت) أقوال اولها (الجواز) وهذا مذهب جمهور المتأخرين (للوقوع بلا نكير) فكان اجماعاً (١) بيان ذلك ان عمل الامة في كل قطر بمذاهب الائمة كالمهادي والناصر والفقهاء الاربعة وغيرهم شايع لا ينكر فكان اجماعاً (و) ثانيها انه يجوز تقليد المجتهد الميت (مع فقد) المجتهد (الحي) للضرورة (٢) بخلاف ما اذا لم يفقد فلا يجوز لدليل المانعين (و) ثالثها (المنع) من تقليد الميت وهو مذهب الاكثرين لعدم اعتبار مذهبه (لانعقاد الاجماع بعده) فلو اعتبر لم يتعقد إجماع اللاحقين على احد قولي السابقين ، (قلنا) مسلم لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه وحيثئذ (لا يلزم من سقوطه) أي قول المجتهد الميت (معه) أي مع انعقاد الاجماع بعده على خلافه (السقوط) لقوله (مطلقاً) يعني سواء أجمع على خلاف قوله ام لا (كالامارة) (٣) فانه لا يلزم من سقوطها للاجماع على خلافها في الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمنع العمل بها فيه ، واذا ثبت جواز تقليد الميت ، فاعلم أن ما يوجد (٤) من كلام المجتهد ومذهبه في كتاب معروف به قد تدوالته النسخ يجوز لمن نظره فيه أن يقول قال فلان كذا وان لم يسمعه من أحد نحو جامعي المهادي الى الحق عليه السلام لان وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر أو الاستفاضة ولا يحتاج مثله الى اسناد (وفيه) أي في تقليد الميت (أقوال اخر) غير ما تقدم منها قول بعضهم بالجواز ان قلده في حياته واستمر عليه بعد وفاته لا غير وقول اخرين بأنه اولى من تقليد الحي لانه يؤمن فيهما تنهير الاجتهاد مع اختصاص الاول بكونه يصدق عليه انه قلده حياً وقول اخرين بأنه يجوز اذا نقله مجتهد في مذهبه لانه لمعرفة مداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده الا ما استمر عليه

والشرح ، وقد أشار الى ذلك سيلان رحمه الله اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (*) قال العلامة الجلال أقوال المجتهدين عند التقليد كخصال الكفارة فما وجه المنع كيف وكان صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يخير بين امرين الاختار اهوئهما اه ضوء النهار (١) وعورض بالاجماع على المنع والحق ان الاجماع على الجواز لا على المنع اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٢) قال الجلال لان الله تعالى انما يحفظ الشرايع بالاحياء لا بالاموات والا لسفى الخلق من اولهم الى آخرهم نبي واحد وحجة الله على الجهال انما هي علماء زمانهم كما قال تعالى « لتكونوا شهداء على الناس » والميت لا يشهد على من ورآه ضرورة عقلية وشرعية اه ضوء نهار (٣) يحسن ان يكون قوله كالامارة بمعنى ان قول الميت يسقط بالاجماع كما تسقط الامارة به ومع عدم الاجماع فيهما لا يسقط شيء منهما لكن عبارة الشرح لا تقيد هذا المعنى اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (٤) مثله في التحرير وفصول البدائع ومثله بقوله نحو كتب محمد بن الحسن وموطا مالك وروى الكلام المذكور عن كتاب فتاوى المصر في

(قوله) جمهور المتأخرين ، منهم المسعودي بالله عليه السلام والامام يحيى والشيخ وحفيده وابو الحسين والبيضاوي (قوله) للوقوع الخ ، قال الاسنوي ولانه لو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله كاخباره وشهادته وقضاياه (قوله) وثالثها المنع من تقليد الميت وهو مذهب الاكثرين ، منهم ابوطالب والفقهاء يحيى بن حسن القرشي والرازي قال الرازي وانما صنف كتب الفقه مع فناء اربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه (قوله) يجوز لمن نظره فيه ، أي في الكتاب المعروف للمجتهد الميت وذلك لان الوجدادة احد طرق الرواية كما سبق (قوله) لانه يؤمن فيها ، أي في هذين الدليلين (قوله) اذا نقله مجتهد في مذهبه ، أي اذا نقل قول المجتهد الميت مجتهد في مذهب ذلك الميت

(قوله) التزام مذهب امام واحد الخ ، هذه المسئلة اشتملت على بحثين ، الاول ذكر الخلاف في التزام مذهب امام في جميع الاقوال هل يجب اولا اختيار المؤلف عليه السلام الوجوب و اشار الى القول بعدم الوجوب بقوله هنا أو غير ملتزم بقوله فيما بعد أو يكون المقلد غير ملتزم بأياها ، البحث الثاني ان الالتزام يثبت بما ثبت به التقليد كما صرح به عليه السلام فيما يأتي بقوله وبعده أي بعد التقليد والالتزام بأي هذه الوجوه على الخلاف فيها بناء على اتحادها عنده عليه السلام وبهذا قدر قوله أو يكون ملتزما في كل قول من الاقوال الآتية لكن لو قال المؤلف عليه السلام واختلف في كون من ثبت له التقليد يثبت له الالتزام اولا الخ لكان اظهر لايهام العبارة ان المقلد بعد ان اتصف بالتقليد يصير ملتزما وذلك غير مناسب للاتحاد بينهما ويمكن ان يقال معنى ويصير ملتزما أي يكون ملتزما ، واعلم ان صاحب الفصول كما يأتي فرق بين التقليد والالتزام بان الالتزام في كل المسائل والتقليد في بعضها ثم انه بعد ان ذكر الخلاف بما يثبت به التقليد قال ويجرم انتقاله أي المقلد مطلقا فريد عليه انه حينئذ كملتزم وقد صرح بالفرق بينهما ، ويجاب بان الفرق بكون التقليد في البعض حاصل مع القول بتحريم الانتقال عن ذلك البعض اذ لامنافاة فلا يتوهم من قوله بتحريم الانتقال انه لا يفرق بين الالتزام والتقليد ، ذن قلت هل المراد بما ذكره المؤلف عليه السلام في هذا البحث ان من قلده مجتهدا في حكم أو احكام فقد صار ملتزما في سائر الاحكام أو يكون ملتزما في ذلك الحكم وتلك الاحكام فقط ، قلنا كلام المؤلف في الثاني من هذه الاقوال والثالث والرابع يقضى بالاول والذي في شرح الجمع ما يقضي بالثاني اعني انه قد صار ملتزما في ذلك الحكم أو الاحكام فقط واما في غير ذلك فانه يجوز له ان يستفتي فيه غير ما استفتاه اولا ، قلت وهو الذي في شرح الازهار حيث قال وبعد الالتزام يحرم الانتقال عن ذلك المذهب في عين ذلك الحكم أو لاحكام المعينة لا يقال قد تقدم ﴿ ٦٨٥ ﴾ ان التقليد قبول قول الغير وهو خارج عما

سيأتي من الاقوال فيلزم ان يثبت التقليد بالالتزام إلا اتحادا لا نقول ذكر في حواشي الفصول ما حصله ان المراد بالقبول هو العمل عند القائل بانه يصير ملتزما بالعمل أو النية عند القائل به يصير ملتزما به وكذا يفسر القبول بما به يثبت الالتزام في سائر الاقوال الآتية لا يقال قد سبق

مسئلة ذهب كثير من متأخري اصحابنا وغيرهم الى ان (التزام مذهب) امام واحد كالهادي (اولى) من عدم الالتزام (لا يجاب البعض له) أي للالتزام كالامام المنصور بالله وشيخه (١) وغيرهما فيكون الالتزام اقرب الى الأخذ بما يقرب من الاجماع لان الاكثرين بين قائل بالنذب وبالوجوب (وعورض) اصول الفقه لابي بكر الرازي اه (١) الشيخ الحسن الرصاص اه عن خط العلامة الجنداري

للتوفيق بين الالتزام لازم لغير المجتهد وقد ذكرها هنا ان الالتزام اولى يعني ولا يلزم فكيف التوفيق بين الكلام مع القول باتحادها لا نقول لعله اراد بالتقليد هناك هو السؤال فانه هو اللازم للعامي والالزام ان يباح للعامي ترك بعض الواجبات اذ لا سبيل الى معرفتها الا بالسؤال والله اعلم (قوله) اولى من عدم الالتزام ، ان اراد اولوية نذب كما قال في الامار ونذب الالتزام ففي الاستدلال على ذلك بان الاكثرين بين قائل بالنذب والوجوب تأمل اذ القائل بالنذب لم يأخذ بتقاله من قال بالوجوب لمنعه من ترك الالتزام فالاولى الاستدلال بالاحوطية كما سيأتي عن شرح الامار (قوله) وغيرها ، صاحب جمع الجوامع قال في الغيث واظنه عن ابي الحسين (قوله) بما يقرب من الاجماع ، هكذا في الوايل وشرح الفتح والاولى في الاستدلال ما ذكره في شرح الامار للعلامة ابن بهرام رحمه الله تعالى حيث قال فيكون الالتزام اخذا بالاحوط وانما كان اولى لما عرفت من التأمل الوارد على الاستدلال الاول ولان المعارضة التي ذكرها المؤلف عليه السلام انما تتم اذا استدلل بالاحوطية وهذه المعارضة لم يذكرها في الوايل وشرح الفتح وشرح الامار بل اعتمدوا في دفع مقالة موجب الالتزام بأنه محجوج بالاجماع من جهة الصحابة فان العوام كانوا يسألون من صادفوه منهم عما عرض لهم من دون الزام لهم بذلك ولا انكار منهم على من لم يلتزم وقد ذكر المؤلف عليه السلام هذا الاجماع فيما يأتي ردا لمقالة من

(قوله) وكيف التوفيق بين الكلام والفرق بين هذا وبين ما تقدم اذ ما تقدم في التقليد في الجملة وههنا في التزام مذهب امام معين وهو اوضح والله اعلم اه احمد بن اسحق رحمه الله ح (قوله) ففي الاستدلال على ذلك تأمل ، في التأمل تأمل اذ المراد عدم الخروج عن مقتضى القولين في العمل فقط وهو معنى الاحوطية اه حسن بن يحيى ح

قال يكون ملتزماً بالافتاء وهو اولى في رد هذه المقالة المذكورة هنا من المعارضة (قوله) على ما فيه ، أي على ما في الاستدلال من عدم الانتهاض لانه ليس بحجة اذ ليس من الأدلة الاربعة (قوله) فيما عمله خاصة ، لافيا لم يعمل من سائر اقوال المجتهد فله العمل بقول من شاء (قوله) كما ذهب اليه

﴿ ٦٨٦ ﴾

التي من غير حجة ثم قال فاذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه الى غيره اتفاقاً واما في حكم مسألة اخرى فـلـ له ان يقلد غيره المختار جوازه للقطع بوقوعه في زمن الصحابة ولم ينكر ثم قال فلو التزم مذهباً معيناً وان كان لا يلزمه كذهب مالك فقيه ثلاثة مذاهب اولها يلزمه وثانها لا يلزمه وثالثها وهو المختار انه كمن لم يلتزم ان وقعت واقعة فقلده فيها فليس له الرجوع واما في غيرها فيتبع فيها من شاء ، اذا عرفت هذا ظهر لك ان التقليد عند ابن الحاجب غير الالتزام اذ لاحكم للالتزام عند ابن الحاجب بخلاف التقليد وقد اشار المؤلف عليه السلام الى هذا بقوله فيما يأتي ولا فرق بينهما الا عند من ينتهي الزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلداً ولا يجعل للالتزام معنى ، قلت ويظهر أيضاً مما ذكرنا ان قول شارح الآثار وهذا التفسير للثلاثة هو الصحيح الذي لا يقع فيه تناقض كما وقع في كلام مختصر المنتهى وسببه اضطرب كلام الامام في القيت وجعل التقليد عند ابن الحاجب هو الالتزام غير متوجه اذ لا تناقض في كلام ابن الحاجب كما عرفت (قوله) بأيهما والنية والشروع ، الاولى أو الشروع اذ العطف بأو هو المناسب لمعنى أي ولعل ما ذكره المؤلف عليه السلام تفسير للضمير لا لاي (قوله) الترجيح بين المجتهدين كما سبق ، من وجوب اتباع الاحوط (قوله) خبره ما

احتجاجهم على ما فيه (بإيجاب البعض للاحوط) (١) من اقوال المجتهدين كموالدنا المنصور بالله عليه السلام وغيره وله فيه تفصيل مبسوط في ارشاده (و) قد اختلف (في كونه) أي المقلد يصير (ملتزماً) او غير ملتزم فعلى الاول يكون ملتزماً أما (بالعمل فيما عمله) خاصة كما ذهب اليه الجمهور فاذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع عنه الى غيره وحكي شارح المختصر وغيره الاتفاق على ذلك (او) يكون ملتزماً (بالافتاء) فقط فاذا استفتى عامي مجتهداً في حكم لم يكن له ان يستفتى غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه اتباعه في سائر الاحكام الشرعية ونسب هذا القول الى المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام ، واحتج له بان المقلد في اختيار من يقلده بمنزلة المجتهد في ترجيح الامارات فتى اختار عالماً لفتوى فقد صار ذلك العالم بمنزلة الامارة الراجعة عند المقلد ، ورد بان الاجماع على خلافه للقطع بان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سؤال مفت بعينه وقد شاع وتكرر ولم ينكر (أو) يكون ملتزماً بالافتاء (مع صحة قول المفتي عنده) فتى صح قول المفتي في نفس المستفتى كان ملتزماً واجباً عليه الاتباع له في جميع أقواله ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وشبهته وجوابها يؤخذ ان مما سبق (أو) يكون ملتزماً (بالنية) للالتزام فاذا نوى التزام مذهب امام معين لم تجز له مخالفته وهو مذهب الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرها وتؤخذ حجته وجوابها مما سبق (أو) يكون ملتزماً (بها) أي بالنية (مع الشروع) في العمل فيصير ملتزماً قبل تمامه ولابن السمعاني قول قريب من هذا وهو أنه يصير ملتزماً بالفتوى مع الشروع في العمل (أو) يكون ملتزماً (بأيهما) وبها النية والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول مجتهد او نواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم (أو) يكون المقلد (٢) (غير ملتزم بأيهما) يعني أن المقلد لا يصير ملتزماً بشي مما ذكر وانما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق وقوله (خلاف) مبتداء خبره ما تقدم من قوله وفي كونه يصير ملتزماً ، وللإمام شرف الدين عليه

وغيره (١) هذه المعارضة ظاهرة على ما في شرح الآثار من الاحتجاج للقائل بالوجوب بانه أخذ بالاحوط فتأمل اه (٢) أي من هو بصدد التقليد اه

(قوله) وهذا التفسير للثلاثة ، الاستفتاء والتقليد والالتزام كما سيأتي اه منه

تقدم ، هذا مستقيم بالنظر الى المتن واما بالنظر الى الشرح فلا نقوله ﴿ ٦٨٧ ﴾

وقد اختلف وكذا قوله أو يكون

غير ملتزم (قوله) وللإمام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره ، ترك المؤلف عليه السلام الاستفتاء وكأنه لظهور معناه والذي في شرح الآثار غير المجتهد اما ان ينوي الالتزام لقول معين ام لا الاول الملتزم ، والثاني ان عمل فقلده والافستفت وهو اهمها (قوله) على ما ذكر من الخلاف ، يعني بما يصير ملتزماً (قوله) الاعند من ينفي الزوم ، أي لزوم بقاء المقلد على تقليد امامه وهذا اشارة الى ما اختاره ابن الحاجب كما عرفت وقد يتوهم ان هذا اشارة الى قوله أو يكون

المقلد غير ملتزم بأهيا وهو غير مستقيم لان صاحب هذا القول يعتمد الترجيح بين المجتهدين فلا التزام عنده (قوله) فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد ، اعترض في القسطاس هذا الاستدلال بالمعارضة بالقياس على المكفر فكما ان له ان يختار من خصال الكفارة ثانياً غير ما اختاره ، ولا كذلك الملتزم لمشاركته اياه في كونه خروجا عما قد اختار للمرجح وأيضاً لا نسلم فيما نحن فيه ان الخروج للمرجح لما في ذلك من التنفيس وعدم التضيق ولوسلم فلا يضر كما في خصال الكفارة ثم قال والتحقيق انه انما حرم على المجتهد الانتقال لانه متى حصل له من نظره في اشارة ظن بحكمه جزم بوجوب عمله بمقتضاه لانعقاد الاجماع على انه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه وليس كذلك المقلد فان ظنه لا يفضي الى علم اذ لم ينمقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل المقلد على خلافه (قوله) تنبيه على

السلام ، كلام في الفرق بين الملتزم وغيره ، حاصله ان الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به ، والصحيح ان الملتزم والمقلد متحذان في المعنى على ما ذكر من الخلاف ولا فرق بينهما الا عند من ينفي الزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلداً ولا يجعل للالتزام معنى (وبعده) أي بعد التقليد والالتزام باي هذه الوجوه على خلاف فيها (يحرم الانتقال) (١) أي تقليد مجتهد آخر لان قول المجتهد عند المقلد كالليل عند المجتهد فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد (الانتقاص) في الاول (لرجحان غيره حينئذ) كما تقدم وفي قوله لرجحان غيره تنبيه على ان المراد بالانتقاص المرجوحية كأن تظهر للمقلد زيادة غير من قلده في العلم او الورع او غيرها من الصفات المقتضية لترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال الى تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان رجحانها متجدداً

(١) قلوا التزم مذهباً معيناً كابي حنيفة او الشافعي فهل يلزم الاستمرار عليه فلا يقلده غيره في مسألة من المسائل أم لا فقليل يلزم كما يلزم الاستمرار في حكم حادثة معينة قلده ولانه اعتقد ان مذهبه حق فيجب عليه العمل بوجبه اعتقاده وقيل لا يلزم وهو الاصح لان التزمه غير ملتزم اذ لا واجب الا ما اوجبه الله ورسوله ولم يوجب على احد أن يتبع مذهب بغيره بل من الامة فقلده في كل ما يأتي ويترد دون غيره والتمه ليس بنسدر حتى يجب الوفاء به ، وقال ابن حزم انه لا يحمل الحاكم ولا مفت تقليد رجل فلا يحكم ولا يفتى الا بقوله بل قيل لا يصح للعامة مذهب لان المذهب انما يكون لمن له نوع نظر وبصيرة بالمذاهب أو لمن قرأ كتاباً في فروع مذهب وعرف وتأوى امامه واقواله واما من لم يتأمل لذلك بل قال أنا حنفي أو شافعي لم يصير من أهل ذلك المذهب بتجرد هذا كما لو قال أنا فقيه أو نحوي لم يصير فقيهاً أو نحوياً ، وقال الامام صلاح الدين العلائي والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في احاد المسائل والعمل بخلاف مذهبهم ان لم يكن على وجه التبع الرخص ، وقيل الملتزم كمن لم يلتزم بمعنى انه ان عمل بحكم تقليد المجتهد لا يرجع عنه أي عن ذلك الحكم وفي غيره أي غير ذلك الحكم له تقليد غيره من المجتهدين وهذا القول في الحقيقة تفصيل لقوله وقيل لا ، قال المصنف «وهو» يعني هذا القول «الغالب على الظن» كناية عن كمال قوته بحيث جعل الظن متعلقاً بنفسه فلا يتعلق بما يخالفه ثم بين وجه غلبته بقوله لعدم ما يوجب له لزوم اتباع من التزم تقليده شرعاً اي ايجاباً شرعياً اذ لا يجب على المقلد الا اتباع أهل العلم لقوله تعالى « فاستأوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » وليس التزامه من الموجبات شرعاً ، ويتخرج أي يستنبط منه اي من جواز اتباع غير مقلده الاول وعدم التضيق عليه جواز اتباعه رخص المذاهب اي اخذه من المذاهب ما هو الاهون عليه فيما يقع من المسائل اذ لا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان ان يسلك السلك الاخف عليه اذا كان له أي للانسان اليه سبيل ثم بين السبيل بقوله ان لم يكن عمل باخر أي بقول آخر يخالف لذلك الاخف فيه اي في ذلك المحل المختلف فيه وكان صلى الله عليه وعلى آله وسلم يحب ما خفف عنهم رواه في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها بالفظ عنهم أي أمتته وذكروا عدة احاديث صحيحة دالة على هذا المعنى وما نقل عن ابن عبد البر من انه لا يجوز للعامة

(قوله) لا يفضية ، هذا من باب الحذف والايصال اه

المقصد السابع

من مقاصد هذا الكتاب

(في التعادل وهو) في اللغة التساوي وفي الشرع (استواء الامارتين) عند المجتهد بحيث لا يثبت في احدهما فضل على الاخرى (والترجيح وهو) في اللغة فضل في احد جانبي المعادلة ومنه قوله عليه الصلاة والسلام (١) زن وارجح وفي الشرع (تقوية احدى الامارتين) (٢) على الاخرى لاقتراهما (أي الامارتين) (بسيهما) أي بسبب التقوية وهو وجود فضل في احدهما (مسئلة) (لا) يتصور (تعادل) فيما دلالة قطعية اذ لا تعارض (بين قطعيين للزوم التقضين) لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجد لثبت مقتضاهما (ولا) تعادل أيضاً بالمعنى الذي ذكرناه (بين قطعي وظني لانقضاء الظن) (بالقطع بالتقيض) (و) اما التعادل (في الظنيين) فقد يكون في نفس الامر وقد يكون في نظر المجتهد اما التعادل (في نفس الامر) ففيه قولان احدهما (المنع) وهو مروى عن الامام يحيى واحمد بن حنبل والكرخي وابي الحسين والشيخ احمد صاحب الجوهرة وانما منع (للزوم العبث) يبان ذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معيناً او مخيراً او لا يجب والكل باطل فالاول للتنافض والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير

تتبع الرخص اجماعاً فلا نسلم صحة النقل عنه ولو سلم فلا يسلم صحة دعوى الاجماع كيف وفي تفسيق التمتع للرخص روايتان عن احمد وحمل القاضي ابو يعلى الرواية الفسقة على غير متأول ولا مقلد اه المراد نقله من التحرير وشرحه ، وفيهما تفصيل طويل للقراني فليرجع اليهما من أراد الاطلاع على ذلك اه (٣) للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين وتما الحديث فاننا معاشر الانبياء هكذا زن ومعنى ارجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعاً له اه من شفاء غليل السائل (٤) وخص الامارتين بالتعارض لما اشتهر بينهم من امتناع تعارض الدليلين المقيدين للعلم وفيه بحث لان التعارض ان كان عبارة عن التنافض فقد عرفت ان حقيقة اختلاف المتناقضين ايجاباً وسلباً مع اتفاقهما في الثماني الوحدات التي تقدم تفصيلها في المبادئ، وهذا كما يتنوع بين مدلولي الدليلين يتنوع بين مدلولي الامارتين أيضاً ضرورة ان الشارع لا يجمع بين الثالب الحكم ونفيه باعتبار زمان واحد وشخص واحد وشرط واحد ونحو ذلك الاعلى جهة التخيير ولا تعارض في التخيير ، وان كان التعارض عبارة عن توهم التعارض الذي هو تنافهما في ذهن المجتهد فهو لا يستلزم التنافي في الخارج لا بين مدلولي الدليلين ولا بين مدلولي الامارتين لجواز ثبوت كل منهما في الخارج على وحدة تخالف وحدة الآخرة، وهذا لم يسوغوا الترجيح الا عند تعذر الجمع لكن تعذر الجمع لا يصح اصدار احدهما لان رجحان اماره احدهما انما يستلزم قوة الظن بوقوعه لا بتفي مقابله الا بعد تحقق اتفاقهما في كل وحدة وقد عرفت

ان المراد بالنقصان المرجوحية ، يعنى لا الفسق فانه اذا انكشف له ان العالم الاول فاسق من ابتداء اجتهاده فانه لاحكم لاجتهاده بل وجوده كعدمه فيجب على مقلده ان يتدارك ما حصل فيه بالقضا وغيره ذكره في الامار وشرحه (قوله) في اللغة فضل في احد جانبي المعادلة ، الفضل سبب الترجيح لانفس الترجيح الذي هو فعل المرجح والذي في شرح المختصر في انه اللغة جعل الشيء راجحاً ، قلت والحديث ظاهر في فعل المرجح اذ المعنى زن واجعل الثمن راجحاً (قوله) تقوية احدى الامارتين هذا التعريف ظاهر في فعل المرجح فهو اولى من قولهم اقتران الامارة بما تقوى بها على معارضتها لان الاقتران سبب الترجيح لا نفس الترجيح (قوله) وهو ، أي سبب التقوية وجود فضل الخ (قوله) بالمعنى الذي ذكرناه ، وهو استواء الامارتين في العبارة تسامح اذ لا يصدق ذلك على استواء القطعي والظني فلو قال ولا تعادل بمعنى الاستواء بين قطعي وظني لكان احسن

(قوله) فيجب على مقلده ان يتدارك الخ ، ظاهره وان وافق اجتهاد الفاسق اجتهاد غيره وهو صحيح لقوله تعالى « ولا تركنوا الى الذين ظلموا » اه محمد بن زيد ح

بين الاباحة والحرمة وهو عمل في الشرع بالتشهي وبين الحرمة والوجوب وهو ترك لهما والرابع للعبث (و) ثانيهما (الجواز) وهو قول الجمهور (١) وذلك لعدم دليل المنع وفيه نظر لما سبق من الدليل (٢)، وقولهم لانسلم الحصر (٣) فيما ذكر من الاقسام لوجود قسم آخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلنا كالدليل الواحد (٤) وحينئذ يتوقف المجتهد او يتخير يرجع به الى العبث لبطان حكمهما مع التوقف لان المجتهد حينئذ يطرحهما ويرجع في الحادثة الى غيرهما من الشرع او العقل وللزوم ترجيح الاباحة على الحرمة مع التخيير او ترك الوجوب والحرمة (٦) وقد ثبت بطلان ذلك (واما) التعادل بين الامارتين (في نظر المجتهد) بحيث لا ترجح احدهما على الاخرى عنده (فجائز اتفاقاً فيعمل) فيما تعارض فيه (بغيرهما) من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء (وفي التخيير) بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني والجباثيان لزوم (الترك) للامارتين حيث كان مدلول احدهما واجباً والاخرى محظوراً لان العمل بامارة الوجوب يرفع التحريم والعمل بامارة التحريم يرفع الوجوب (او) لزوم (التشهي) في الشرع حيث كان احد مدلولي الامارتين اباحة والاخر تحريماً فان العمل بامارة الاباحة حينئذ اتباع للشهوة في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به بما شاء في غير الخصومات اذ لو خير الخصمان بطل نصب الحكم فعلى هذا لو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى، ولما فرغ من التعادل وبيان ما يصح فيه وما لا يصح فيه اخذ في بيان الترجيح بين الامارات الموصلة الى التصديقات الشرعية وهو ثلاثة اقسام لانه اما بين متقولين او معقولين (٥) او مختلفين والكلام في ترجيح الحدود وان كان خليفاً بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة الظنية لان

(قوله) وهو، أي التخيير بين الحرمة والوجوب، تركها أي للحرمة والوجوب لا يتخير فيها لان الوجوب يقتضي الفعل حتماً والحرمة تقتضي الترك حتماً والتخيير يرفع ذلك (قوله) وقولهم، مبتدأ خبره يرجع به الى العبث (قوله) أو ترك الوجوب والحرمة، لما عرفت من ان التخيير يرفع حكمها (قوله) أو معقولين، جعل القياس معقولاً وان كان ثبوت حقيقته بالشرع نظراً الى ان التصرف بالحق الفرع بالاصل للعلة الجامعة بينهما انما هو للعقل (قوله) والكلام في ترجيح الحدود، مبتدأ وينظر ابن الخبر فيما بعده ولعله ما دل عليه قوله وان كانت

خليفاً الخ

امتناع وقوعه من الشارع فاذا الاصل ثبوت كل منهما على وضع وتقدير غير وضع الآخر وتقديره بقاء على كون الاصل عدم التعارض فيبقى مدلول كل منهما ثابتاً اذ القرض ان كلا من الامارتين صحيح موجب للعمل فلو اهدرت احدهما مع صحته كان ذلك تحكما صرفاً وحينئذ يجب الوقف حذراً من العمل باحدى الامارتين في محل الاخرى اذ القرض ان كلامهما على وضع وتقدير غير وضع الآخر وتقديره مع التباس الاوضاع فيكون كل منهما مشكوكاً في وضعه والشك في أحد المتقابلين شك في الآخر لا يصح العمل به في احدهما فلا يصح قوله فيجب تقديمها، ولما حققناه روى عن ابي علي منع الترجيح مطلقاً وعن الباقلاني منعه فيما رجح بالظن اه من شرح العلامة الجلال على المختصر (١) وسواء كان في العبادات او المعاملات اه فصول (٢) هو لزوم العبث اه (٣) هو قوله اما ان يجب عليه العمل بهما الخ (٤) بان يتأولا بشيء يكون جامعاً لهما اه (٥) لما عرفت من ان التخيير يرفع حكمهما اه (٦) بان قيل كيف عد القياس من العقلي وقد مر أنه من الادلة الشرعية، فالجواب ان ثبوت

(قوله) أو المعقول ، لعله عطف على قوله ظاهرين ليكون المعنى في نوع واحد كالمعقول ولو قال أو

٦٩٠

الاول يوصل الى التصور ، والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعاً
فايقدّم عليه وضعاً لكن لما كان الغرض الاّ في هذا الفن هو الكلام على ترجيحات
الدّلة لكونه أكثر في المباحثات الفقهية من الحدود واشد حاجة قدم الكلام فيها ،
واعلم ان التعارض يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب أو السنة أو الاجماع
أو المعقول ويكون في نوعين وقد اقتصر في المختصر على ذكر المتفقين الا في المنقول
والمعقول لمعرفة تقديم ما يقدم منها مما سبق وما يأتي ان شاء الله تعالى وينبغي ان
يشار في الشرح الى شيء من ذلك اشارة خفيفة تسهيلاً على الطلاب فنقول اما
التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فان كانت السنة متواترة فهي
كالكتاب وان كانت آحاداً فان تساويها في المتن (١) وفيما يرجع الى أمر خارج (٢)
فالكتاب اولى لتواتره وان كان منها قطعياً دون متنه فالسنة اولى من ظاهر الكتاب
كان تكون خاصة وهو عام أو مقيدة وهو مطلق أو متحدة المدلول (٣) وهو متعدده
أو صريحة الدلالة وهو بجهة الاشارة أو الاقتضاء أو التنبيه أو الایماء أو المفهوم
أو موافقة لدليل آخر كما يجيء ان شاء الله تعالى وظاهره على خلافه أو غير ذلك مما تقدم
مفصلاً والوجه في ذلك ان تطرق الخلل الى السنة انما هو من جهة ذهول الراوي
وغفلته عما رواه وأما ظاهر الكتاب فالخلل يتوجه من جهته الى جهة وقوفنا على
جهة الدلالة أو جهة المعارضة أو دليل التأويل واحتمال هذه أقرب من احتمال الغفلة
في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة التحرز ، وأما التعارض بين الظاهرين
من الاجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سواء كان الاجماع متواتراً أو آحاداً الا
أن الاجماع قد يترجح بكونه غير قابل للنسخ بخلاف الكتاب وهكذا الكلام في
التعارض بين السنة والاجماع ثم قدم الكلام في الترجيح بين المنقولين على القسمين
الاخيرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية فقال ،

مسئلة

يجب أن (يطالب الترجيح) بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح
المرجوح وسواء كان دليل الرجحان قطعياً أو ظنياً وخالف الباقلاني فيما رجح بالظن (٤)
هذا (ان تعذر الجمع) بينهما من كل وجه بأن تفيد احدهما خلاف ما افادته الاخرى

حجية القياس بالشرع وأما الحاق هذا الفرع بذلك الاصل مثلاً فهو بقضية العقل وهو المراد
هنا والله اعلم اهـ (١) بان كانا اسرين أو هيين أو عامين أو خاصين أو غير ذلك اهـ (٢) أي عن
السند والمتن والمدلول اهـ شرح مختصر للجلال معنى (٣) أي غير مشتركة وهو متعدده اي
مشترك اهـ (٤) عبارة ابى زرعة وفصل القاضي ابو بكر ، فقال يجب العمل بالراجح اذ رجح
بقطعي كتقديم النص على القياس فان ترجح بظني كالاوصاف والاحوال وكثرة الدّلة

المعقولين لكان اولى (قوله) الا
في المنقول والمعقول ، فانه ذكر
التعارض بين المنقول والمعقول
وهما مختلفان وينظر في الاستثناء
هل يستقيم فيه الانقطاع (قوله)
لمعرفة ، علة للاقتصار على المتفقين
(قوله) ما يقدم منها ، أي من
الختلافات فيعود الضمير الى ما يفهم
من السياق المتقدم لان قوله على
ذكر المتفقين أي لا المختلفين
(قوله) وما يأتي ، في الترجيح فانه
سيشير في المتن الى اشياء يعرف
بها وجه تقديم ما يقدم من المختلفين
وفي الشرح أيضاً حيث قال فنقول
الح (قوله) الى شيء من ذلك ،
الاشارة الى التعارض في المختلفين
المدلول عليه كما عرفت (قوله) أو
الایماء ، هو الاشارة فالأقتصار
على احدهما اولى (قوله) أو موافقة ،
أي السنة وهو عطف على خاصة
أي او كانت موافقة (قوله)
وظاهره ، اي الكتاب على خلافه
أي خلاف المذكور وهو الموافقة
لدليل (قوله) من جهة ، أي جهة
الكتاب (قوله) كما سبق ، من
قوله فان كانت السنة متواترة الح
(قوله) فيما رجح بالظن ، لان العمل
بالظن لا يجوز لظواهر الدّلة فبقي
على اصل الامتناع الا فيما خصه
دليل وهو العمل بالدّلة الظنية
استقلالاً لا ترجيحاً

(قوله) لعله عطف على قوله ظاهرين ،
هو عطف على الكتاب والسنة
فتأمل اهـ ح عن خط شيخه
(قوله) كما سبق هنا يباض في

لا ان امكن ولو من وجه بأن تحتل احدهما تأويلا يوافق الاخرى كحديث فيما
سقت السماء العشر مع حديث ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة فالاول شامل لما
دون خمسة الاوساق وغيره فملناه على غيره جمعا بين الدليلين ولو كان المتقابلان من
الكتاب والسنة فان العمل بهما من وجه اولى من اطراح احدهما وذهب
البعض الى تقديم الكتاب محتجا بحديث معاذ المتقدم ولا حجة فيه لان معاذاً انما
اراد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثة فيه فقط وبالسنة حيث وجد الحكم
فيها فقط ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنة على فرض تعارضهما
من كل وجه وذهب آخرون الى تقديم السنة لقوله تعالى «لتبين للناس» وجوابه أن
المعارض للكتاب من كل وجه غير مبين له، مثاله قوله تعالى «الا أن يكون ميتة»
مع قوله ﷺ في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فحملنا الآية على ميتة البر
لتبادرها الى الاذهان جمعا بين الدليلين، وأما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه
فالترجيح ان كان بين ظنيين منقولين من نوع واحد ففيه اربعة اقسام
يشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع الا الترجيح بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت
الكتاب والمتواتر من السنة، اولها الترجيح بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت
المتن، وثانيها الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل من أمر أو نهى أو عموم أو
خصوص أو اجماع أو غير ذلك، وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول كالخطر
والاباحة، ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد جمع كلا منها في مسألة أما السند
(فيرجح) فيه (بكثرة الرواة) (١) لافادة كل واحد منهم الظن وزيادتهم يزداد
الظن قوة حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد
أشار الى خلافه وحجته بقوله (قيل يلزم في الشهادة) يعني لورجح بالزيادة للزم مثل
ذلك في الشهادة والتالي باطل أما الملازمة فلان المفروض أن الزيادة لم تخرجها عن
حد الظن، وأما الثانية فبالاتفاق (ورد بالفرق) بأن باب الشهادة اضيق فليس كلما
ترجح به الرواية ترجح به الشهادة ولذا اعتبر لفظها حتى لو أتى العدد الكثير بلفظ
الاخبار لم يقلوا ووردت شهادة النساء ولو كثرت فكانت الشهادة مستندة الى
توقيفات تعبدية (و) يرجح فيه بعلم (الفقه) في احد الراويين فان العالم اذا سمع
مالا يجوز اجراءه على ظاهره بحث عنه ونظر في سببه فيطلع على ما يزيل الاشكال
وقيل لا ترجح به الا فيما يروي بالمعنى (و) علم (العربية) ليمكنه التحفظ في مواضع

ونحوها فلا يجب العمل به اه (١) كترجيح رفع اليدين في غير تكبيرة الاحرام على حديث

(قوله) والمتواتر من السنة وكذا
المتواتر من الاجماع (قوله) اما
السند فيرجح فيه بكثرة الرواة،
اعلم انا قد تركنا في باب الترجيح
كثيراً من الامثلة خشية التلويط
ومن اراد الاستيفاء فهي مذكورة
في المنهاج وفي شرح المختصر
للنيسابوري على مختصر المنتهى

الامهات، وفي حاشية هنا ما لفظه
في قوله مسألة اذا عارضه نص من
الكتاب والسنة في آخر المقصد
الثالث أعني الاجماع اه حبشي

الغلط (١) وأورد عليه أن النحوي يعتمد على لسانه فلا يزال في الحفظ وفيه نظر لأن عامه ينسب على مواضع الغلط فيتخلف عنها (و) يرجح زيادة (٢) الورع (٣) والضبط (٤) وحسن الاعتقاد والثقة (٥) فكل من زاد في صفة من هذه الصفات يرجح خبره على خبر مقابله (و) امن وجوه الترجيح (٦) الشهيرة أحدها (٧) أي أحد هذه الأوصاف المتقدمة فإذا كان أحد الراويين أشهر بشيء منها وإن لم يعلم رجحانه فيها فإن حديثه يكون أولى لأن الشهيرة تفيد ظن الرجحان (و) منها (٨) الاعتماد على الحفظ (٩) وتذكر السماع للحديث لأعلى الخط والنسخة (١٠) قال الأرموي رحمه الله تعالى وفيه احتمال (و) منها (١١) استمرار العقل (١٢) فإن خبر من مات كامل العقل أرجح من خبر من اختلط عقله في آخر عمره ولهذا دونوا في المختلطين (و) منها (١٣) موافقة العمل (١٤) خبر العامل برواية نفسه أرجح من خبر من لم يعمل بروايته أو لم يعلم أنه عمل بها لأن العمل بالرواية يضعف وهم الكذب فيها (و) منها (١٥) مصاحبة القصة (١٦) خبر صاحب القصة المباشر لها أرجح من خبر غيره لكونه أعرف بما روى كرواية أبي رافع رضي الله عنه أن النبي ﷺ تزوج ميمونة (١٧) وهو حلال

(قوله) والثقة، كقمة ذكره في القاموس

عدم رفقهما لأن الأول يرويه نحو من ثلاثين بخلاف الثاني اه رفوأ (١) وعبرة أبي زرعة في شرح الجمع لأن العالم بها يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل فكان الوثوق بروايته أكثر كذا في المحصول ثم قال ويمكن أن يقال هو مرجوح لأنه يعتمد على معرفته فلا يزال في الحفظ والجاهل به يخاف فيبالغ اه (٢) كرواية علي عليه السلام على أبي هريرة ومعاوية اه (٣) أي رواه أكثر ضبطاً للأخبار وتحفظاً من الزيادة والتقصان والتحريف من راوى مراضه اه (٤) كان عباس على أبي هريرة (٥) كاحمد بن يحيى بن معين والبخاري ومسلم اه (٦) فيقدم خبر الممول على الحفظ فيما يرويه على خبر الممول على الكتابة لاحتمال أن يزداد في كتابه أو ينقص منه ، واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم اه محلي على جمع الجوامع (٧) كرواية ابن مسعود حديث الاخفاء بالتسمية مع رواية أبي حديث الجهر بها مع أن أنساً كان يخفي بها على ما يحكي اه رفوأ (٨) أو من أكثر الناس اختلاطاً بذى القصة كحديث ابن عباس رضي الله عنه ، قال رد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول ولم يحدث نكاحاً رواه أحمد والأربعة إلا النسائي وصححه أحمد والحاكم ، فانه يرجح على ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بنكاح جديده رواه الترمذي وقال حديث ابن عباس أجود اسناداً والعمل على حديث عمرو بن شعيب ، لأن ابن عباس من أهل البيت فهو أعرف بأحوالهم اه ، قال المبيد العلامة عبد القادر بن أحمد رحمه الله هنا فعمل أئمتنا بحديث الترمذي لمرجح آخر فينظر فيه اه عن خطه (٩) تزوجها بعد عوده من مكة في عمرة القضاء سنة سبع ، وكان أراد أن يولم بها في مكة فنهى المشركون فخرج وخلف أبا رافع مولاه عليها حتى أتاه بها بسرف فبنى بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هنالك ثم انصرف إلى المدينة في ذي الحجة اه ماخذاً من سيرة ابن هشام ، وهي ميمونة بنت الحارث

وبني بها (١) وهو حلال قال وكنت أنا الرسول بينهما أخرجه احمد والترمذي وحسنه
فانها ترجع على رواية ابن عباس رضي الله عنه انه رضي الله عنه تزوجها وهو محرم أخرجه
الخمسة ولهذا قال ابو داود قال ابن المسيب وم ابن عباس رضي الله عنهما في تزويج
ميمونة وهو محرم وكرواية ميمونة رضي الله عنها قالت تزوجني رسول الله ﷺ ونحن
حلالان بسرف (٢) أخرجه مسلم وابو داود والترمذي ، زاد الترمذي وبني بها حلالا
وماتت بسرف ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها فهذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس
لكونها المباشرة للقصة ايضا (و) منها (المشافهة) من الراوي لن يروي عنه بان
لا يكون بينهما حجاب كرواية القاسم عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبداً
فيما رواه مسلم فانها ترجع على رواية الاسود عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها
حرّاً (٣) لمشافهة القاسم بن محمد بن أبي بكر (٤) لعنته دون الاسود لانه كان لا يكلمها
الا من وراء حجاب (٥) (و) منها (القرب) يعني قرب الراوي من المروي عنه بان
يصرح بأنه كان عند التحمل قريباً دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه رضي الله عنه افرد
التلبسة على رواية من روى انه ثناها أي قرن (٦) لانه روى ان ابن عمر كان تحت
ناقه حين لبى فالظاهر انه اعرف (و) منها (الاقدم في الاسلام) (٧) كأكبر
الصحابة (٨) فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكبر من مجلس
رسول الله ﷺ في الاغلب فالظاهر انهم اعرف ، هذا كلام الجمهور من اصحابنا
وغيرهم وعن احمد انه يقدم الاكبر فالأكبر فيقدم رواية الخلفاء الاربعة على غيرهم قالوا

(قوله) زاد الترمذي وبني بها الخ
هذه الزيادة لا تناسب كونها الرواية

المحلية وكانت قبله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحت ابني رهم العامري وهي خالة ابن عباس
وخالة خالد بن الوليد ودفنت بسرف سنة احدى وخمسين بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم
اه من البهجة للعامري وهذه اتفاقية عجيبة في زواجها بسرف وموتها به اه (١) والبناء
الدخول بالزوجة والاصل فيه ان الرجل كان اذا تزوج امرأة بنى قبة ليدخل بها فيها فيقال
بنى الرجل على اهله ، قال الجوهرى ولا يقال بنى الرجل باهله وهذا القول فيه نظر فانه قد جاء
في غير موضع من الحديث وغيره وقد استعمله الجوهرى في كتابه اه من النهاية (٢) سرف
ككتف موضع قرب التنعيم اه قاموس ، والتنعيم موضع على ثلاثة أو اربعة أيام من مكة سمي به
لان على يمينه جبل نعم وعلى يساره جبل ناعم ، والوادي اسمه نعمان اه قاموس ايضا
(٣) أخرجه احمد وابن ابى شيبة وغيرها اه (٤) احد الفقهاء السبعة الذين تقدم ذكرهم تفصيلا
في الاجماع في حاشية سيلان وما علق عليها اه (٥) قال الامام المهدي عليه السلام في النهاج
قلت واهل اصحابنا لا يخالفون في أن هذا وجه ترجيح ولكنهم جعلوا للمعتقة الخيار وان كان
زوجها حرّاً لكون العلة كونها ملكت امرها بالعتق فاشبه بلوغ الصغيرة فلم يفرقوا بين ان
يكون زوجها حرّاً أو عبداً اه لفظاً (٦) روى أنس وابن عباس انه صلى الله عليه وآله وسلم
قرن وتقدم ايضا على رواية سعد ابن ابى وقاص انه تمتع اه قسطاس (٧) عبارة مختصر المنتهى
أو يكون من اكابر الصحابة اقربيه غالباً أو متقدم الاسلام اه (٨) أي رؤسهم لا بالسن اه

ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية أبي بكر من غير تحليف
(و) قد (عكس) هذا القول في رأي بعض فقهاء العامة فقصوا بتقديم رواية متأخر
الاسلام على رواية متقدمه (١) لان متأخر الاسلام يحفظ اخر الامرين (٢) من
رسول الله ﷺ ولهذا قال ابراهيم النخعي كان يعجبهم حديث جرير البجلي في المسح
على الخفين لان اسلامه كان بعد ثرول المائدة قالوا وفي معنى تأخر الاسلام تأخر
الصحبة ولذلك قدموا رواية ابن عباس في التشهد (٣) على رواية ابن مسعود والقول
الاول اولى لان المتقدم في الاسلام أعرف واشد تحرزاً وتصوناً لزيادة أصالته في
الاسلام وقول ابن عباس كسنا تأخذ بالاحداث فلاحداث معناه تقدم المتأخر بقرينة
على المتقدم والله أعلم (و) منها (شهرة النسب) لان اهتمام النسب بالتصون والتحرز
وحفظ الجاه أكثر (و) منها (عدم اللبس بمضعف) فتقدم رواية من لا يلتبس امره
بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك لكون الاول أغلب على الظن
(و) منها (التحمل بالغاً) فتقدم رواية من تحمل الحديث بالغاً على رواية من تحمله
صغيراً (٤) قطعاً أو احتمالاً خروج الاول عن خلاف فيكون الظن به أقوى (و) منها
(شهرة العدالة) فيقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لاحتاج الى تركية كأئمة
الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل (و) منها
(كثرة المزكين واعديتهم وأوثقيتهم) فمن كان مزكوه أكثر أو اعدل أو اوثق (٥)
كان حديثه أرجح من مقابله فان اختلفت الصفات بأن كان مزكواً هذا أكثر ومزكواً
هذا اعدل أو نحو ذلك فوضع اجتهاد (و) من جهات الترجيح (صريحها) أي
صريح التركيبة فمن كانت تركيته بالصريح من الفاظها (٦) قدم حديثه (على) حديث

(قوله) من لا يلتبس امره بمن هو
ضعيف الرواية، قال السعد ظاهر
كلام شارح المختصر ان المراد
التياسه واختلاطه بمن ضعفت
روايته وصريح كلام الآمدي
والشارحين ان المراد التباس اسمه
بأسم من هو ضعيف الرواية فان
الذي لا يلتبس اسمه اولى لانه
اغلب على الظن واما شارح المختصر
فانه علل ترجيح من لا يلتبس
بمضعف بان اهتمامه بالتصون والتحرز
وحفظ الجاه أكثر قال السعد
وهذا التعديل يعرف ان ليس المراد
بالملتبس بمضعف الملتبس اسمه لانه
لا معنى لتصونه وتحززه، قلت
وال مؤلف عليه السلام ذكر ان
المراد من لا يلتبس امره وظاهره
شامل لالتباس الاسم والاختلاط
ومثال الملتبس اسمه كعيسى بن
ميمون مولى قاسم بن محمد وعيسى
ابن ميمون المعروف بابن دابة
وهذا أوفق من الاول

من الفية البرماوى (١) في نسخة متقدمه اه (٢) وفي حاشية لأن سماع المتأخر محقق التأخر
وسماع المتقدم يحتمل التأخر والتقدم اه (٣) المقدم لرواية ابن عباس هم الشافعية، وأما أكثر
اصحابنا والحنفية واجمدهم قدموا حديث ابن مسعود، قال ابن دقيق العيد وهو اصح ما روى
في التشهد ومتفق عليه واخرجه الجماعة وغيرهم وترجيح الشافعية ليس لان الراوى ابن عباس
بل قالوا ان فيه زيادة المباركات ونحوه مما زيفه في العمدة ورجح مالك تشهد ابن عمر، قال
ابن دقيق العيد ولم تختلف الرواة عن ابن مسعود في حرف منه كما اختلفوا في غيره فيكون
أرجح اه (٤) كترجيح رواية عبد الله بن مسعود على رواية عبد الله بن عباس
فان عبد الله بن مسعود تحمل بالغاً بخلاف عبد الله بن عباس لانه بعض
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابن عباس لم يبلغ بعد مبلغ الرجال اه وفوقاً (٥) بالا
يكون الزكي متساهلاً في رعاية دقائق التركيبة اه قسطاس (٦) فتقدم التركيبة بصريح المقال
كان يقول للزكي أنه عدل على التركيبة بالحكم بشهادته كان يقول أنه قد حكم بشهادته وانما
رجح الخبر الصريح على الحكم لان التركيبة في الحكم انما تحصل ضمناً وليس الصريح كما ثبت

من كانت تركيته نفس (الحكم) بشهادته (١) (وهو) أي الحكم بالشهادة مقدم
(على العمل) بالرواية (٢) لانه يحتاط في الشهادة اكثر (و) منها قلة الوسايط (و) المراد
به قلة عدد الطبقات الى منتهاه فيرجح على ما كان اكثر لقله احتمال الخطأ بقلة
الوسائط ولهذا رغب الحفاظ في علو السند وبالعوا في طلبه (و) منها (الاسناد) فاذا
تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير من اصحابنا والشافعية وعدد
الحنفية العكس حكاه عنهم في فصول البدائع وعند القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن
وغيرهما انهما مستويان، احتجت الحنفية بان الثقة لا يقول قال النبي ﷺ الا اذا قطع
بقوله (٣) ولذا قال الحسن اذا حدثني أربعة نفر من اصحاب رسول الله ﷺ قلت قال رسول
الله ﷺ واجيب باحتمال ان قطعه عن اجتهاد في عدالة الراوي والاجتهاد محتمل للخطأ
والمجتهد لا تقليد له فلا بد من ذكر الرواة ليجهتد في عدالتهم (٤) وقد لا يعلم المرسل
جرح الراوي ويعلمه المجتهد، ورد بان الاتباع لعلبة ظن الصدق لاسيما من المجتهد
لا يسمى تقليداً، والتحقيق ان المرسل لا يجزم بان النبي ﷺ قال بل يظن انه قال
ففي الارسال مجرد ظنه وفي الاسناد ظنون جميع الرواة وأيضا عدالة من اغفل
ذكره في المرسل لا يعرفها الا المرسل والمذكور في السند يعرف عدالته جميع من
تحتة من أهل الاسناد فيكون كن أكثر من كونه، ومنها قرب الارسال فارسال الصحابي
أولى لقبوله بالاتفاق (٥) واغفل ذكره في المتن لقلته (و) بعده (ارسال التسابي) (٦)
لقلة الوسائط (و) بعد ذلك (ارسال من) عرف من حاله انه (لا يرسل الا عن عدل)
لحصول الظن بعدالة من طواه (و) منها (ذكر السبب) للحديث فان ذكره دليل
اعتناء راويه بالحديث وكما ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه على ما لم يذكر (و) منها

(قوله) فارسال الصحابي أولى
لقبوله بالاتفاق، لعله حيث صرح
بالارسال اذ قد تقدم ان الظاهر
فيما اطلقه الاسناد (قوله) وارسال
التسابي، الا ان يكون غيره من
أئمة الحديث المهرة فهو ارجح لما
علم من ضعف كثير من التابعين
ذكره في شرح الفصول للسيد
الجلال رحمه الله (قوله) لا يرسل
الا عن عدل، هذا مبني على ان
الارسال عن غير العدول ليس
بجرح في المرسل والخو انه جرح
فهو مسلوب الاهلية فضلا عن
ان يعارض أئمة الورع

ضمنا اه قسطاس (١) في حاشية هنا ما لفظه، هذا يخالف ما صرح في قوله وللتعديل مراتب الخ
اه، واذا تأملت في كلام القسطاس المتقول هنا ظهر اندفاع الاراد فان ظاهره ان المراد هنا انه
يقدم صريح التزكية على اخبار الزكي بالحكم والمراد فيما سبق ان الحكم ثمة بالشهادة اعلان الصريح
والفرق واضح الا أنه يخفى تطبيق هذا على كلام المؤلف عليه السلام هنا والله اعلم
(٢) أي من حكم بشهادته مقدم على من عمل بروايته اه (٣) العلماء يستعملون القطع في معنيين
احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم والمتواتر، والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل
كظاهر النص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمائية قال في
الام اه من مسودة الفصول نقلا عن التنقيح (٤) فعلى هذا لا يكون مقلداً في شيء من طرق
ما استنبطه من الحكم والا لم يكن مجتهداً اه من انظار زيد بن محمد بن الحسن رحمه الله تعالى
هذا عزاه المقليل الى السيد العلامة محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله، قال والجمهور انه يصح
ان يكون مجتهداً مع تقليده المحدث في صحة الحديث اه (٥) يعني اتفاق الاكثرين لان فيه
خلاف كما في حاشية الفصول اه (٦) كراسيل اهل المدينة عن سعيد بن المسيب ومراسيل أهل

(الاتفاق على رفعه) فاذا كان احد الحدين لم يختلف في رفعه الى الرسول ﷺ والآخر مختلف في رفعه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف في رفعه (و) منها (قراءة الشيخ) والتاميد يسمع وهكذا سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه يقدم (كل) مما سبق من قوله وقلة الوسائط (على مقابله) كما عرقته مفصلاً (و) منها التصريح (بالسمع) من الراوي عن من روى عنه فانه يقدم (على) لفظ (محتمل) للسمع وغيره نحو قال وعلى مثل هذا سائر مراتب الفاظ الراوي التي تقدمت (و) منها (السكوت) عن الرسول ﷺ عن ما وقع في زمنه ﷺ (حضوراً) فانه يقدم (عليه) أي على ما وقع في زمنه ﷺ (غيبية) أي في غير مجلسه وسمع به ولم ينكر اذ الغفلة عما جرى في مجلسه أقل وابتعد الهم الا اذا كان خطر ما جرى في غير حضرته أكد وأتم من خطر ما جرى في حضرته بحيث تكون الغفلة عنه لشدة خطر أبعده فانه يكون موضع اجتهاد لتعارض جهتي الترجيح (و) منها (اللفظ على المعنى) فاذا كان احدي الروايتين بلفظ النبي ﷺ والاخرى بالمعنى كقول الراوي أمر أنهي قدمت الرواية باللفظ على المعنى لاحتمال أن يكون الراوي سمع ما ليس بنهي فظنه نهياً أو سمع لفظ الامر والنهي من النبي ﷺ فظن أن الامر بالشيء نهى عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فكان تطرق الخلل الى الرواية بالمعنى أقرب (و) منها (القول فالقول فالتقرير) اما القول فلقوة دلالاته ولهذا اتفق على حجيته دون حجية الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة عن فعل الغير أكثر من الغفلة عن فعل النفس (و) منها (عدم انكار الاصل) لرواية الفروع عنه فان ذلك جهة ترجيح لما لم ينكر (على الاخر) وهو الذي انكره الاصل انكار نسيان وتوقف لانكار جزم وتكذيب لما تقدم من ان ما انكره الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولان ما انكره الاصل انكار توقف مختلف فيه

مسئلة (و) اما جهات الترجيح بحسب المتن فنها (النهي فالامر فالاباحة) اما ترجيح النهي على ما بعده فانه لدفع المفسدة والامر جلب المصلحة سواء ادركت الجهتان ام لم تدركا لما عرفت من ابتناء الاحكام على المصالح والعقلاء بدفع المفسد اشد اهتماماً منهم بجلب المصالح (١) ولهذا كان شرع العقوبات لفعل

مصر عن سعد بن ابى هلال ومراسيل أهل الشام عن مكحول ومراسيل أهل البصرة عن الحسن البصري ومراسيل أهل الكوفة عن ابراهيم النخعي ومراسيل أهل مكة عن عطاء فهذه المراسيل ترجح عما لا يكون كذلك اه رفوا (١) وذلك واضح فان دفع الضرر أهم من

(قوله) أكثر منها لترك الواجب ،
اذ كثير من الواجبات لاعتقوبة
في تركها كترك صوم يوم وترك
صلاة واحدة وترك انكار منكر
أو أمر بمعروف ونحو ذلك (قوله)
مع القصد وعدمه ، ظاهره ان
عدم الحرم من دون قصد قد حصل
به مقصود الحرمة وهو هكذا في
السعد نقلا عن الأمدي ذكره في
الترجيح بحسب المدلول حيث قال
في تقديم الحظر على النذب ولان
افضاء الحرمة الى المقصود أمر
لتأنيته بالترك وان لم يقصد (قوله)
ولان النهي للدوام دون الامر ،
فيخرج عن العهدة في الامر بمرة
بخلاف النهي فيرجح للاحتياط
(قوله) ولقلة محامل لفظ النهي الخ ،
فان الامر يستعمل في ستة عشر
معنى والنهي في ثمانية (قوله)
وزيادة ما اختلف فيه الخ ، لان
النهي متردد بين التحريم والكراهة

والامر بين الوجوب والنسب
والاباحة على بعض الآراء ذكره
السعد (قوله) وان عارضتهما جهة
ترجيح اخرى ، كما سبق من
ترجيح الامر على الاباحة للاحتياط
(قوله) وقد سبق له مثالا ، في
الاجمال في قوله ولا اجال فيما يمتثلان
(قوله) اذا تعارض لفظان حقيقي

(قوله) لاعتقوبة في تركها ، يعني
عقوبة مشروعه اه حسن بن يحيى

الحرم أكثر منها لترك الواجب ولان افضاء الحرمة الى مقصودها أمر لانه يحصل
بالترك مع القصد وعدمه (١) بخلاف فعل الواجب ولان النهي للدوام دون الامر
ولقلة محامل لفظ النهي دون الامر لما عرفت من زيادة المعاني المجازية في الامر (٢)
على المعاني المجازية في النهي (٣) وزيادة ما اختلف فيه من معاني الامر الحقيقية (٤)
على معاني النهي الحقيقية (٥) وأما ترجيح الامر على الاباحة فللاحتياط لاستواء
طرفي المباح دون المأمور به وقيل بالعكس لوحدة معناها وكثرة معاني الامر
واستلزام تقديمه تعطيل الاباحة بخلاف العكس لان ترجيح المباح (٦) فيه تأويل
للامر بصرفه عن ظاهره والتأويل اولى من التعطيل ولاشتمالها على مقصود الفعل
والترك ولا شك ان جهة الاحتياط ارجح (و) منها (الاقل احتمالا على الأكثر)
احتمالا كما ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من الامر والاباحة اقل احتمالا
منهما (٧) فالأقلية جهة ترجيح وان عارضتها جهة ترجيح اخرى (و) منها (الحقيقة
الشرعية فالعرفية فاللغوية فالجواز) كما اذا كان لفظ واحد له مدلول لغوي وقد استعاره
الشارع في معنى آخر وصار عرفا له فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على
عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله
موضوع في عرفه أنه لا يريد به غيره وقد سبق له مثالا وهكذا الكلام في لفظ
له محتملان عرفي ولغوي أو حقيقي ومجازي فانه يقدم العرفي لكونه اشهر على اللغوي
والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا تعارض لفظان حقيقي ومجازي ، (٨)
ومنها جهات للترجيح أشار اليها بقوله (وهو) أي المجاز يقدم (لرجحان دليله) (٩)

ستجلب النفع لان دفع الضرر واجب بخلاف جلب النفع اه منهاج (١) العدم بدون قصد
ليس من مقصود الحرمة اه (٢) اذ هي أحد عشر معنى اه (٣) اذ هي ستة اه (٤) اذ هي
خمس اه (٥) اذ هي ثلاثة ، التحريم والكراهة والاشتراك بينهما اه (٦) في نسخة الاباحة اه
(٧) عبارة الامام المهدي في المنهاج ، وترجيح الاباحة على النهي فاذا تعارض خبران ، احدهما
فيه لفظ الاباحة والآخر بان لفظ النهي فان الاباحة أرجح اذ لفظها قرينة تقدم النهي ، بيان
ذلك انه قليل ما يقال ابحت لك كذا الا بعد ان نهاء عنه وكرهه منه قلولا هذه القرينة لكان
النهي ارجح الا عند من رجح الاباحة على الامر كما قدمنا لانه كالامر في التركيب اه
(٨) لا يقال هذا تكرير لقوله قبيل هذا والحقيقي لما تقدم الخ ، لان هذا عند تعارض لفظين
حقيقي ومجازي والاول عند تعارض معنيين حقيقي ومجازي للفظ واحد اه (٩) قال في المنهاج
قلت واقرب ما يمثل به قوله صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء مما مسته النار فجازاه غسل اليدين
والثم وحقيقته الوضوء الكامل فاذا عورض برواية لا توضع مما مسته النار فجازاه الاول
أقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم من أنه صلى
بعد ما اكمل مما مسته النار ولم يحدث وضوءا بخلاف مجازية معارضه فدليلها اضعف اذ حمله على

ومجازي ، قد ذكر مثاله في المنهاج

﴿ ٦٩٨ ﴾

وكذا مثال رجحان دليل المجاز نخذه من هنالك (قوله) كما اذا

كان مجازاً منقولاً ، في هذا تأمل
فان المنقول انما استغنى عن القرينة
لمصيره بعد كثرة استعمال حقيقة
واما في مبادئ نقله فهو مجاز
بقرينة كما لا يخفى وفي المنهاج
والاشهر اولى من غير الاشهر
وسواء كانا حقيقيين ام مجازين ام
حقيقة ومجازاً والمجاز اشهر فانه
لاجل الشهرة ارجح من الحقيقة
لانه بالشهرة صار كالحقيقة وصارت
الحقيقة بالنسبة الى المجاز الاشهر
في منزلة المجاز لسبق الدهن الى
المجاز المشهور دون الحقيقة واقرب
ما يمثل به لفظ الرحمن فانه في حق
الباري تعالى مجاز وفي حقنا حقيقة
لكن مجازيته اشهر لان استعماله
في حق الباري اكثر اه قلنا وكلام
المنهاج يتم اذا لم نقل بان لفظ
الرحمن قد صار حقيقة دينية في
حق الباري تعالى والله اعلم (قوله)
وهو ، أي مصحح احد المجازين
اشهر الخ نحو من شرب الباقوت
المذاب فعليه الخدمع من شرب الأثم
فلا حذره في رجحان علاقته المشابهة
في الشكل على ما علاقته السببية
(قوله) كالسبب الذي بلا واسطة
الخ ، كاستعمال المطر في النبات
والذي بواسطة كاستعماله في اللبن
لان المطر سببه بواسطة النبات
(قوله) الاشهر مطابقاً ، كلفظ
النكاح المستعمل شرعاً وعرفاً في
العقد والوطء معاً لكن في العقد
اشهر فله حلف لا نكح ولا نية
له حنث بالمقد لا بالوطء (قوله) وغير

أشهرته أو قرب جهته (١) أو شهرة مصححه أو قوته (٢) أو أقربه على مثله (أي في
المجازية يعني أنه اذا تعارض لفظان مجازيان فلا ترجيح بينهما وجوه ، منها أن يكون
دليل احدهما ارجح من دليل الآخر كأن يثبت احدهما بنص الواضع أو بصحة النفي (٣)
والآخر بعدم الاطراد أو بعدم صحة الاشتقاق لكون الآخرين من الأدلة الضعيفة
على ما سبق ، ومنها شهرة أحد المجازين على الآخر فان الشهرة توجب الترجيح لعدم
افتقاره الى القرينة حينئذ اولقة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم إما عدم الافتقار كما
اذا كان مجازاً منقولاً (٤) أو قوة الافتقار اليها كما اذا قارب احد النقل ولم يبلغه كالمو
قيل من تغوط فعليه الوضوء مع من تبرز فلا وضوء عليه فان لفظ الغائط اشهر في
الحديث من البراز ، (٥) ومنها ان يكون احد المجازين اقرب جهة الى الحقيقة من
الآخر كما اذا نفيت الذات فان جملة مجازاً من نفي الصحة اولى من جملة مجازاً من
نفي الكمال لان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال ، ومنها ان يكون
مصحح احد المجازين وهو العلاقة مشهوراً او اشهر دون الآخر ، ومنها ان يكون
المصحح في احد المجازين قوياً كان تكون العلاقة فيه اقوى من علاقة الآخر كطلاق
السبب فانه اقوى من اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه
والمسبب قد يوجد بدون سببه الخاص بان يثبت بسبب آخر ، ومنها قرب المصحح
كالسبب الذي بلا واسطة والسبب الذي بواسطة فان الاول اقرب من الثاني فهذه
ست جهات لترجيح المجاز على المجاز (و) من وجوه الترجيح اللفظ (الاشهر مطلقاً) (٦)
أي في اللغة أو في الشرع أو في العرف فانه يقدم على غيره (و) منها أنه يقدم (غير

الحقيقة لا تخالف متواتراً بل أحادياً وهو الوضوء مما مسته النار وما ذكرنا عرفت الفرق بين
دليل المجاز ومصححه اه (١) ومن اقرب ما يمثل به قوله صلى الله عليه وآله وسلم الحالة ام فهو
اقرب مجازاً مما لو قال الحالة جدة لتردد الجدة بين ام الام وأم الأب وملازمة الشبه بين الام
والحالة مستندة بخلافها بينهما وبين غيرها اه (٢) بأن يكون احد المجازين مثلاً من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء والآخر بالعكس اذ الاول اقوى فان الكل مستلزم للجزء بخلاف العكس
كما لو قيل من سرق قطعت يده على من سرق لم تقطع انامله اه رفواً (٣) كما يقال للبليد
ليس بحمار وعدم الاطراد كخطة للانسان الطويل ولا تقال على غيره وعدم صحة الاشتقاق نحو
أمر مثلاً فانه اشتق منه بمعنى القول اذ قيل أمر ومأمور ولم يشتق منه بمعنى الفعل اه
(٤) في حاشية يحق الكلام في قوله مجازاً منقولاً اذ هو بعد النقل قد صار حقيقة اه ، لعله
قصد بقوله منقولاً مشهوراً اه (٥) ككتاب كناية عن الغائط اه فلهوس وغيره (٦) يقدم
على غير الاشهر سواء كانا حقيقيين نحو من شرب الحمرة فعليه الخدمع مع من شرب القهوة فلا
حد عليه ، أو مجازيين نحو من شرب ابنه الكرم فعليه الخدمع مع من شرب الأثم فلا حذره عليه
أو الاول حقيقة والثاني مجاز نحو من شرب الحمر فعليه الخدمع مع من شرب الأثم فلا حذره عليه

المنقول شرعاً (١) ومؤكداً الدلالة كل على مقابله (٢) فمقابل الأول المنقول شرعاً ومقابل الثاني غير المؤكد أما الأول فلأن ما استعمله الشرع من غير تغيير للوضع (٣) اللغوي يكون العمل به أولى مما استعمله مع تغيير وضعه ولأن في وجود اللفظ الشرعي المنقول وجواز استعماله خلافاً بخلاف اللغوي المستعمل شرعاً في معناه اللغوي وأما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر ولتأكيد الدلالة وجوه، أحدها أن يكون أحد اللفظين دالاً على مطلوبه من وجهين أو أكثر (٤) والآخر لا يدل إلا من جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالاته أولى لأنه أغلب على الظن، وثانيها أن يكون دلالة لفظ أحدهما مكرراً دون الآخر كما في قوله عليه الصلاة والسلام فتكاحها باطل باطل مع حديث الأيم أحق بنفسها من وليها (٥) فإنه ولو سلم دلالاته الحنفية على مطلوبهم أنها تزوج نفسها كانت هذا مقدماً عليه لتأكيديه، وثالثها أن يكون دلالة أحدهما بالمطابقة فيقدم ما يدل بالالتزام لأنها اضبط، ورابعها أن يتأكد حكم أحدهما بدلالة السياق فيقدم على ما ليس كذلك (و) منها (ضرورة الصديق على الشرع) فإذا تعارض نصان يدلان بالافتضاء والمدلول عليه بالافتضاء لازم غير صريح مقصود يتوقف الصديق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه نحو رفع عن

أو بالعكس، وفي هذا الأخير خلاف فإن إباحة حنيفة يرجح الحقيقة فيه على المجاز اه رفوا (١) وعبارة المعيار مع المنهاج للمهدي رحمه الله، ويرجح اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في معناه الشرعي دون معناه اللغوي وأقرب ما يثبته قوله تعالى « وصل عليهم » فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه اللغوي فلو قدرنا أنه عارضه « ولا تصل على أحد منهم » فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة في معناه الشرعي فيرجح الأول لتطابق اللغة والشرع فيه بخلاف الآخر، وهذا بخلاف اللفظ المنفرد عن المعارض أي اللفظ المفرد الذي له معنى هو حقيقة فيه واستعاره الشارع لمعنى آخر فصار حقيقة شرعية فإنه إذا أطلق وجب تزييله على المعنى الطارى وهو الشرعي دون اللغوي لأنه صار فيه حقيقة وصار في المعنى اللغوي كالمجاز فكما يرجح الحقيقة على المجاز فكذلك هذا، مثاله « أقم الصلاة » فإن محمله على الحقيقة الشرعية وهي الصلاة الشرعية أرجح اه بزيادة يسيرة مفيدة (٢) مثله بعضهم باستعمال المؤمن بمعنى المصدق وما تغير وضعه كاستعماله بمعنى المصدق العامل اه (٣) وأقرب ما يثبته قوله تعالى « إنما الحمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » فإنها تدل على تحريم الحمر من جهات وهي كونها رجساً، ومن عمل الشيطان، وقوله فاجتنبوه، والذي يعارضها قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » الآية فإنها تدل على تحليلها من جهة واحدة وهي رفع الجناح اه، قلت وهذا مجرد مثال والا فلا معارضة بينهما إذ المراد بالآية الثانية رفع الجناح عن الذين آمنوا فيما طعموه قبل التحريم ويدل على ذلك سبب النزول المذكور في الكشف وغيره اه (٤) الأيم في الأصل من لا زوج لها بذكر آ كانت أو ثيباً مطلقاً كانت أو متوفى عنها، والمراد بالأيم في الحديث الثيب خاصة أنه نهاية

المنقول شرعاً الخ، كما لو استعمل الشارع لفظ الصلاة والدعاء بمعناها اللغوي وتعارضاً فيه بأن اقتضى أحدهما فيه والآخر إثباته فإن يقدم لفظ الدعاء على لفظ الصلاة لأن الشارع قد نقلها إلى عبارة مخصوصة (قوله) فيقدم ما يدل بالالتزام عبارة السعد فيقدم على ما يدل بالالتزام ولعل ما في الكتاب من غلط الناسخ (قوله) رفع عن امتي الخطأ

(قوله) من غلط الناسخ، لعل الغلط في نسخ الحاشي وأما سائر النسخ فكما في حاشية السعد اه ح

أمتي الخطأ والنسيان ونحو وأسأل القربة ونحو اعتق عبدك عني على الف فما يتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية مقدم على ما يتوقف عليه الشرع لأن مراعاة الصدق والصحة العقلية أهم (و) منها (انتفاء العبث على غيره) (١) فإذا تعارض إيماء آن وقد عرفت أن الإيماء اقتران وصف بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيداً فالبعد إذا بلغ إلى لزوم العبث والحشو كان تنزيه كلام الشارع منه أولى مما إذا لم يلزم منه إلا الاعراض عن السائل أو كون ما يترتب عليه الحكم غير علة إلى غير ذلك مما سبق (و) منها (الاقتضاء بالإيماء فلا إشارة فلفهم الموافق) (٢) فالخالف (٣) ، فهذه مراتب للترجيح ، أما الأولى فلأن نفي الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية أبعد من انتفاء قصد هذه الأمور ، وأما الثانية فقصدت على الثالثة لاختصاصها بقصد التكلم ، وأما الثالثة فلما في الرابعة من الاختلاف وتجويز أن لا يكون أولى أو مساوياً ولذا اختلف في الحاق قتل العمد بالخطأ والعموس بالعقوبة في وجوب الكفارة ، وأما الرابعة فلأن مفهوم الموافقة أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم يقع فيه اختلاف من جهة العمل وإن اختلف فيه من جهة كونه دلالة بالمفهوم أو بالقياس أو بالمجاز بالقرينة أو بالنقل العرفي بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر واختار الهندي ومن وافقه أن مفهوم المخالفة أرجح من مفهوم

والنسيان ، وما استكرهوا عليه مع لو قال إذا قلت لزيد وانت مكره أعتق عبدك عني على الف لزمك العتق فإن مقتضى الأول بضرورة صدق الصادق عدم لزوم البيع لكونه مكرهاً ، ومقتضى الثاني لتوقف العتق على تقرر الملك هو لزوم البيع شرعاً فيرجح الأول لما قلنا (قوله) قصد هذه الأمور ، وهي الإيماء والإشارة وما يدل عليه بمفهوم الموافقة والمخالفة

(١) من أقسام الإيماء مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم اعتق رقبة لمن قال واقعت أهلي في نهار رمضان مع ما لو قال للعواقع في نهار رمضان لاعتق رقبة وكما لو قال لا يعتق الصائم رقبة وهو مواقع وذلك لأن الأول لو لم يحمل على التعليل لزم العبث وهو الاشتغال بما هو غير مقصود أو الحشو وهو إيراد ما هو غير مقصود وكلاهما منتف عن كلام الشارع بخلاف سائر أقسام الإيماء فإنها ليست بمتعينة لأفادة التعليل وإذا ثبت أن الأول مفيد للتعليل بخلاف غيره فهو أرجح من غيره لأن الحكم مع العلة ادعى إلى القبول وادعى إلى الانقياد له أم من الرفو وشرح الجلال (٢) وهذه ثلاثة ترجيحات ، أما الأولى فلأنه يدل بقصد التكلم بخلاف دلالة الإشارة ، مثاله ما لو قيل من أصبح جنباً فعليه قضاء ذلك اليوم مع قوله عز من قائل « فالآن باسروهن » فإن الأول يقتضي أن المباشرة في بعض أجزاء الليل غير جائزة وذلك قدر زمان الاغتسال ، والثاني يدل على أنها جائزة إلى الفجر ، وأما الترجيح الثاني وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على الإيماء فلتوقف صدق التكلم أو الصحة العقلية أو الشرعية في دلالة الاقتضاء عليها ، مثاله رفع عن أمتي السرقة ثم قيل السارق تقطع يده ، وأما الثالث وهو ترجيح دلالة الاقتضاء على دلالة المفهوم فلو وقع الاتفاق على دلالة الاتفاق والمخلاف في المفهوم ، مثاله لو قيل أقم الحد على والديك مع ولا تقل لهما أف أه رفوا ، وقد تبين أن هذه الأمثلة المنقولة عن الرفو إنما هي في ترجيح دلالة الاقتضاء على ما عداها وكلام المؤلف عليه السلام في ترجيح كل منها على ما بعده كما هو ظاهر كلامه فاعرف هذا (٣) على الصحيح لاتفاق الأكثر على دلالة الموافقة بخلاف المخالفة ، مثاله لا تقل لهما أف مع ما لو قيل لا تقتلها ما لم يقصد قتلك وبعضهم يعكس قضية الترجيح ذاهباً إلى أن مفهوم المخلاف فائدته التأسيس ومفهوم الوفاق فائدته التأكيد والتأسيس أولى من التأكيد والرفو

(قوله) واتحاد نوع المنطوق والمفهوم، كالا يذآء في قوله تعالى ولا تقل لها ف (قوله) ومنها الخاص فانه يرجح على العام، وقد تقدم ما فيه من الخلاف وانها يطرحان عند الجمهور اذا تعارضا من كل وجه (قوله) وهكذا الخاص ﴿٧٠٦﴾ من وجه نحو قوله صلى الله عليه وآله

الموافقة، قالوا لان المخالفة تفيد تأسيسا بخلاف الموافقة وفيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس غاية الامر ان ما تفيد المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيد الموافقة الموافقة موافق له واتحاد نوع المنطوق والمفهوم في مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يخرج به الى التأكيد (و) منها (الخاص) فانه يرجح على العام اذا تعارضا لانه أقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال تخصيصه منه وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه (١) وهكذا اذا لزم في احدهما تخصيص العام وفي الآخر تأويل الخاص قدم تخصيص العام لكثرة (و) منها (المقيد) فانه يقدم على المطلق لثقل ما ذكر في السام والخاص (و) منها (العام) (و) منها (المطلق) اذا كان الاول (غير مخصص و) الثاني غير (مقيد) فانه يقدم (كل) مما ذكر (على مقابله) لان العام المخصص ومثله المطلق المقيد مختلف في حجتيه بخلاف العام والمطلق المطلقين ولانه لا خلاف في أن العام الذي لم يخص حقيقة بخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف وقد علم أن الحقيقة مقدمة على المجاز (و) منها العام (الشرطي) كمن وما وأي الشرطيات (على غيره) يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة في سياق النفي لانه يفيد التعليل بخلاف غيره وما كان لتعليل فهو ادل على المقصود فلو النفي العام الشرطي كان الغاء للعلة وغير العام الشرطي لا يلزم من الغاء العلة ولا يخفى أنه قد لا يصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا اثم عليه (٢) فاعل الكلام حيث يصلح للتعليل والله اعلم، وقيل ينبغي أن يكون المراد تقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذ النفي بها نص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشف في قوله تعالى «لا ريب فيه» ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوز ولا جله عكس بعضهم فقال بتقديم النكرة المنفية على العام الشرطي وظاهر الاطلاقات الاصوليين ان النكرة المنفية تقدم على لفظ كل وفيه نظر فانه قد حكى بعضهم الاتفاق على أن لفظ كل (٣) يقدم عليها والظاهر

(١) كذا في المضد اه، والمراد أن الخاص مقدم مطلقا لان الخاص أقوى فكذا ما هو أقرب اليه، ومثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مع قوله فيما سقت السماء العشر اه رفوا، ومثل بعضهم هنا بما صورته كما اسكر بالخلقة فهو حلال والعام من كل وجه نحو كل مسكر حرام فالاول خاص من وجه وهو كونه مقيدا بالخلقة عام من وجه وهو كونه يعم كل مسكر من غير الخلقة فيرجح العام من وجه على العام من كل وجه اه (٢) وكما اذا خرج مخرج الاغلب وكقوله تعالى «ولا نذكر هو اذ نذكركم» الآية اه (٣) في نسخة

وقد مر في آخر مباحث العام طريقة الترجيح فيها اه عن خط السيد العلامة عبد القادر (قوله) ولعله يحمل على عدم الخلاف بين

وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مع قوله فيما سقت السماء العشر فالاول اخص (قوله) يقدم على العام من كل وجه، هكذا في المنهاج وينظر في هذه النسبة فانها لم تكن احدى النسب الاربع المشهورة ولعله يحذف كل (قوله) وفي الآخر تأويل الخاص مثاله قوله تعالى «ما جعل عليكم في الدين من حرج» مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في كل اربعين شاة شاة فيلزم تخصيص الآية بالخبر فتجب شاة بعينها ولا يؤل الخاص بتجوز دفع القيمة (قوله) ولانه لا خلاف في ان العام الذي لم يخص حقيقة، وينظر في دعوى عدم الخلاف فان الخلاف في اصل العموم هل هو حقيقة اولا على اقوال قد تقدمت ولعله يحمل على عدم الخلاف بين الجمهور (قوله) فصيغة الشرط الصريح، لا المتضمن لمعنى الشرط لا فتقاربه الى القرينة (قوله) لانه يفيد التعليل، أي العام الشرطي (قوله) فهو ادل على المقصود، لدلائله على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة (قوله) وقيل ينبغي الخ، ذكره السعد

(قوله) فانها لم تكن احدى النسب الاربع، ولا ينبغي انه داخل في العموم والخصوص مطلقا والله سبحانه اعلم اه ح (قوله) ولعله يحذف كل، لكن على تقدير حذف كل يصير المتعارضان كل منهما اعم من وجه، واخص من وجه فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر

(قوله) والا فان اللفظ الخ ، أى وان لم يعتمد ما تقدم من ان الحقيقة غنية عن القرينة فالمعنى الحقيقي قد يحتاج الى القرينة اذا حاربه المعنى المجازى وهذا الكلام غريب فيبحث عنه ان شاء الله تعالى وقد تقدم ما عرفت من المنقول عن المنهاج (قوله) والجمع المحلى بمعونة القرينة ، لكن قد تقدم ان لام الجنس ظاهرة في الاستغراق فينظر (قوله) بخلاف الاجماع ، كالاجماع على بيع امهات الاولاد مع حديث ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه كنانة يمين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (قوله) على الاجماع اللاحق ، ينظر في صحة انعقاد الاجماع اللاحق بعد الاول ولعله يقال الآحاد قد نقلت الاجماعين فتعارضوا في نظر المجتهد واما في نفس الامر فلم يقع

الجمهور ، وفي حاشية حيث كان العموم صفة لفظ لاللعانى فيه خلاف على اقوال تقدمت اه (قوله) وهذا الكلام غريب ، يقال قد ذكره صاحب فصول البدائع فلا غرابة وفرق بين ما نقل عن المنهاج وما هنا اذما مضى في الاشهر مع كون الآخر المقابل مشهوراً بخلاف ما معنا فانه في المشهور وان لم يكن مقابله مشهوراً فتأمل اه عن السيد العلامة احمد بن محمد بن اسحق (قوله) كالاجماع على بيع امهات الاولاد ، في حاشية يقال لا اجماع اه

ان تقديم ما تقدم من العام الشرطي والنكرة المنفية بالا لى لتفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل منهما مقدم على ما يعم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقاً ، فان قيل قد تقدم أنها جميعاً حقائق في العموم والحقيقة غنية عن القرينة ، قلنا أما اذا كانت مشتركة كذوات اللام والموصول والمضاف الى المعرفة فاجتهدا الى القرينة ظاهرة والا فان اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي ولا شبهة حينئذ في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينة (و) منها (الجمع) المعرفة (باللام) او بالاضافة (و) الاسم (الموصول) كمن وما الموصولتين وهكذا الاستفهاميتان فانها تقدم (على الجنس) المعرفة (باللام) (١) وبالاضافة لان تلك لا تحتمل العهد او تحتمله على بعد بخلاف اسم الجنس المعرفة فاحتمال العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهود فكانت دلالة على العموم اضعف ، قالوا والجمع المعرفة يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى في العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دون من وما الموصولتين او الاستفهاميتين ، وفي هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كون دلالة قوية والا لزم ان يقدم على العام الشرطي ولو قيل بان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام لكون دلالتهما على العموم بالوضع والجمع المحلى بمعونة القرينة لكان وجهاً (و) منها (الاجماع الظني) فانه يقدم (على غيره) من سائر الادلة الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وقيد الاجماع بالظن لما عرفت من أن القطعي يبطل معه الظن (و) منها الاجماع (السابق) فانه يقدم (على) الاجماع (اللاحق) (٢) فاذا نقل بالآحاد إجماعان متعارضان احدهما عن الصحابة والآخر عن التابعين قدم إجماع الصحابة لان الظن يقضي ببطلان اللاحق لخالفته السابق ولان السابق دائماً اقرب الى رسول الله ﷺ والاقرب خير بدليل خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، واعلم أن الاجماع الظني من جهة السند والمتن يقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحدة وإجماع الكل من المجتهدين والعوام يقدم على إجماع المجتهدين خاصة وما انقضى فيه عصر المجتهدين على ما لم ينقض وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام واشتراط على كل اه (١) مثاله أقتلوا المشركين أو من أشرك فقتلوه ، مع ما لو قيل للمشرك لا يقتل وكذا ما خرج من السبيلين فهو حدث ، مع ما لو قيل الخارج من السبيلين ليس بحدث اه رفوا (٢) مثاله ما روى أصحاب ابن حنيفة من إجماع الصحابة والتابعين على وجوب الضمان في الرهن اذا تلف عند المرتهن فان روى الشافعية إجماعاً آخر من بعدهم على كونه أمانة عند المرتهن ، رجح الاول على الثاني لقربه من عهد الرسول صلى الله عليه وآله

انقراض العصر وان لا يسبقه خلاف مستقر وقس على ذلك ما سبق من الاجماع
المتخالف فيها وذهب بعض الناس الى أن الاجماع المسبوق بالخلاف أرجح لانهم
اطلعوا على المأخذ واختاروا ماخذ ما أجمعوا فيه فكان أقوى وبعض آخر الى أنهما
سواء لتعارض المرجحين

مسئلة (و) أما جهات الترجيح بحسب المدلول فمنها (ا) الخطر فالجواب
فالكراهة فالندب فالاباحة (فتقديم الخطر (١) على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي
على الامر وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقديم الكراهة على الندب
لان الفعل حينئذ تكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد تقرر أن دفع المفسد (٢)
في نظر العقلاء أولى وتقديم الندب على الاباحة للاحتياط لان الفعل ان كان مندوباً
ففي تركه إخلال بالطلب وان كان مباحاً فلا إخلال ان فعله ، وقيل أن الاباحة تقدم
على الخطر لا اعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولان العمل بالمحرم يبطل دليل
الاباحة بالكيفية بخلاف العكس (٣) كما تقدم ولان الغالب انه لو كان حراماً لكان
لمفسدة ظاهرة يطلع المكاف عليها ويقدر على دفعها ولان الاباحة مستفادة مما
اتحد مدلوله وهو التخيير بخلاف الخطر فانه مستفاد مما تردد مدلوله بين الحرمة
والكراهة (٤) وهو النهي وهذا كله لا يقاوم الاحتياط فان ملازمة الحرام موجبة
للائم بخلاف المباح (٥) فكان العمل بالخاطر أولى بالاحتياط لقوله ﷺ **دع**
ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا لو طلق معينة ثم نسبها حرم الجميع ثم ان موافق
الاصل مؤكد ومخالفه مؤسس والتأسيس أولى من التأكيد وذهب ابو هاشم وعيسى
ابن ابان والغزالي الى أنهما سواء لتساوي مرجحيهما عندهم وفيه ما عرفت (و) منها
(الداري) (٦) والمثبت والموجب طلاقاً وعتقاً (٧) والتكافئ (الاشق) فانه يقدم (كل)
واحد منها (على مقابله) أما تقديم ما تضمن درء الحد على ما تضمن إيجابه فلان الحدود

(قوله) وفيه ما عرفت، من عدم
مقاومة الاحتياط

وسلم وبعدة عن الخطأ لقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه
الحديث اه رفوآ (١) في نسخة فيقدم اه (٢) في نسخة المفسدة اه (٣) واليه الاشارة بقوله
صلى الله عليه وآله وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام اه منهاج (٤) فالمصير الى
الخطر احوط اه رفوآ (٥) اذ لا حرج في تركه ولهذا رجح ابو حنيفة حديث خالد بن الوليد
في حرمة لحم الخيل على حديث جابر في اباحته اه رفوآ (٦) مثاله ما اذا سرق عينا فقطع ثم
سرقها ثانياً وهي بحالها فانه تعارض فيها قوله صلى الله عليه وسلم فان عاد فاقطعوه وقوله صلى
الله عليه وآله وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات والشبهة قائمة لان هذه العين فقدت عصمتها
بالنسبة الى السارق مرة وهي بعينها نظراً الى اتحاد الملك والحل ولان مثل هذه السرقة نادرة
والتواذر لا يحتاج الى الزواجر اه رفوآ (٧) مثال نافي الطلاق أو العتق والموجب لهما قوله

(قوله) لان تخطي في العفو الخ ، هذه رواية ذكرها في المنهاج وذكر في رواية اخرى وهي لان اخطي في العفو الخ بصيغة التكلم (قوله) ولانه اذا اسقط ، أي الحد (قوله) مع ٧٠٤ تقسم ثبوته ، في المنهاج ولان تعارض البينتين يسقط فكذلك تعارض

الخبرين وهو قريب مما ذكره المؤلف عليه السلام وينظر بم يقدم ثبوته مع تعارض البينتين وقيل المراد ثبوت شرعيته وفي هذا التأويل مالا يخفى ، ولعل المراد بعد ثبوته بأحدى البينتين قبل ثبوت الاخرى المعارضة لها ثم سقط الحد لمعارضتها (قوله) وبالدارى التأكيده ، اذ الاصل برأه الذمة فالوورد خبر يحد آتى البهيمه وآخرانه لا يحد كان المثبت عنده اولى (قوله) وهو المقرر ، بكسر الراء اسم فاعل أي المقرر للبراءة الاصلية وقوله بالاصل متعلق بالاعتضاد أي بان الاصل النفي وقوله بخلاف الناقل وهو المثبت (قوله) وهو ان العمل بالمقرر وهو النافي (قوله) حكم بتأخره عن الناقل ، وهو المثبت (قوله) فيكونان للتأسيس ، لانه اذا اعتبر كون النافي متأخراً في الورد حتى يكون العمل به كان تأسيساً لعدم بعد الوجود أي وجود المثبت واما التأسيس في المثبت فظاهر (قوله) بخلاف العكس ، وهو العمل بالمثبت (قوله) فانه يقتضي الحكم بتأخر الناقل ، وهو المثبت (قوله) فيكونان المقرر ، وهو النافي للتأكيده أي لتأكيده البراءة الاصلية (قوله) بالوجهين السابقين ، وهما زيادة العلم والتأسيس (قوله) بالوجهين الآخرين ، اعتضاد النافي بالاصل

تدرء بالشبهات (١) ولان الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في اثباتها كما قال عليه السلام لان تخطي في العفو خير من أن تخطي في العقوبة (٢) ولانه اذا اسقط لتعارض (٣) البينتين مع تقدم ثبوته (٤) قبلاولى ان يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته ، وعن المتكلمين تقديم موجب الحد نظراً الى أن فائدة العمل بالواجب التأسيس وبالدارى التأكيده ، وذهب ابو طالب عليه السلام والغزالي الى انهما سواء لان الشبهة لا تؤثر في ثبوت مشروعيته (٥) بدليل انه ثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له ، وأما تقديم ما تضمن إثباتاً على ما تضمن نفيّاً فلاشتمال المثبت على زيادة علم ولان فائدته التأسيس بخلاف النافي وذهب الآمدي الى تقديم النافي على المثبت لاعتضاد النافي وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل وبوجه آخر وهو أن العمل بالمقرر حكم بتأخره عن الناقل فيكونان للتأسيس بخلاف العكس فانه يقتضي الحكم بتأخر الناقل فيكونان للتأكيده أولى من حمل احدهما على التأكيده ، وذهب القاضي عبد الجبار الى انهما سواء مصيراً منه الى أن المثبت وان ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح أيضاً بالوجهين الآخرين فيتعارضان مثلهما خبر بلال أن النبي ﷺ دخل البيت وصلى وخبر اسامة أنه دخل ولم يصل ، وأما تقديم ما يوجب طلاقاً أو عتقاً على ما يوجب عدمهما فهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي الحسين البصري وأبي القاسم البلخي وغيرهم ، ووجهه ان البينتين اذا تعارضتا في ذلك كانت ، ينسب العتاق والطلاق اولى فكذلك الخبران وذهب بعض الاصوليين الى عكس ذلك لكون النافي على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على الدليل المقتضى لنفيهما بأفاده التأسيس وذهب السيد ابو طالب

صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه مع قوله كل طلاق جائز الاطلاق الصبي والمجنون وقوله من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لاقتضاء قوله رفع عن أمي عدم وقوع الطلاق من السكره والعتق من مالك ذى رحم لانه عتق عليه من غير مرضاة منه واقتضاء الحديثين الآخرين صحة وقوعهما منهما اه رفوا (١) ولاشك أن الخبر المقتضى لسقوط الحد يؤثر شبهة يسقط به الحد اه منهاج (٢) ظاهر هذا أنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفي الافادة انه عن علي عليه السلام ولفظه فيها لان اخطي في العفو خير من ان اخطي في العقوبة اه (٣) في نسخة سقط اه (٤) أي في اصل الشريعة اه شرح فصول (٥) في نسخة سقط مشروعيته اه

وكونهما للتأسيس (قوله) المترجح ، أي الدليل المقتضى لصحة النكاح الخ (قوله) بأفاده التأسيس ، متعلق بالمترجح

(قوله) وفي هذا التأويل مالا يخفى ، لعل هذا مراد المؤلف فلا وجه لقوله مالا يخفى اه ح قال اه شيخنا

والامام يحيى والقاضي عبد الجبار والخاتم والشيخ الحسن الى انهما سواء لان كل واحد منهما مفيد لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الآخر من هذا الوجه وتلك الوجوه متعارضة وأما تقديم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصول يوزن فيه فريقان منهم من يذهب الى ما ذكرناه لان التكليفي مقصود بالذات ومحصل للتوابع واكثر من الاحكام الوضعية ومنهم من يعكس ذهاباً الى ان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من فهمه والتمكن من فعله . واما تقديم الحكم الاشقي على الاخف ففيه خلاف أيضاً ، والمختار تقديم الاشقي لزيادة مصاحبة الاشقي وكثرة ثوابه (١) وكون المقصود منه تأكيد من مقصود الاخف وظهور تأخره لتأخر التشديدات ولهذا وجبت العبادات وحرمت المحرمات شيئاً فشيئاً وقيل بالعكس ذهاباً الى ان الشريعة مبنية على التخفيف لقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت بالحنيفية السمجة (٢) ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في القياس أيضاً لتعلقها بالاحكام ولهذا لم نعد ذكرها (٣) مفصلاً

مسئلة

(و) اما جهات الترجيح بحسب امر خارج فنها انه يقدم (الموافق لدليل او) لفعل (الوصي) ككرم الله وجهه (٤) (او) لما ذهب اليه (الاكثر او) للمذهب (الاعلم) يقدم كل مما ذكر على مقابله ، اما الاول فنحو ان يكون احد الحديثين موافقاً لظاهر الكتاب دون الآخر فيكون الاول اولى بالاعتبار نحو حديث من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها يعارضه حديث النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة لكن الاول تعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله تعالى « حافظوا على الصلوات وسارعوا الى مغفرة من ربكم » ونحو أن يكون أحد الحديثين موافقاً لآخر دون الآخر كحديث لانكاح الابوي مع حديث ليس للولي مع النيب أمر فان الاول موافق لحديث أيما امرأة أنكحت نفسها بغير اذن ولها فتكاحها باطل الحديث ونحو أن يكون احدهما موافقاً للقياس دون الآخر وكذا موافقة احدهما للدليل العقل دون الآخر الا أن يكون مما يجوز تغيره ففيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل بالتأقل أو بالقرر والوجه أن الموافقة

(قوله) من هذا الوجه ، أي من حيث الافادة لحكم شرعي (قوله) وتلك الوجوه ، أي وجوه ترجيح موجب الطلاق والعناق وترجيح العكس لكن لم يتقدم في كل واحد الا وجه واحد فينظر (قوله) واما تقديم الحكم التكليفي على مقابله ، مثاله قوله تعالى « فن كان منكم مريضاً أو على سقر فعدة من ايام أخر » فانه يدل على جواز الترخيص للعاصي بسفره فيرجح على ما لو قيل العصيان بالسفر سبب لعدم الترخيص (قوله) تجري في القياس أيضاً ، أي كما جرت في الكتاب والسنة والاجماع (قوله) لتعلقها ، أي المرجحات بالاحكام والجميع مشتركة في افادتها الحكم ولهذا لم نعد ذكرها أي في القياس مفصلاً فيه بل اكتفينا في القياس بذكرها في الكتاب والسنة والاجماع

(١) لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعائشة ثوابك على قدر نصيبك اه رفقا (٢) مثاله تعارض دليلي الترخيص وعدم الترخيص في العاصي بسفره اه رفقا (٣) أي في بحث الترجيح بين المعقولين الاتي قريباً اه (٤) لمكان عصمته ومن ثمة قدم حديث طلق بن علي على حديث بكرة في النقض بمس الذكر لقول علي كرم الله وجهه ما بالي اذكرى

لدليل آخر تقوي الظن بمدلول الموافق والعمل به لا يستلزم الا مخالفة دليل واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين وروى في فصول البدايع عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم اعتبار كثرة الادلة واختاره واحتج له بحجج لا تقاوم ما ذكرناه من زيادة قوة الظن بالكثرة ، وأما الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعا وخمسا على رواية من روى اربعاً لان الاول وافقه عمل علي كرم الله وجهه وقد شهد له الرسول ﷺ بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن من كثير مما ذكرناه من وجوه الترجيح ، وأما الثالث فيرجح الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن في الموافق لبعد غفلة الاكثرين عن الراجح وقيل لارجح بذلك (١) لانه ليس بحجة ، وأما الرابع فلان العلم أخير بالتأويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل (و) منها انه يقدم الدليل (الراجح دليل تأويله و) الدليل (المعلل و) الدليل (الامس بالمقصود و) الدليل (المفسر من) جهة (راويه) بقول او فعل (و) الدليل (التأخر بقرينة) فيقدم (كل) مما ذكر (على مقابله) فاذا كانت الدليلان مؤولين وكان دليل التأويل في احدهما ارجح من دليل تأويل الاخر كان الارجح دليل تأويله اولى (٢) لكون التأويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما دالا على الحكم والعللة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لانه افضى (٣) الى مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالة على الحكم من جهتين لان دلالة على العلة دلالة على الحكم أيضاً بالواسطة (٤) وكذا اذا كان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى « وان تجمعوا بين الاختين » يدل بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمن وقوله « وما ملكتم ايمانكم » يدل بعمومه على تحليله

(قوله) لان دلالة على العلة دلالة على الحكم ، مثاله حديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه مع حديث الصحيحين نهى عن قتل النساء والعبيات فقد نيط الحكم في الاول بوصف التبديل المناسب ولا وصف في الثاني فحملنا النساء فيه على الحريات

مسست ام اني اه من شرح النباه لخصاف (١) في نسخة لا يرجح اه (٢) مثاله تأويل ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال سترون ربكم الخبر وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال انكم لن تروا الله في الدنيا ولا في الآخرة فتأولت المعتزلة الاول بالعلم أي تملكون ربكم وتأول مخالفتهم الاخر بتقليب الخدعة السلمية في جهة تختص بها دليل تأويل المعتزلة ارجح لموافقة الدليل القاطع من العقل والسمع اه منهاج ، ومثال آخر ما روى عن علي كرم الله وجهه في اثبات العول عاد ثمنها تسعاً يابن الجذما وروى عنه لا تنقص الزوجة عن الثمن فتؤول الاول بانه قاله على سبيل التبيكيت لمثبتي العول وتقول الثاني بان المراد مع عدم موجب النقص والثاني ارجح لشهرة الرواية عنه عليه السلام بالعول ولان حمل الاول على التبيكيت حمل على المجاز اه (٣) في نسخة لكونه افضى اه (٤) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم هلا اخذتم اهابها قد يفتنوه فالتفتعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها مع قوله

فأية الأولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الثانية لأنه لم يقصد به بيان حكم الجمع ، وأما ما روي من أن علياً رضي الله عنه قال أحلتها آية وحرمتها آية ورجح التحريم وثمان التحليل فهو راجع إلى ما تقدم من ترجيح الخطر أو الإباحة على ما سبق من الخلاف وهكذا إذا كان أحدهما مفسراً من جهة الراوي بقول منه أو فعل دون الآخر فإنه يقدم المفسر لأن الراوي اعلم بمعنى الخبر (١) فيكون ظن الحكم به أقوى وهذا حيث كان التفسير لاثقاً باللفظ ، مثاله حديث ابن عمر التبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا (٢) والتفرق محمول على التفرق بالبدن والتفرق بالقول وقد روي أن ابن عمر كان إذا أراد أن يوجب البيع مشى قليلاً ثم رجع وأصحابنا (٣) يرجعون خلافه موافقة لاطلاق الآيات مثل قوله « أو فوا بالعقد » إلا أن تكون تجارة عن تراض « والتجارة هي البيع والشراء وقد حصل بالعقد عن تراض « وأشهدوا إذا تبايعتم » والأمر بالأشهاد للتوثيق في العقد وأثبتت الخيار بعده ينفيها وهكذا التأخر بقرينة نحو أن يكون مؤرخاً بتاريخ مضيق أو متضمناً للتشديد (٤) دون الآخر كما تقدم (٥) أو غير ذلك من القرائن نحو حديث جابر كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار وكحديث ابن عباس في شاة لمولاة ليموتة ماتت فقال هلا انتفعتم بجملها مع حديث عبد الله بن عكيم أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهران لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب (٦) وقد عد من القرائن تأخر إسلام الراوي (٧) ووفق بينه وبين ما تقدم من الترجيح بتقديم الإسلام بأن الأول فيما علم إنحدار زمان روايتهما لثبات قدم الأقدم والثاني فيما علم موت المتقدم قبل إسلام التأخر أو أن أكثر روايته قبل إسلام التأخر والغالب كالتحقق أو أن روايته هذه قبل رواية التأخر (٨) منها (العام) الوارد (على

(قوله) قبل موته بشهر ، هلا حكم المطلقة بأقرب وقت (قوله) وقد عد من القرائن ، عده ابن الحاجب (قوله) ومنها العام الوارد على سبب خاص ، كالنهي عن قتل النساء لوروده في الحريات كما يأتي قريباً

لا تنتفعوا من الميتة بأهاب ولا عصب اه قال في بعض الحواشي هنا أن قوله قد يقتضيه علة والحكم فانتفعتم به اه (١) هكذا اشتهر هذا القول بين العلماء وبنوا عليه في مواضع الاستنباط ولا أدري كيف يتم مع قوله صلى الله عليه وآله قرب حامل ققه غير فقيه ورب مبلغ أو عام من سامع ، وقد ذكر قريباً من هذا البدر الأمير رحمه الله في شرح هذا الحديث فليراجع اه (٢) في نسخة يفترقا اه (٣) يعني الأكثر منهم ، وإلا فالأمير الحسين وغيره يقولون أن الفرقة فرقة أبدان اه (٤) لقرينة كون التشديدات متأخرة في التشريع اه (٥) في طرق النسخ في شرح قوله ويعرف بعلم تأخره أو ظنه اه (٦) هذا خلاف ما قرر للذهب من أنه يحكم المطلقة بأقرب وقت وكأنه لذلك قال في المنهاج وفيه نظر اه (٧) مثاله حديث طلق من مس ذكره فليتوضأ مع حديث أبي هريرة إنما هو بضعة منك فان طلقاً متقدماً للإسلام لأنه أسلم وكان يبنى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبو هريرة أسلم سنة خير اه عن خط العلامة الجنداري ، قلت وما ذكر هنا من رواية طلق لحديث النقض أشار إليه العلامة البدر الأمير

(قوله) فانه يقدم على غيره ، وهو من بدل دينه فاقتلوه في صورة السبب خاصة وهو النساء والحرييات لقوة دلالة أي العام الوارد في الحرييات عليها أي على صورة السبب وان امتنع اخراجها بالتخصيص عن عموم النهي عن قتل النساء (قوله) والآخر ، وهو ما لم يرد على سبب نحو من بدل دينه فاقتلوه فانه يقدم على ذي السبب وهو النهي عن قتل النساء في غيره أي في غير السبب وهو الحرييات فتقتل النساء المرتدات ولا يعمل بعموم النهي عن قتلهن هذا تقرير ما فهمت العبارة لكن لا ينبغي انه لا تعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين النهي عن قتل الحرييات الاصليات غير المرتدات اذ لا يصدق التبديل في حقهن انما التعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين النهي عن قتل المرتدات غير الحرييات والمرتدات اذا صرن حرييات فيعمل بحديث

﴿٧٠٨﴾

سبب (خاص فانه يقدم على غيره (في) صورة (السبب) (١) خاصة لقوة دلالة عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص (والآخر) وهو ما لم يرد على سبب يقدم (عليه) أي على ذي السبب (في غيره) أي في غير السبب للخلاف في تناول الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل النساء والولدان الوارد في نساء أهل الحرب فيقتصر على الحرييات ويرجح الاول في المرتدات واما في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على رأي او واجب الدخول على رأي ولذلك لا يجوز اخراجه من العموم ، ولما فرغ من الكلام في الترجيح بين المتقولين اخذ في الترجيح بين المعقولين كقياسين والكلام فيه بحسب العلة نفسها وبحسب دليلها او بحسب دليل حكم الاصل او بحسب الفرع في ثلاث مسائل اما الترجيح بحسب العلة فقال فيه

مسئلة

(ويرجح الوصف الحقيقي) وهو النبوي الظاهر المنضبط المتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو شرع على مقابله (٢) من الاوصاف

حكاية عن ابن حزم في شرح بلوغ المرام والمشهور عن طلق رواية حديث عدم التقصير والفرض هنا التمثيل اه (١) مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم وقد مر بشاة ميمونة أيما إهاب دبح فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تتنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب فيرجح الاول بالنسبة الى الشاة لان محذور المخالفة فيه نظراً الى تأخر البيان عما دعت اليه الحاجة اتم من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر لكونه غير وارد في تلك الواقعة اه نيسابوري (٢) وهو أي المقابل أن يكون حكماً شرعياً للاتفاق على تعليل الحكم بالوصف الحقيقي دون الحكم الشرعي فانه مختلف فيه ، مثاله في مسح الرأس ومسح فلا يسن تثليثه كسح الخف مع قوله فرض فيسن تثليثه كغسل الوجه فان القياس الاول لكون الوصف فيه حقيقياً ارجح من

التبديل في المرتدات لافي الحرييات سواء كن مرتدات ثم صرن حرييات أو كن من الاصل حرييات لكن يشكك بانه لا بد حينئذ من ان يحمل الحرييات في قول المؤلف عليه السلام في غير السبب وهو الحرييات على المرتدات اذا صرن حرييات وذلك بعض السبب لا كله اذ السبب مطلق الحرييات لا المرتدات منهن فلا يخلو هذا المثال عن اشكال وقد مثله النيسابوري في الرفو بقوله صلى الله عليه وآله وسلم أيما إهاب دبح فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تتنفعوا من الميتة بإهاب فيرجح الاول بالنسبة الى شاة ميمونة ويرجح الثاني على الاول في غيرها فلا تثبت الطهارة في جلد غير الشاة (قوله) على ذي السبب وقوله في غيره أي في غير السبب ، انما قال في الاول ذي السبب لان المراد به هو النهي وهو ذو السبب فاما الثاني فالمراد به السبب سلفه وهو الحرييات (قوله) فيقتصر ، أي النهي على الحرييات سواء كن

مرتدات ثم صرن حرييات أو كن من الاصل حرييات واما الولدان فلا حكم لردتهم (قوله) واما في صورة السبب ، وهو الحرييات فيقدم العام ذو السبب وهو حديث النهي (قوله) لانه اما خاص به ، أي بالسبب على رأي الخ (قوله) كقياسين ، أي بحرف التشبيه لان من المعقول الاستدلال كما ذكره في شرح المختصر (قوله) والكلام فيه ، مبتدأ خبره قوله في ثلاث مسائل ولم يتعرض للترجيح بامر خارج لانه يعلم مما سبق مثلاً ويرجح القياس بعمل اهل المدينة ونحو ذلك (قوله) وهو النبوي الظاهر المنضبط ، فسر المؤلف عليه

(قوله) فلا يخلو هذا المثال عن اشكال ، الظاهر والله اعلم ان التعارض بين من بدل دينه فاقتلوه وبين نهى عن قتل النساء مع قطع النظر عن كونهن حرييات وورودهن في الحرييات هو السبب فلا اشكال والله اعلم اه شيخنا المغربي دامت افادته ح (قوله) لان من المعقول

السلام الحقيقي بالثبوتى والاولى ان يفسر الحقيقي بما ليس وصفاً اعتبارياً فيكون مقابل الحقيقي هو الاعتبارى كما في شرح المختصر
اذ تفسيره بالثبوتى الظاهر المنضبط يقتضى ان يكون مقابله العدمى والخفى وغير المنضبط وليس كذلك فانه سيأتى قريباً التصريح بها ولذا
لم يذكرها هنا مقابلها اكتفاء بما سيأتى بل اقتصر على ذكر مقابل ﴿٧٠٩﴾ القيد الآخر اعنى قول المتعقل في

كان يكون حكماً شرعياً أو حكمة مجردة للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله (و)
لهذه العلة يرجح الوصف (النبوتى) على العدمى (١) والمعنى أن القياس الذي علمته
وصف ثبوتى مقدم على ماعلمته وصف عدمى وهكذا الكلام في سائر الاوصاف
المذكورة (و) يرجح الوصف (الباعث) على الامارة المجردة للاتفاق (٢) والاختلاف
أيضاً (و) الوصف (المنضبط و) الوصف (الظاهر) على مقابليهما للاتفاق والاختلاف
وقوة الظن بالانضباط والظهور وأصل الباب إفادة زيادة غلبة الظن (و) يرجح
الوصف (المفرد) وهو العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذى
الاصناف لكونه أقرب الى الضبط (٣) وأبعد عن الخلاف (و) يرجح الوصف
(الاقل تركيباً) كذى الوصفين على الاكثر كذى الثلاثة لكونه اقرب الى
الضبط واسلم من إدخال وصف طردى (و) يرجح الوصف (المتعدي) على القاصر (٤)
لكونه اكثر فائدة، وقيل بالعكس لان الخطأ في القاصرة أقل، وقيل هما سواء
لتعارض الوجهين، واعلم أنه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا
اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقتلنا بامتناع تعدد العمل، أو تعدد مع اتحاد المحل فترجح
المتعدية حينئذ اكثر فائدة بالنسبة الى المحل الاخر الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان
كانت هي العلة ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت وأما اذا تعدد
المحل وعلل حكم محل القاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين

الآخر لكون الوصف فيه حكماً شرعياً اه رفوآ (١) للاتفاق على تعليل الحكم بالوصف الثبوتى
دون العدمى، مثاله في خيار الصغيرة اذ بلغت غير عالة بالخيار وكان قد زوجها في الصغر غير
الآب والجد، متمكنة من العلم فلا تعذر بالجهل كسائر احكام الاسلام فانه يرجح على قوله
جاهلة بالخيار فتعذر كالامة اذا اعتقت تحت العبد لان وصف الجهل عدمى اه رفوآ
(٢) مثاله صغيرة فيولى عليها في النكاح كما لو كانت بكرآ مع قول الآخر، ثيب فلا يولى عليها في
النكاح كما لو كانت بالغة اذ الاول من الاوصاف الباعنة للشرع على الحكم المطلوب بلا كلام
لظهور تأثيره في المال اجماعاً بخلاف الثيباة للتنازع في انها باعنة اه رفوآ (٣) فتعليل عدم
ارت القتال بالقتل أولى من خلافه، وقولنا في ازالة النجاسة مما منع فلا يرفع الحدث فلا يزيل
النجس أولى من قولهم مائع طاهر يزيل للعين لانه اقل او صافاً ومنهم من قال لا ترجح بقلة
الاصناف اه سبكي (٤) مثاله، ما لو قيل يحرم الخمر لكونه خراً مع ما لو قيل يحرم لاسكاه

كانت هي العلة يعنى في المحل الذى وجد العلتان فيه (قوله) ثبت له، أى للمحل الآخر ذلك الحكم لتعدى العلة اليه (قوله) لم يثبت،

الاستدلال، الاستدلالان مثل قولنا وجد السبب والمانع فيرجح احدهما بالنظر الى دليلهما ومدلولهما أو أسر خارج عنها على قياس ما
سبق في المنقول اه من حاشية السعد (قوله) ظاهره الخ، يتأمل في هذا ان شاء الله اه شيخناح

وهو ظاهر ولا في محل ثالث وجدت فيه التعدية اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لا تعدى محلها والا لم تكن قاصرة (و) كذلك يرجع الوصف (الاكثر تعدياً) على مقابله وهو الاقل تعدياً لان الاكثر اكثر فائدة (١) وزيادة الفائدة تغلب ظن الاعتبار (و) يرجع الوصف (المطرد) وهو الذي لا يتخلف عنه الحكم اصلاً على مقابله وهو المنقوض لسلامته عن الفساد وبعده عن الخلاف (٢) (و) يرجع الوصف (المنعكس) وهو الذي ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله (٣) للبعد أيضاً (و) هكذا (جامع الحكمة مانعاً) (٤) فكلاً وجد وجدت الحكمة وكلاً انتفى انتفت يرجع على ما لا يكون كذلك لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف وقوله (كل على مقابله) معناه أنه يرجع كل واحد من الاوصاف المذكورة من أول المسئلة على ما يقابله كما تقدم مفصلاً وموجهاً (٥) (و) اذا تعارضت المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت (مصاحبة الدين) (٦) نظراً الى كون ثمرتها كمال الثمرات وهي نيل السعادة

أي ذلك الحكم

اه من شرح جفاف (١) مثاله في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فانه يتعدى الى غسل اليدين والرجلين بخلاف قول الآخر مسح في الوضوء فلا يسن فيه التكرار كمسح الخف اه نيسابوري (٢) مثاله، قرأه لا تحرم الزكاة فلا تعتق عليه كان العم فيقول الخفي ذورحم محرم فيعتق عليه كالولادة فان هذه العلة منقوضة بان العم الرضيع اه نيسابوري (٣) مثاله في مسح الرأس، فرض في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول الخفي مسح تعبدى فلا يسن تثليثه كمسح الخف فعلة الشافعي غير منمكة لان المضضة والاستشاق ليسا فرضاً وعنده يسن تثليثهما وعلة الخفي منمكة لان الغسل يسن تثليثه فرضاً كان او سنة كغسل السبب من نومه يده ومسح الاستنجاء ليس تعبدى فيبطل طرده علته اه شرح فصول (٤) والراد بكون الوصف جامعاً مانعاً انه اينما وجد وجدت الحكمة ومتى اتقى انتفت وهو قريب من اطراد العلة والعكاسها لان نسبة الضابط الى الحكمة كنسبة العلة الى الحكم، مثاله خاص بسفره فيحرم النعمة كالافطار وغيره قياساً على القتال المؤثر فيقال مسافر فيترخص كغير العاصي بسفره فالحكمة في القياس الاول وهي كونه مسخوطاً عليه دائرة مع العصيان وجوداً وعدمها والحكمة في القياس الثاني وهي المشقة لاندور مع السفر وجوداً وعدمها لعدمها في حق الملك المسافر ولوجودها في التقيمين المزاوئين للصنائع الشاقة اه رفواً (٥) في نسخة موجهاً بحذف الواو اه (٦) قال النيسابوري في شرح المختصر هنا ما لفظه، الامثلة (٧) ضرورة الدين (٨) صبي مسلم فلا يجوز ان تحضنه الكافرة كما لو كان عاقلاً فيقول الخصم الام ومن شاكها اقدر على تربية الصغير فكانت اولى من الأب كالمسألة (٩) ضرورة النفس (١٠) ان يقال في بيع الحاكم على المختار، اخذ ماله كرهماً لدفع ضرر عام فيجوز كالأكرام في الشفعة فيقول الخصم تسلط على مال الغير فلا يجوز كاخذ الدار البيعة للجار غير الملاصق كرهماً (١١) ضرورة النسل (١٢) ان يقال في صغيرة يجامع منها اذا طلقت ثلاثاً فولدت لسنة اشهر مثلاً معتدة يحتمل انها كانت حاملاً منه ولم تقر بانقضاء العدة فلا يثبت انقضاء عدتها كما لو وضعتها لافل من تسعة اشهر وكالكبيرة الممتدة بالاشهر اذا لم تقر فيقول الخصم معتدة اخبر الشرع بانقضاء عدتها بعد

الابدية ولما ثبت من ان غيرهما مقصود من اجلها لقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، وقيل بتقديم الاربع الضرورية على الدينية لان الاربع حق آدمي محتاج بخلاف الدينية ولذا قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتماع وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم (١) ترجيحاً لمصلحة النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قل ترجيحاً لمصلحته ، واجيب بان القصاص حق لله تعالى أيضاً ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي الى تقويتها فقدم لترجيحه باجماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم فانما لزم منه التقديم على فروع الدين ولا تراخ فيه انما النزاع في انه لا يقدم شيء منها على اصول الدين ولو سلم فشققة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يختلف المقصود ، واما الصوم ونحوه فلم يفت مطلقاً بل ينحصر بخلفه كالقضاء والاداء مع الانفراد وقوله (فالنفس بالنسب فالمقل قال) معناه انها مع التعارض ترتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين اذ بها تحصل العبادات التي هي اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصوداً لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضالماً لا مربياً له فلم يكن مطلوباً لذاته بل لافضائه الى بقاء النفس ثم العقل لقواته بفوات النفس بخلاف العكس فكانت المحافظة على منع ما يفضي الى القوات مطلقاً اولى وانما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها ، فان قيل لم لا تكون مصلحة المال كمصلحة النسب فان حفظ المال يفضي أيضاً الى حفظ النفس ، قلنا حفظ المال غير متمحض لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء النفس مترفة بخلاف حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس وبمثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت بين مكملاتها ولهذا قال (فالكمال كذلك) (٢)

(قوله) واجيب بان القصاص حق لله تعالى ، هذا يأتي على اصل الحنفية من ان القصاص حق لله تعالى لا على رأى اصحابنا من انه حق لآدمي وانما حرم عليه قتل نفسه لان فيه تقويت حقه (قوله) فالكمال كذلك ، فكل الدينية كقتل جاسوس الكفار لانه مكل لمصلحة الجهاد ، ومكل مصلحة النفس كايجاب القصاص فيادون النفس ومكل مصلحة حفظ النسب كايجاب الحجاب وتحريم المقدمات ومكل مصلحة حفظ العقل كتحریم قليل المسكر وايجاب الحد عليه وه كل مصلحة حفظ المال كتضمن الكفيل به ولم يذكر معارضاتها وقد استوفي ذلك في الرفو

ثلاثة اشهر حكما فصار كما لو اخبرت المعتدة بالانقضاء ثم ولدت لستة مثلاً ، وبالأولى لان اخبار الشرع لا يمتثل الخلاف بخلاف اخبار المعتدة « ضرورة العقل » شراب يستضر الشخص بشره فيحرم كالحمر فيقول الخصم مشروب طيب تخففه النار فيجعل كسائر الاشربة « ضرورة المال » كما لو يقال في ضمان السارق تلف عنده مال كان يجب عليه رده على صاحبه فيضمنه كما لو استهلكه فيقول الخصم تلف عنده مالم يبق معصوماً بحق الغير فلا يضمنه كقشور الزمان ونحوها اذا القاها في الطريق فيأخذها انسان فهلك عند اه لفظاً (١) في نسخة الصلاة اه (٢) وعبارة المختصر والتكميلية من الخمسة على الحاجة ، قال شارحه النيسابوري لان المكل حكمه حكم الكمل ولذلك يحرم شرب جرعة من الحمر كتحریم

ووجه تأخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا لم تراعى في كل ملة وقوله (فالحاجي فالتحسيني) (١) معناه ان مرتبة الحاجة تيسر لما تقدم لزيادة مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا لم تخل شريعة عن مراعاتها ومكملاتها في حكمها لان من حام حول الحما يوشك ان يقع فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكلا مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني (و) يرجح الوصف (العام المكافين على الخاص) (٢) ببعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها تغلب ظن الاعتبار (و) يرجح الوصف (المثبت) لحكم (على) الوصف (الناسي) له لان المثبت افاد حكما شرعيا فيكون مؤسسا بخلاف الثاني (٣) (وقد يعكسان) فيقدم الوصف الخاص على العام وروى هذا القول عن ابي طالب وكلامه في المجزي لا يفهم الا في افادة الاعمية والاختصية للترجيح ومثله في فصول البدائع للحنفية ويقدم الثاني على المثبت عند ابن الحاجب ومن معه اما تقديم الخاص فلان اشتماله على القيود المختصة له بالبعض تفيد زيادة الاعتناء بشأنه وذلك مما يغلب ظن الاعتبار، قيل (٤) وعلى هذا وقع الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وابي طالب في تأخير القصاص اصلحة عامة فجوزه المؤيد بالله

المسكر منها ويحد بشرب جرعة منها كما يحد بشرب السكر، مثاله تكميلية الدين في الصابية، حادثة لغير الله فلا يجوز نكاحها كالمجوسية مع قول الخصم معظمة لغير الله لا بطريق الالهية فيجوز نكاحها كالنصرانية ﴿تكميلية النفس في التعاب﴾ سبيع فيحرم اكله كالدب مع قوله صيد غير صائل فصار كارب ﴿تكميلية العقل﴾ شراب يدعو قليله الى كثير السكر فيحرم قليله كالتمر، مع قوله شراب ذهبت رفته بالنار فيحل كاشربة المباحة ﴿تكميلية النسل في تداخل العدتين﴾ عبادتان فلا يتداخلان كالصومين في يوم واحد مع قوله حصل المقصود بالعدة وهو فراغ الرحم فلا يكلف اخرى صوتا لما نفعها عن التضيق بالحصر في البيت فصار كالتداخل في الحدث الاصغر والاكبر فانه لا تكلف عدة طهارات بل يكفي بواحدة صوتا للظهور عن التضيق ﴿تكميلية المال﴾ في بيع التمرة بالتمرين مطعموم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا كالصاع بالصاعين مع قوله أنه من جنس ما يتعلق به البقاء وهو غير معتبر شرعا فيجوز بيعه بجنسه متفاضلا اه (١) لتعلق الحاجة بالاول دون الثاني، مثاله في تزويج الفاسق زوجها ابوها كغير الفاسق فيقول الخصم ولاية فلا تليق بالفاسق كالكافر، مثال آخر في شهادة العبد نال قول عدل، فيه احياء حق لمسلم فيقبل كالحر فيقول الخصم منصب شريف فلا يليق بوضع المرتبة كالخلافة، والاول منال الحاجة والثاني متممة الحاجة لان قبول قول العدل افضى الى دفع حاجة احياء اموال الناس عند التناكر اه رفوا (*) ومن امثلة التحسيني تحريم تناول القاذورات اه (٢) مثاله في امامة الفاسق، عاقل فجوز امامته كغيره مع قول الآخر مسلم فاسق فلا يليق بالامامة الدينية كالتقضاء فان الوصف الاول عام لجميع المكافين دون الثاني فانه يخرج غير الفاسق اه نيسابوري (٣) وقد سبق تمثيل ذلك في المتقولين بخبر اسامة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت وصلى وخبر اسامة أنه دخل ولم يصل اه (٤) لعل المصنف عليه السلام اشار بصيغة التضعيف الى ان تعليل المؤيد بالله عليه السلام ليس

(قوله) اما راجحاً وأما مساوياً بخلاف المثبتة فلا يثبت حكمها الا راجحاً (قوله) فلتأيده بالنفي الاصلى ، يقال تأيدها بالنفي الاصلى يصيرها راجحة والقرض التساوى والذى في حاشية السعد وأما مساوية فلانها اذا تساقطتا انتهى الحكم بحكم الاصل (قوله) فانه يرجح الوصف الراجح عليه ، اذا كان القياسان بحيث تكون لعل كل منهما مزاحم ومعارض الا ان العلة في احدها راجحة على مزاحمها ومعارضها وفي القياس الآخر غير راجحة قدم الاول اذا عرفت هذا فقول المؤلف عليه السلام على مقابله متعلق بقوله يرجح الوصف وقوله وهو ، أي المقابل لذلك الوصف هو المزاحم بالفتح أي الذي زاحمه معارض لكن لم يرجح على مزاحمه أي معارضه (قوله) لما تقدم ، من غلبة الظن فان الراجح على مزاحمه اغلب على الظن من مقابله (قوله) وقوى موجب النقص ، يعني اذا انتقض العلتان وكان موجب التخلف في احدهما في صورة النقص قوياً قوياً وفي الاخرى ضعيفاً أو محتملاً قدم الاول (قوله) والوجه ما تقدم من اغلبية الظن لان تخلف الحكم مع قوة موجب النقص يوجب غلبة الظن بالمقتضى وهو العلة

ترجيحاً للعامة ومنعه ابو طالب ترجيحاً للخاصة واما تقديم الوصف النافي على المثبت فلتثبت حكمه راجحاً او مساوياً اما راجحاً فظاهر واما مساوياً فلتأيده بالنفي الاصلى قلنا موافق الاصل مستغنى عنه بالاصل واعتناء الشارع بالمحتاج اليه أكثر ولو سلم تأيد المثبت بالتأسيس فيستويان ، وفي كلام الامدي ما يدل على استوائهما حيث قال ان الحكم لا يكون مطلوباً لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها بواسطة نفيه (و) يرجح الوصف (المطرده) فقط (على المنعكس) فقط (١) لقوة القول بالاطراد وضعف القول بالانعكاس (و) يرجح وصف (عادم المزاحم) وهو المعارض على ما يقابله وهو وصف لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحاً لان العادم اغلب على الظن (٢) (و) هكذا اذا تعارض وصفان كل منهما مزاحم فانه يرجح الوصف (الراجح عليه) أي على مزاحمه على مقابله وهو المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه (٣) لما تقدم (٤) (و) يرجح (قوى موجب النقص) من الاوصاف على مقابله وهو ما لم يكن موجب النقص فيه قوياً فاذا انتقض علتان متعارضتان وكان موجب التخلف في احدهما من مانع او عدم شرط اقوى من موجب نقض الاخرى (٥) او كان موجب نقض احدهما قوياً

من عموم العلة لجميع المكلفين فتأمل اهـ (١) لاشتراط وجوب الاطراد بالاتفاق وعدم الاتفاق على وجوب الانعكاس فاذا كانت العلة في احد القياسين مطردة بلا نزاع وان كان في انعكاسها نزاع كان ذلك القياس ارجح مما لا يكون نزاع في انعكاسها علته وينازع في اطرادها ، مثاله أن يقول الشافعي ملك من يجوز صرف الزكاة اليه لولم يملكه فلا يعتق عليه كإن العم فان علته مطردة ولا تنعكس لانه لو ملك كافرأ اجنبياً لا يعتق عليه فيقول الحنفى ملك ذا رحم محرم فيعتق عليه كالولادة فان علته غير مطردة لما عرفت « ومنعكسة لانه لا احد ممن هو ليس ذا رحم محرم اذا ملكه عتق اهـ رفوأ « من انه منتقص بان العم الرضيع كما سبق في الحاشية قريباً اهـ (٢) مثاله قول الحنفى في القى غير البالغ ، خارج من باطن آدمى نجس فينقض الوضوء بالخارج من السبيلين والثقبه تحت المدة مع قول الشافعي ، قىء فلا ينقض الوضوء كالبغيم اذا كان قتيلاً فيقول الحنفى القىء البالغ طاهر بخلاف غير البالغ ، والشافعي قد تبصر عليه تقرير الزاحم في السبيلين والثقبه المذكورة اهـ رفوأ (٣) مثاله قول الحنفى قرابة واجبة الصلة فيعتق عليه كالولادة مع قول الشافعي قرابة غير الولادة فلا يعتق كإن العم فيقول الحنفى انما لم يعتق ابن العم لانه ملحق بالاجنبى في جواز النكاح والمرقة وغيرها فيقول الشافعي وكذلك انما يعتق في الولادة للجزئية فيقول الحنفى مزاحمي قوى لان الملحق بالاجنبى لا يلزم من استزامة الرق فيه محذور بخلاف الحالة والعم فان المشرع الحقهما بالآب والام ، والتحقيق ان الرق مناف لصلة الرحم لاستدلاله بالرق ، ونحن مأمورون بصلة الرحم وبها وبها وهـ زاحم الشافعي ليس له مثل هذه القوة اهـ نيسابورى (٤) في نسخة كما تقدم اهـ (٥) مثاله ملك من ليس المعتق متفرعاً عنه فلا يعتق كإن العم فانه منتقص بالاولاد لانهم يعتقون على الآب مع ان الآب غير متفرع عنهم مع قوله ملك ذا رحم محرم فيعتق عليه كآلآب فانه

وموجب نقض الاخرى محتملا (١) فانه يقدم الاقوى والقوى والوجه ما تقدم (و) يرجح من الاوصاف (متعدد الاصول) على مقابله (٢) فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم اذ سبيله مع الاخر سبيل حكيم ثبت أخذها باخبار كثيرة دون الاخر وذهب المخالفون في الترجيح بكثرة الادلة الى انه لا ترجيح بتعدد الاصول (و) يرجح من الاوصاف (موافق) عمل (الاكثر) على مخالفه فاذا تعارض قياسان وافق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل بالاول (ونحو ذلك) كوافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله (كل على مقابله) قد عرفت معناه

مسئلة

(و) اما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل الوصف المعلن به فانه يرجح الوصف (الثابت بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر على مراتبه (٣) فالايماء كذلك فالسير فالنسبة فالدوران) فكل من المعطوفات دون ما قبله فقدم الوصف الثابت بالاجماع لان الاجماع لا يقبل النسخ ولهذا قدم في نفسه على النص عند التعارض وللنص الصريح مراتب تقدم بينها وتوجيه ترتيبها فثبتت من الاوصاف بمرتبة منه قدم على مائتة بالمرتبة التي بعدها ثم الايماء كذلك أي على مراتبه فيقدم ما كان الايماء فيه الى عليية الوصف بعينه ثم الى النظائر ثم الفرق بين حكيمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما يلزم في الاولين من العبث وتأخير البيان ورجح الاول منهما لذكر العلة بعينها، واما الثالث فلان الظاهر من الفرق بالوصف افادة عليته والاصل عدم غيرها فكان اقرب الى ماسبق، واما الرابع فلان مقارنة المناسب تغلب ظن الاعتبار وقدمت هذه على السير للنص وقدم السير على المناسبة

(قوله) فالظاهر، مقتضى ما تقدم في طرق العلة ان الظاهر من النص الصريح فكان الاول بحسب ما تقدم ان يقول فالنص الصريح فالنص الظاهر وقد تقدم الكلام فيه

(قوله) قوله فالظاهر، قال الحبشي الظاهر الخ، ان الظاهر حشولانه داخل في النص الصريح وهو مرتبة من مراتبه فالاولى سقوطه العلة سبق قلم اه ح

منقوض بان العم الرضيع والنقض في الاول لما منع متحقق وهو كون الولد جزئه، وفي الثاني نفوات شرط وهو كون المحرمية بالرحم الا ان موجب النقض في الاول اقوى وفي الثاني ضعيف لان تأثير الجزئية في العتق اظهر من تأثير قوة المحرمية في عدم العتق فيرجح الاول لقوة موجب النقض فيه اه نيسابوري (١) مثاله في الدم، خارج نجس من الآدمي فتبطل طهارته قياسا على البول مع قوله خارج نجس من غير السبيلين فلا ينقض الوضوء كالتي القليل فالاول منقوض بصاحب العذر والثاني بثبوت العدة والمانع في الاول متحقق وهو وجوب العذر الذي جعل الشرع معه خروج النجس كعدمه للضرورة وفوات الشرط في الثاني غير متحقق بل يحتمل، والشرط ان يكون المخرج الذي يخرج منه النجس قائما مقام احد المسلكين المعتادين اه رفوآ (٢) كتعليل الوضوء بانه عبادة فتجب فيه النية كالصلاة والزكاة والصوم والحج بخلاف تعليله بانه طهارة بمائع فلا اصل له الازالة النجاسة اه (٣) اي مراتب الصريح لان الظاهر من مراتب الصريح واقسامه لا ان الظاهر قيم للنص كما توهم وقد تقدم تفصيله

لان قياس السبر يتضمن (١) نفى المعارض لتعرضه (٢) لعدم عليية غير المذكور بخلاف المناسبة (٣) وقدمت على الدوران لقوة اختلاف في اثبات العلة به (و) قد (عكس في الاولين) وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم (٤) النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع وحجته انما ثبتت به (٥) واصلته (٦) لا تقاوم احتمال النسخ (و) عكس أيضاً في (الآخرين) وهما المناسبة والدوران فقال بعضهم بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها (٧) بخلاف المناسبة وجوابه ان الدوران قد يقع مع المحل وغيره من الاوصاف الطردية والظن باعتبار الشارع للمناسب اقوى من ظن اعتبار ذلك (و) اذا تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايماء الواقع مع ظهور المناسبة والاخر بالايماء لاغير قدم (الايماء مع المناسبة عليه فقط) أي على الايماء من دون مناسبة لاشتراط البعض في مسلك الايماء مناسبة الوصف المسمى اليه (و) يرجع ايماء الدليل (القطعي على) ايماء (الظني) والوجه ظاهر (و) هكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما (المناسبة مع السبر او) مع (الدوران) والاخر طريقه المناسبة فقط قدم الامران (عليها فقط) (٨) لان الثابت باصيرين اقوى من الثابت بامر واحد (و) هكذا اذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبة في احدهما (مع الاقوى) من المسالك قدمت (عليها) أي على المناسبة اذا كانت (مع الاضعف) وهو ظاهر،

مسئلة

(و) اما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل حكم الاصل فانه (يرجح بقوة دليل حكمها) في الاصل كان يثبت في احد الاصلين بالنطوق وفي الاخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل (و) هكذا اذا كان دليل الحكم في احد الاصلين مما وقع (الاتفاق على عدم نسخه) والاخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول لبعده عن الخلل (٩) ويرجح القياس أيضاً بوقوع حكم اصله (وجريه على

في طرق العلة فخذ من هنالك اه (١) في نسخة متضمن اه (٢) أي المستدل في قياس السبر لعدم عليية غير المذكور لان له كما تقدم ان يقول الاصل عدم غيرها أي الاوصاف التي حصرها اه (٣) فقولهم للمحتال الرجوع على الخيل اذا افلس الحال عليه لانه عجز عن الرجوع مع بقاء عينه فاشبه البائع، مرجوح بالنسبة الى قولنا وصف الحوالة لا بد ان يقتضي شيئاً وهو اما تحول الحق اولا، والثاني باطل والا لزم ان تدوم له المطالبة كما في الضمان فيثبت الاول واذا تحول لم يعد اه سبكي (٤) هو البيضاوي اه (٥) في نسخة ثبت اه (٦) هذا رد لما ذهب اليه هذا البعض اه (٧) وذهب ابو الطيب الى انه اعلا المسالك الظنونة وكان يدعي ايصاله الى القطع اه من شرح الغاية للسيد عبد الرحمن جفاف (٨) كقولهم في الخل مائع رقيق ظاهر فبقى بالطهارة عن النجاسة كالماء فيقول الخصم طهارة تراد للصلاة فيبتعن لها الماء كالوضوء اه (٩) مثاله قول الخنفي في ايلاج الدبر بغير ازال، ايلاج في احد

(قوله) في الاولين، الايماء الى عليية الوصف بعينه والايماء الى النظر (قوله) بقوة دليل حكمها، أي العلة واطاعة الحكم اليها للملازمة وان كان الشائع اطاعة الحكم الى الاصل أو الى القرع (قوله) بوقوع حكم اصله وجريه، هذان قد تنازعا على السنن

(السنن) أي سنن القياس على ما وقع حكمه معدولاً عن (١) وهو ذو النظر المعقول معناه للاختلاف فيه كما سبق (و) أما الترجيح بين القياسين بحسب الفرع فيرجح أحدهما على الآخر (بالمشاركة في العينين) أي مشاركة الفرع للأصل في عين العلة وعين الحكم (فالعلة فالحكم فالجنسين) (٢) أي فالمشاركة في عين العلة فقط فالمشاركة في عين الحكم فقط فالمشاركة في جنس العلة وجنس الحكم لا عينهما فالأول ظاهر، والثاني لأن العلة هي العمدة في التعدية فكما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى وعكس بعض الحنفية معللاً بأن الحكم هو المقصود الأصلي فقوة التشابه فيه أولى، والثالث ظاهر والترجيح بين الاجناس فيهما (٣) بحسب مراتبها قرباً وبعداً (و) يرجح أحد القياسين (بثبوت) أي الحكم (في الفرع جملة) لا تفصيلاً والقياس لتفصيل الحكم لا لتحصيله والآخر بالعكس لأن إثبات تفصيل الشيء الثابت أهون من تحصيله من أصله (٤) فيكون أقرب إلى الظن وأسرع إلى القبول وللخلاف في الثاني (٥) كما تقدم

مسئلة

(و) أما الكلام (في) الترجيح بين (المنقول والمعقول) فإنه (يرجح الأول) وهو المنقول (أن كان خاصاً منطوقاً) لكونه أصلاً وقلة تطرق الخلل إليه بالنسبة إلى القياس كما سبق (والا) يكن كذلك فلا محالة يكون عاماً

السبيلين بلا انزال فلا تبطل به طهارة الغسل كما إذا أوج في السبيل الآخر ولا ينزل فيقول الشافعي، مظنة لخروج الماء فيبطل به الغسل كالظن الآخر بالنوم مضطجماً إذا لم يخرج منه شيء فإن القياس الثاني أرجح لأن حكم الأصل في الأول مختلف في نسخه بخلاف الثاني اهـ رفقاً (١) كمسئلة العرايا فإنها جاءت على خلاف قاعدة الرويات لحاجة الفقهاء ومسئلة المصاة المصراة، قال في بعض الحواشي هنا واختار الجواز فيجوز بيع العنب بخرصة زيباً قياساً على مسئلة العرايا، ورد البقرة المصراة مع قيمة لبنها قياساً على المصاة المصراة اهـ (٢) عبارة الكافل مع شرحه للطبري، ويرجح إشارته أي مشاركة الفرع للأصل في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة الآخر وهي المشاركة في عين الحكم وجنس العلة أو العكس أو جنس الحكم وجنس العلة، مثال الأول مع الثاني قول الشافعي في الثيب الصغيرة، بنت فلا يولى عليها في النكاح كما لا يولى فيه على الثيب البالغة، مع قول الحنفى عازجة عن النكاح نفسها فيولى عليها في النكاح كما يولى فيه على المجنونة فإن الأول مقدم إذ العلة وهي الثبوتية في الأصل والفرع متحبة وكذا الحكم وهو الولاية في النكاح بخلاف الثاني فإنه وإن تعد الحكم فالعلة مختلفة لأن عجز الصغيرة غير عجز المجنونة، ومع الثالث قول الحنفى، صغيرة فيولى عليها في النكاح كما يولى عليها في المال وذلك لأن ولاية المال وولاية النكاح متصندان جنساً، ومع الرابع قوله، عازجة عن النكاح نفسها فيولى عليها في النكاح كما يولى عليها في المال مع الجنون اهـ أي فيعتبر قول الشافعي المتقدم مع كل من الأدلة اللاحقة فتأمل اهـ والله أعلم (٣) أي في جنس العلة وجنس الحكم اهـ منه (٤) مثاله أن يقال قد ثبت الحد في الحر من دون تعيين الجلدات فيعين عددها بالقياس على الحر مع ما لو قيل مائع كالماء فلا يحد شارب اهـ طبري (٥) الثاني

(قوله) فالجنسين، أي جنس الحكم وجنس العلة، هذا وقد عرفت أن المؤلف عليه السلام لم يتعرض للترجيح بامر خارج لأنه يعرف مما سبق مثلاً ترجيح القياس لموافقته لعمل أهل المدينة والأئمة أو نحو ذلك

أو مفهومًا (فالعام تقدم) الخلاف فيه هل يخص بالقياس أو لا (والمفهوم محل اجتهاد) لكونه درجات منها ضعيف جداً ومنها قوى جداً ومنها ما هو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه إنما يكون على حسب ما يقع للمجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته بدرجات القياس

مسئلة

(و) الترجيح (يقع في الحدود السمعية) كحدود الاحكام (١) والصلاة والصوم وانما قيد الحدود بالسمعية لان متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعية الظنية المتعارضة لا العقلية وانما لم يتعرض لقيد الظنية لما علم من ان التعارض لا يقع فيها اذا كانت قطعية وحيث يقدح الترجيح بين الحدين (بامور) كثيرة (كالصراحة) (٢) يعني ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الناصية على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او التضمن ارجح من الحد الذي يكون مشتملاً على غير تلك الالفاظ كالجازية والمشركة والغريبة والمضطربة والدالة على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب (و) منها (الاعرفية) (٣) فيقدم الاعرف على الاخفاء لان الاول افضى الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامة في شرح المختصر ما معناه فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقديم الحسي على العقلي والعقلي على العرفي فظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراك مقابلتهما في المرجوحية يمتاز العرفي بكونه مقابله في الاغلب مهجوراً بالمرء ولا كذلك الشرعي فكان العرفي اعرف ولم يذكر العلامة اللغوي ويمكن ان يقال مرتبة اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم (و) منها (الذاتية) (٤) فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما شتمل على العرضيات لانهما وان اشتركا في افادة التمييز عن سائر الاغيار فقد اختص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني (و) منها (الاعمية) (٥) فاذا كان مدلول احدا الحدين

(قوله) وانما لم يتعرض لتقييد الظنية الخ، قال السعد وانت خير بان اعتبار الظن خلاف الاصطلاح فكانه اراد الظن في انه حده فيرجع الى التصديق وحيث يندفع ما يقال ان الترجيح مفسر باقتراح الامارة بما يقوى على معارضتها والحسد ليس بامارة (قوله) مهجوراً بالمرء، كدابه لكل ما يدب (قوله) ولا كذلك الشرعي، كالصلاة بالنظر الى الدماء

(قوله) خلاف الاصطلاح، لان الكلام في التصور اه منه (قوله) وحيث يندفع الخ، فلا حاجة الى تغيير تفسير الترجيح أو الامارة اه سعد

لاي هاشم فانه منع القياس فيه اه (١) مثل حد الواجب بما يذم تاركه بوجه ما اه (٢) مثاله الجنابة، حدوث صفة شرعية في الانسان عند خروج المني او عند سببه، يعني التقاء الحتاتين، يمنع عن القراءة لا الصوم مع قول الآخر الجنابة خروج المني على وجه الشهوة فان الاول اولى من الثاني لانه من قبيل التجوز اذ يسبق منه الى الوهم ان يكون المني جنباً وانما الجنب صاحبه اهنيسابوري (٣) مثاله قول الشافعي والحنفى والاكثر، الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة مع قول بعضهم انها ضم الذمة الى الذمة في الدين اذ الاول اشهر اه وفوقاً (٤) مثاله، الوضوء طهارة حكيمه تشتمل على غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس مع قول الآخر الوضوء عبادة تشتمل على غسل الاعضاء الثلاثة فان الطهارة المذكورة ذاتية للوضوء اتفاقاً وكونه عبادة عرض مفارق عند الحضم اهنيسابوري (٥) مثاله ما سألنا في الوضوء

أعم من مدلول الآخر رجح الاعم تكثيراً للفائدة (و) قد (يعكس) في رأي
للاتفاق على مدلول الاخص والاختلاف فيما عداه (و) هاهنا ترجيحات بامور خارجية
منها (الموافقة) من احد الحدين (لنقل الشرع او اللغة) (١) دون الآخر فان الموافق
اولى لكونه ابعد عن الخلل واغلب على الظن ومقررًا لوضعها دون الآخر (و) منها
(القرب منه) أي من نقل الشرع او اللغة فاذا كان احدها مناسباً للمعنى الشرعي
او اللغوي دون الآخر (٢) قدم لما ذكر (و) منها (قوة طريق الاكتساب) فما كان
طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوة الظن (و) منها (موافقة اجماع او قول معصوم
او عمل علماء) ولو واحد لما ذكر (و) منها (تقرير حكم حظر (٣) اودره) لحد (٤) فاذا كان
احدهما مقررًا لاحد الامرين والآخر بخلافه قدم المقرر لما تقدم وفيه من الخلاف ما تقدم
﴿سابعة﴾ للترجيح طرق كثيرة) غير ما ذكرناه ومدارها على غلبة الظن
وقد سبق كثير منها كتقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم
على بعض كالحجاز على الاشتراك وغير ذلك، ومنها ما لم يسبق له ذكر واغفل اعتماداً
على نظر المجتهد كتقديم الخبر النصيب او الافصح كل منهما على مقابله وما رواه
غير مدلس او غير ذي اسمين على مقابله وغير ذلك (و) الترجيح (يتعدد في المتقابلين)
فاذا تقابلت الترجيحات المذكورة في الدلائل والحدود وتركب بعضها مع بعض
تشعبت ترجيحات كثيرة (فتعذر) حينئذ (حصرها) (٥) و) ولكنه يسهل على ذي
الفتنة الاطلاع عليها اذ (فيما ذكر) من طرق الترجيح (ارشاد الى ذلك) فهو ان
يكون احد المعرفين اعرف من الآخر مع كون كل منهما اعرف من المحدود ولكن

(قوله) تكثيراً للفائدة ،
لكثرة جزئيات محدوده
(قوله) للاتفاق على مدلول
الاخص ، وهذا هو الموافق
لما سبق في ترجيح الادلة
(قوله) فما كان طريق اثباته ارجح
هو اولى ، مما نقل بالتواتر أو كان
رواة نقله اكثر أو اوفق أو نحو
ذلك مما امر ارجح اذ الحد السمي
منقول وكل منقول فطريق النقل
فيه قابلية للشدة والضعف أو عمل علماء
ولو واحد بالمرأى ولو عمل واحد
(قوله) وفيه، أي وفي تقديم المقرر
(قوله) مع كون كل منها اعرف
من المحدود ، اذ لو كان احدهما
مساوياً للمحدود في الجلاء والخفاء
أو اخفى منه لم يصح التعريف به

(قوله) بالجر ، الظاهر النصب
على تقدير كان اه

يعنى اذا قلنا طهارة حكمة دخل فيه طهارة الصبي والوضوء بغير نية ، واذا قلنا عبادة خرج
وضوء الصبي وبغير نية وفيها الخلاف ، فالاول اعسم اه نيسابورى (١) مثاله ، الخمر ما اسكر
فانه موافق لقول الشارع ، كل مسكر خمر ، بخلاف قول الآخر هي مآء العنب اذا سكر ،
ذكره الامام المهدى عليه السلام والاول موافق ايضا للغة لان معناه ما يخامر العقل وذلك
عبارة عن الاسكار ، دون الثاني ذكره في الرقو اه (٢) مثاله مالو قيل في الخمر ، شراب يشقى
منه زوال العقل ، مع مالو قيل شراب حلوتيل اليه النفس فان الاول مناسب لهما وهو ظاهر
اه (٣) لانه اولى مما يقرر حكم الوجوب أو التندب أو الاباحة أو الكراهة مثاله مآء ،
الخمر ما اسكر الخ اه (٤) كقول الحنفى الزنا الموجب للحد اتيان المرأة في قبلها في غير الملك
والشبهة مع قول الشافعي ايلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً فان الاول موافق
لدرة الحد في اتيان الرجل المرأة في دبرها اه نيسابورى (٥) لانها وان حصرت آحادها لم
تنحصر مركباتها لانها تركب من ثناء وثلاث ورباع فصاعداً الى آخر الفردات مع التركيب
من مرجحات السند والتمن والحكم والامر الخارجي مع معقولين ومنقولين في كل واحد

المعرف الاعرف لم يكن على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او انه لم تذكر (١) فيه الذاتيات العامة والآخر بعكسه فاهو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة (٢) الكاشفة عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع (٣) ونحو ان يكون احدهما موافقاً للنقل السمي مخالفاً للغوي والآخر بعكسه (٤) فان امكن تأويل احد التقلين (٥) في احدهما رجح الآخر (٦) للجمع (٧) والا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها مراعاة لموافقة النقل الشرعي غير معهود وهذا في الحدود وتعدد طرق الترجيح في الحجج على هذا النحو والله اعلم

(قوله) لان اهمال النصوص ، أي الشرعية (قوله) مراعاة لموافق النقل الشرعي صوابه اللغوي (قوله) غير معهود خبر ان (قوله) وتعدد طرق مبتدا خبره على هذا النحو

(قوله) صوابه اللغوي ، قال في بعض الحواشي على قول المؤلف لا يمكن العمل بها مراعاة الخ أي لا يمكن العمل المعلن بهذه المراعاة فلا وجه لما يقال صوابه اللغوي اه

من المتعارضين ثم يقع التعارض بعد ذلك بوقوع راجح أو أكثر في أحدهما ومرجوح أو أكثر وفي مقابله عكس ذلك ونحوهما مما لا يتساهى ولا بد من أوجب الترجيح والارجح الى قول نافيه أو التحكم بساوك طريق للترجيح دون أخرى اه من شرح الجلال (١) هكذا عبارة الامام المهدي عليه السلام في المنهاج وعلله معطوف على الترتيب أي وفي أنه الخ اه (٢) كالجنس وقوله والآخر بعكسه أي بأن كان على النمط الطبيعي أو ذكر فيه الذاتيات العامة اه (٣) أي على الترتيب الطبيعي اه (٤) ظاهر العبارة أن المراد بالعكس هو أن يكون موافقاً للنقل اللغوي مخالفاً للشرع وليس كذلك « اذ لا يتصور نقل لغوي وذلك ظاهر ويؤيد هذا عبارة المؤلف عليه السلام في آخر الكلام حيث قال والا فالنقل الشرعي فاقصر على النقل الشرعي ولم يذكر النقل اللغوي ثم قال بعد ذلك لموافقة النقل الشرعي وكان الصواب اللغوي لكنه لما لم يتصور النقل اللغوي عدل الى الشرعي مع عدم استقامته وعبارة المنهاج لاجل التقرير أي تقرير اللغوي ، ولفظه في هذا المقام ، ومنها أي من وجوه الترجيح المركب أن يكون أحدهما على وفق النقل السمي الا انه خالف للقاعدة اللغوية والآخر بعكسه فان أمكن تأويل النقل الشرعي فالموافق للقاعدة اللغوية أولى اذ التغليب أولى من التغيير كيف وان ان لازم من التقرير انما هو التأويل ، يعنى للنقل الشرعي ، ومن العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل والجمع بين الدليلين بقدر الامكان أولى من تعطيل احدهما فان لم يمكن التأويل فاهو على وفق النقل أولى اذ التغيير معهود في الشرع وإهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها لاجل التقرير لغة غير معهود اه من خط قال فيه من خط سيلان وقد نسب الى حاشيته السجدة بالضياء الا انه لم يوجد فيها في النسخ التي لدينا اه « اذ أريد بالعكس ان يكون موافقاً للغوي مخالفاً للنقل الشرعي لم يرد ما ذكر في هذه الحاشية الا ان هذا التفسير لا يناسبه قوله فان امكن تأويل أحد التقلين الخ اه منه (٥) بان يقال في الشرعي مثلاً انه باق على معناه اللغوي والزيادة التي اعتبرها الشارع فيه شروط خارجية اه (٦) وهو الموافق للشرعي أو اللغوي اذ اللازم من العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل الى آخر الحاشية المارة اه (٧) في حاشية ، لعله يصير حينئذ من باب الجمع بين المتعارضين لامن باب الترجيح اه والله اعلم

(قوله) كقضى الدين، نشر على ترتيب ﴿٧٢٠﴾ الف في الشرح (قوله) والتصرف في الملك، أي ملك نفسه كذا في شرح الفصول

المقصد الثامن

من مقاصد هذا الكتاب

(في احكام العقل وهي) الاحكام (الخمس) التي هي الوجوب والحرمه والتدب والكرهه والاباحه (كقضاء الدين والظلم والاحسان وسوء الاخلاق) كتقطيب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله (والتصرف) من المالك (في الملك وحدودها) أي الاحكام الخمسة (تقدمت) في مباحث الاحكام لان معرف الحكم (١) قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل فتؤخذ التعريفات من التقسيم السابق هناك

مسئلة

اختلف (فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسنة) له (او) جهة (مقبحة) له كالتمشي بالبراري والتظلل تحت اشجارها والشرب من انهارها وتناول ما ينتفع به الحي ولا مضرة فيه على احد كالنابت في غير ملك فقوله ما لا يدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل لا يحكم فيه على جهة التخصيص والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهة الاجال فانه يدرك فيه ذلك ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلاثة اولها (الاباحه) وهو مذهب أئمتنا والجمهور (و) ثانيها (الخطر) وهو للبعض من الامامية والبغدادية والفقهاء ولا يبيحه الا الشرع (و) ثالثها (الوقف) (٢) وهو رأي الاشعري وابي بكر الصيرفي وبعض الشافعية بمعنى لا نذري هل هناك حكم او لا وهل الحكم المفروض حظر او اباحه قالوا (لعدم الدليل) على ثبوت حكم في ذلك بناء منهم على بطلان ما استدلل به مخالفوهم والحق خلافه، احتج (الاول) بأن ما كان كذلك (نفع لم تشبه مضرة) فانا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان ونعلمه ضرورة من غير فرق (و) احتج الاول (أيضاً) بأنه (اذا ملك جواد) يتصف (٣) بغاية الجود (بحراً لا ينزف) (٤) واخذ مملوكه قطرة

(١) أي دليله اه (٢) فان قلت كيف يقول الاشعري ومن معه بالوقف ومن اصولهم ان العقل لا يقضى بحسن ولا قبح، قلت هذه الرواية رواها عنهم اصحابهم كشارح المنهاج وغيره وكذا حكاها الامام يحيى في القسطاس عنهم نقلاً من كتبهم وقد ذكر في المنتهى ان الوقف للمعتزلة وليس بصحيح وتحقيق الجواب انهم نزلوا الخ ما نقله سيلان هنا اه من حاشية الفصول، وقال ايضاً فاعرف ذلك فانه نفيس جداً يعني الجواب المذكور ا (*) اطلق القول على الوقف والظاهر انه ليس بقول فيحقق ان شاء الله تعالى (٣) في نسخة متصرف اه (٤) نزت البئر اذا استخرجت مائها ونزت هي يتمدى

(قوله) واختلف فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسنة أو مقبحة، أي اختلف فيه قبل ورود الشرع ولو صرح المؤلف عليه السلام بذلك لكان أولى لان هذه المسئلة مفروضة كذلك فالاشعرية لما منعوا حكم العقل نزلوا عن ذلك وقالوا بتقدير تسليم حكم العقل لانسلم حكم العقل في مسئلتين احدهما شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، والثانية حكم الاشياء قبل الشرع فان العقل لا يقضي فيها بحسن ولا قبح وبما ذكرنا اندفع الاشكال بان الاشعري كيف يقول بالوقف مع نفسه حكم العقل، ووجه الاندفاع ان الوقف عنده مبنى على النزول كما ذكرنا (قوله) كالتمشي بالبراري، فان هذا لا يدرك فيه بخصوصه أي في فعل منه خاص (قوله) ولهذا اختلفوا، أي ولان الذي يدرك فيه بالحس والفتح جهة الاجال لاجبة التفصيل صح اختلافهم وهذا اشارة الى دفع إيراد وجوابه ذكرها السعد حيث قال، فان قيل كيف يتصور القول بالخطر أو الاباحه مع انه لا شرع ولا حكم من العقل بحسن أو قبح، قلنا معناه ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة حسنة أو مقبحة كأكل الفواكه مثلاً ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل لحكم العقل فيها على الاجال انها محرمة أو مباحة (قوله) لعدم الدليل، هذا يوافق ما اختاره المؤلف عليه السلام في ما يأتي في التنبيه الذي ختم به شرحه عليه السلام حيث قال ويمكن ان

يجاب (قوله) بحر لا ينزف، أي لا ينزح ماؤه من قولهم نزت ماء البئر نزقاً فاذا نزحته

من ذلك البحر (فلا فيج) يدرك بالعقل في ذلك (ضرورة) وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون اضرار بمنزلة تناول مملوك قطرة من بحر ملك بل أقل ، وما قيل من أنه ان اريد (١) أن لاحكم بالخرج فسلم ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الخرج وان اريد خطاب الشارع بعدم الخرج فلا شرع وان اريد حكم العقل بالتخير تناقض لان المفروض انه مما لاحكم (٢) للعقل فيه ، لجوابه اختيار الآخر ومنع التناقض فان المفروض ان لاحكم للعقل فيه بخصوصه ولا يتنافيه الحكم العام بالاباحة كما سبقت الاشارة اليه ، احتج (الثاني) وهو القائل بالخطر بأن ذلك (تصرف في ملك الغير) بغير اذنه لانه المفروض فيجب (٣) (قلنا) لانسلم فيج التصرف في ملك الغير مطلقاً وانما (يقبح لو ضره) (٤) أي المالك لكنه فيما نحن فيه منزه عن الضرر (٥)

مسئلة

(وينقسم) حكم العقل (الى ضروري) لاحتياج الى دليل (ونظري) يحتاج اليه (ومن الاول وجوب شكر المتعم) (٦) عند عامة العدلية فلا يحتاج الى دليل وخالفنا الاشاعرة ولهذا (قيل) في الاحتجاج لهم بانه (لو وجب لكان) الوجوب (لغرض) لكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لو لكان الوجوب او الايجاب عبثاً ، (و) اما الثانية فلانه (ليس لله تعالى) غرض (للزوم الحاجة) وهو متعال عنها (ولا للعبد في الدنيا لمشقة) أي الشكر لان منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقة ناجزة لاحظ للنفس فيه (ولا) غرض فيه للعبد (في الآخرة اذ) امور الآخرة من الغيب الذي (لا مجال للعقل) فيه (٧) (ورد بمنع الثانية) وهي الاستثنائية والغرض للعبد في الدنيا ثابت (فانه الامن) من ضرر خوف العقاب على تركه الشكر (لاحتمال العقاب) على الترك فان المتقلب في نعم لا تحصى

ولا يعمد اه ديوان من باب فعل بفتح العين يفعل بكسرهما اه (١) بما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة أو مقبحة ، او قوله ان لاحكم يعني للعقل اه (٢) في نسخة ان لاحكم اه (٣) والجواب انه لا يجوز قياس ملك القديم تعالى على ملك غيره لان علة الحاجة الى اذن المالك في الشاهد هي ان ينتفع بملكه وتصرف الغير يفوت عليه منفعته وذلك لا يجوز الا رضاه وهذا غير حاصل في القديم اه من شرح التقيي قاسم الحلي على الجوهرة (٤) شاهده من الشرع ، ماضرنا بارضك اه (٥) في نسخة التضرر اه (٦) في نسخة في الثمرات على قوله تعالى « الملمك تشكرون » ، مالفظة قال الحاكم واختلفوا في شكر النعمة ماهو فمن ابن عباس هو طاعة الله في السر والعلانية ، وعن الحسن اظهار النعمة والتحدث بها ، وقيل تعظيم النعم بالقلب واللسان ، وقيل ذلك اربعة اشياء مجانية السيئات والمحافظة على الطاعات ومخالفة الشهوات ومراقبة رب الارض والسموات اه (٧) ولا يعلم الا بالشرع والغرض معرفته

كله اولا يذهب ماؤه ولا ينقطع من قولهم نزلت البير أي ذهب ماؤها فقل الاول يقرى مجهولا وعلى الثاني معلوما ذكره الشريف (قوله) ولكنه ، لا يستلزم الحكم بعدم الخرج لان هذا اخص من الاول (قوله) كما سبقت الاشارة اليه ، حيث قال عليه السلام واما على جهة الاجمال فانه يدرك فيه ذلك ، قلت لكن اذا حمل على هذا خرج عن محل النزاع فلا يفيد المطلوب (قوله) منزه عن الضرر فهو كما للنظر في مراة الغير والاستقلال بمجداه (قوله) لان منه فعل الواجب وترك المحرم ، يعني العقلين

(قوله) يعني العقلين ، ذكر معناه الشريف اه (قوله) لا يناسبه الاحتمال المذكور ، ينظر فان احتمال العقاب يوجب لزوم الشكر وهو ظاهر اه

(قوله) عرف لزوم الشكر ، في شرح المختصر علم انه لا يتمتع كون المنعم بها قد الزمه الشكر وهو اولى فان لزوم لا يناسبه الاحتمال المذكور في المتن (قوله) لما ذكرتم ، من احتمال العقاب (قوله) من فقير ، متعلق بشكر ملك - قوله) ولما كن ، جوابه لا يليق وخبر كان كان طاعة العبد (قوله) وفيه نفع ، للفاعل ثم وهو دفع ضرر الخوف (قوله) ورجحان طريق الامن الخ ، مبتدأ خبره ضروري (قوله) غير ضروري ، يعنى وجوداً وعندما كما سيأتى التقييد بذلك قريباً (قوله) وقيل في نفي الحكم الشرعي ، في شرح المختصر والفصول وغيرها انه يجب الدليل على نافي العقلي دون الشرعي وهذا هو الذى يوافقه استدلال المؤلف عليه السلام حيث قال قيل لبعضنا في الشرعي الخ

(قوله) جوابه لا يليق ، هذا غير ظاهر بل الجواب كان طاعة العبد وخبر كان لا يليق اه حسن بن يحيى الكبكي (قوله) في شرح المختصر ، لفظ العبد وقيل يطالب في الحكم العقلي دون الشرعي الخ وهو تقرير لما في المنتهى وقد وجد لفظ لافي بعض نسخ الغاية هنا وظن بها في اخرى وحينئذ فلا غبار على عبارة المؤلف عليه السلام اه

اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب عند عدمه ، (قيل) (١) كما ان ترك الشكر مخوف لما ذكرتم فهكذا (الفعل مخوف) أيضاً (لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن) منه فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى (و) لان فعل الشكر (استهزاء) من حيث انه ليس للنعمة قدر يعتد به بالنسبة الى مملكة منعمها واستغنائها عنها فالشكر عليها (كما في شكر ملك) قد شملت ملكته اخافقين من فقير (على لقمة) (٢) اعطاه الملك اياها ولما كان شكره عليها بذكرها ونحوها انما له دائماً لاجلها لا ليليق بمنصب منعمها ويعد استهزاء به كان طاعة العبد مدة عمره كذلك ، (قلنا) لا نسلم ما ذكره من حصول الخوف من فعل الشكر اموالاً فلا (لا يضر المالك) وهو ظاهر وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضرورة كالاستطلال بمخاطب الغير والنظر في مرآة والتقاط ما تناثر (٣) من حب غلته بغير اذنه (فلا خوف) حينئذ من فعل الشكر لان انتفاء الامارات المتضمنة له (و) اما ثانياً وثالثاً فلان (رجحان طريق الامن و) رجحان (حال) العبد (المشتغل بالخدمة المواظب على الشكر على غيرهما) من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمة المتغافل عن الشكر (ضروري) للقطع بان العبد المشتغل المواظب احسن حالاً من المعرض وان سلوك طريق الامن ارجح عند العقلاء فكذا ما نحن فيه (و) لا نسلم أيضاً ما ذكرتموه من كون شكر الله تعالى استهزاء كما أن شكر الملك العظيم على اعطاء لقمة استهزاء لان (النعمة) من الله تعالى على العبد (عظيمة عند الشاكر والسامع) لان وجود العبد وبقاءه وما به سائر كالاته من الله تعالى فكان لهذا قدر بالنسبة الى حاجة المنعم عليه واي قدر (٤) (ولا) كذلك (اللحمة) اذا اعطاها الملك العظيم فقيراً فطفق الفقير يردد ذكرها في الجامع ويحرك انما له اعظاماً لها لحقارة اللقمة عند المعطي والمعطى والسامع فعد مثل ذلك استهزاء بالملك

مسئلة

(و) يجب (على النافي) لحكم عقلي او شرعي غير ضروري (دليل) عند الجمهور كما يجب على النبات (وقيل لا) يجب فيهما (وقيل) يجب الدليل (في) نفي الحكم (الشرعي) دون العقلي (لنا) أن النافي يدعي (حصول علم بنقي) امر (غير ضروري) (٥) لافي الوجود والا كان نفيه بديهياً الاستحالة فلا تسمع دعواه

بالعقل فقط اه (١) معارضة اه (٢) في القاموس واللقمة وتفتح ما يهيا للقم اه (٣) في نسخة يتناثر اه (٤) ثم لا يخفى أن في جعل الله سبحانه ذلك شكراً وورود الشرع بذلك حجة على الخصم كما لا يخفى اذ لو كان فيه شيء من الاستهزاء لكان الشرع اجل من ان يجبي بما فيه استهزاء به تعالى اه (٥) صفة امر وقوله لافي الوجود اي ليس ضرورياً في الوجود وكذا

(قوله) تنبيه ، وفي نسخة تذييب وهي اول كما لا يخفى (قوله) فقيل

﴿ ٧٢٣ ﴾

بالصحة ، قد اعتمدوا الصحة في

كثير من المباحث فبنى عليه ابن
الحاجب وشرح كلامه في بحث
الاستدلال على ججية خبر الواحد ،
وفي شرح المختصر في باب الاجتهاد
في بحث المجتهد ممنوع من التقليد
وبني عليه المؤلف عليه السلام
في بحث الاجماع في الاخذ بأقل
ما قيل حيث قال والاقتصار لفقد
الدليل اذ هو بعد النظر مستلزم
ظن عدم الوجود الخ ، وكذا فيما
تقدم في بحث تعليل الحكم
المدعي بمانع أو عدم شرط
واستدل بقوله تعالى « قل لا اجد
فيها أوحى الى محرما » الآية ولذا
قرره المؤلف عليه السلام هاهنا
حيث قال ويمكن ان يجاب الخ ،
واعتمد ذلك في مناج القرشي
والحقق النجوى في اول باب
التوحيد الا انها اطلقا ذلك في
السميات واما في العقليات فذكر
القرشي تفصيلا لا يحتمل نقله المقام
(قوله) فتجوز وجود ممكنات
غير محسوسة بحضرتنا الخ ، يعني
قوله لم يستدل على عدم وجودها
بعدم الدليل وهو المحس ونحوه
لزم القدر في الضرورة (قوله)
واما النظريات فتجوز الغلط في
كل دليل يقام عليها ، أي على
النظريات فاذا قام دليل على حكم
نظري وجوزنا الغلط فيه قلوا لم
يستدل على عدم الغلط بعدم
الدليل عليه لقدح تجوز الغلط في
كل حكم نظري (قوله) ورد بأنه ان
اريد بعدم الحكم النفي الاصل ،
أي نفي الحكم المستند الى ان
الاصل عدم الحكم والبراءة عنه
(قوله) فلا كلام فيه ، انتهى في

ولا في العدم والا كان نفيه غنياً عن الدليل ، وحصول علم نظري (بلا دليل محال)
لان النظري يحتاج الى طريق تفضي اليه والا كان ضروريا لعدم الوساطة نظريا لانه
المفروض وهو محال ، (قيل) في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لم كل مدع لنفي ان
يقيم الدليل عليه لوجب ان (يلزم منكر دعوى الرسالة) ان يقيم الدليل على عدم
رسائله (و) كذلك منكر وجوب (صلاة سادسة) كذلك المدعي عليه المنكر
لثبوت (المدعي) واللوازم الثلاثة ظاهرة بالطلان . (قلنا) لزوم الدليل المنافي ملتزم
(هو انتفاء لازم الثبوت) المتحقق في الصلاة السادسة لان الاشهاد من لوازم
ثبوتها عادة واذا انتفى اللازم انتفى المزموم ، وفي دعوى الرسالة لان لازمها وجود
المعجزة وقد انتفى (و) قد يكون دليل النفي (الاستصحاب) للاصل مع عدم الرفع
له وهو متحقق في منكري دعوى الرسالة والصلاة السادسة والمدعي لانه فيها برآة
الذمة فلا يحتاج الى إقامة دليل آخر ، قيل لو كان الاستصحاب دليلا لافاد ظنا
ولا غنى المنكر عن اليقين ، قلنا انما لم يتمر الظن ولم يغن عن اليقين لان إنكار الحق
اكثر من دعوى الباطل فتعارضت الغلبة والاصالة ، والحاصل منع بطلان اللوازم
فان الثلاثة مطالبون بالدليل لسكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجة الى التصريح
به (قيل) في الاحتجاج للمذهب الثالث اما على طرف الاثبات (١) فبجبة المذهب
الاول واما على طرف النفي فبأنه (يعضدنا في) الحكم (الشرعي) موافقة (الاصل)
وهو برآة الذمة عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به (قلنا) الاعتضاد بالاصل (يعود)
بحكم (الى الوفاق) لاتظامه في سلك الادلة (٢) كما سبق *

﴿ تنبيه ﴾ اختلف في صحة الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل فقيل بالصحة بناء
على أن فقدان الدليل بعد الفحص البالغ يفيد ظن عدمه وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم ،
والفحص اما بنقل ادلة المثبتين وإبطالها أو بما يحصر وجوه الادلة ونفيها بعدم وجدانها
وكون الاصل عدمها فيجب انتفاء الحكم والا لم تجوز ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم
القدح في الضروريات والنظريات ، أما الضروريات فتجوز وجود ممكنات كثيرة
غير محسوسة بحضرتنا وأما النظريات فتجوز الغلط في كل دليل يقام عليها ، ورد بأنه
ان اريد بعدم الحكم النفي الاصل فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت
العدم ولذا لا يسير المدعي العاجز عن البينة مقضيا (٣) عليه وان حلف خصمه المنكر

(قوله) في بحث المجتهد ممنوع الخ ، حيث قال هنالك وقد يقال هذا معارض بعدم الجواز بل الانتفاء يكفي فيه عدم الثبوت اه

الاستدلال بعدم الدليل عليه وقوله لكن حاصله الخ ، يعني لكن لا يفيد المطلوب لأن حاصله عدم الثبوت أي عدم ثبوت الحكم لا يثبت عدم أي عدم الحكم لأن الثاني اخص من الاول فلا يلزم من عدم الحكم ثبوت العدم والمطاب ثبوت العدم كما هو مقتضى قولهم سابقاً وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم وقولهم فيجب انتفاء الحكم (قوله) وإن اريد النفي الشرعي ، أي نفي الحكم المستند نفيه الى الشرع فلا نسلم صلاحيته أي عدم

﴿ ٧٢٤ ﴾

وإن اريد النفي الشرعي فلا نسلم صلاحيته للدلالة عليه لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده كيف وإن (فوق كل ذي علم عليم) (١) ويمكن (٢) أن يجاب بأن المدعى الظن فلا يذوقه احتمال الوجود مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغاية من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخرة وهدى عقولنا الى معرفة احكامه بالبراهين الظاهرة و (وفقنا لسلوك) الطريق (الموصل الى غاية السؤل من رضوانه واعاننا على اداء شكر مامن من خصائص احسانه وصلى الله على) محمد (خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين) ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم هذا آخر ما اراد المؤلف نفع الله به جمعه على مختصره المبارك فيه والحمد لله رب العالمين وكان تأليفه عليه السلام لهذا الشرح في اما كن عديدة ومدة مديدة لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات الى نفور الجهاد ، والنقل من بلاد الى بلاد ، ونظر في انتظار امور الجمع ، وتنفيذ احكام الشرع ، فكان ابتداءه بحروس شهارة سنة خمس وثلاثين و الف سنة والفراغ منه بحروس ذمار منتصف شهر صفر سنة تسع واربعين والف وطال ما طوى عمله في هذه المدة ، ولم يكتب

وجرد دليل شرعي ووجوده ممكن لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده (قوله) كيف ، أي كيف لا يثبت احتمال عدم الاطلاع عليه مع اطلاع غيره عليه والحال ان فوق كل ذي علم عليم ، يعني انه لو لم يثبت هذا الاحتمال للباحث عن الدليل لم يكن فوقه عليم لاستواء الباحث عنه والمطلع عليه وهو خلاف مقتضى الآية ولكن الآية تصدق بحكم ما ، غير متوقف على تعميم الاحكام ليم الاستدلال (قوله) بأن المدعى الظن ، أي ظن عدم الحكم لظن عدم الدليل فلا يذوقه أي الظن احتمال الوجود اذ الظن مأخوذ فيما هيته للاحتمال اذ لو اتفنى الاحتمال عنه لكان علماً (قوله) مع قوة البحث الخ ، يعني يفيد رجحان عدم الدليل ومرجوحية احتمال الوجود والله اعلم بالصواب واليه المرجع واليه المآب والحمد لله رب العالمين على تيسيره وإعانه على تمام تأليف هذه الحاشية المفيدة النافعة ان شاء الله تعالى قبيل الظهر في يوم الخميس ثاني عشر شهر ربيع الآخر الواقع في سنة عشر ومائة والف اسأل الله العظيم ان يجعلها لمؤلفها وسيلة الى رضاه ، وسبباً للقوز بالسعادة بالنجاة يوم لقاءه ، وإن

هو المختار عند جماعة من المحققين اه (١) ظن في نسخة العلامة زيد بن محمد بصلياً اه ، وكتب كذا في فصول البدائع اه ويمكن أن يكون على الحكاية وهو ظاهر (٢) إشارة الى ضعف الجواب فان من بلغ الغاية في البحث فغاية ما يحصل له البرآة الاصلية بالنسبة الى نفسه وأما حكمة بأنه لا يوجد دليل شرعي على خلاف قوله وإن من خالفه من المتقدمين والتأخرين فخلافه غلط ناش عن غير دليل فان ذلك يرد العقل والاجماع انتهى

﴿ وصلى الله على محمد وآله وسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل ﴾

يجعل ما اقتضت في تحصيلها من الثعب ، وما طابت في تهذيبها والتقاطرائها من النصب ، خالصاً لوجه الكريم ، مقرباً الى جنات النعيم ، بحروس مدينة صعدة بجوار مشهد الامام الاعظم من نعم الله به الدين ، واحيي بوجوده شريعة جده سيد المرسلين الهادي الى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن ابراهيم صلوات الله عليهم اجمعين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ﴿



النبوت انتهى وصلى الله على محمد وآله وسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

بقلم فيه بمدة ، بل في أكثر المواطن لم يستصحب الكتب كمدة المحاصرة لصنعاء
وكدة السفر الى بلاد تهامة لاستفتاحها والمصارعة على محروس زبيد نحواً من ثلاث
سنين ولما اذهب الله أهل البغي وطهرت تلك الجهات بحمد الله عاد منصوراً مؤيداً
الى محروس الدامخ سنة خمس واربعين والـف ،

قال عليه السلام ومن نظر الى كتابي هذا وشرحه بعين التحقيق والانصاف
فرأى من سبق فلم عبارة عن وهم فليوسع العذر فاني خلوت من ذلك الا كتاب الله
الحميد ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ،
وما الغرض الا تحصيل الثواب أما بجهد واجب ، أو مذاكرة

في علم نافع لتحصيل فائدة ، وتقييد شاردة ، وتأليف

مسألة ، وتصحيح قول ، وتعميد اصل ،

وجواب سؤال ، وحل إشكال ،

وشرح مختصر ، والله حسبنا

ونعم الوكيل ، ونعم المولى

ونعم النصير ، ولا

حول ولا قوة الا

بالله العلي

المظيم



(يقول مصححه)

الحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات ، وبتوقيه هدايته ينال اقصى الغايات ، والصلاة
والسلام على رسوله الذي اشرقت ببعثته شموس الهداية ، وأنارت بارشاده وكال تبليغه نجوم
البراهية ، فانشرح (لضياء هدايته) قلوب ذوي العناية ، ونالوا لذلك من السعادة
غايتهما ، واجتنبوا من غمة أدلة كتابه فواكهها ، وعلى آله مصابيح الظلمة ، وأمان أهل الارض
وهداة الامة ، وبعد ﴿ فقد من الله تعالى وله الحمد باكمل طبع هذا الكتاب
الجليل ، الجدير بكل حفاوة وتبجيل ، لما حوى دون غيره من شتات المسائل ، وتقييد
قواعده وأصوله بالحجج والدلائل ، ولا سيما مع ما حمله جوده من عقود الخواشي القرائد ، وعاق
على جبينه من غرر الفوائد ، فجاء بحمد الله فوق المؤمل ، رافلاً في برود الجمال والكمال المؤثر
وذلك بتيسير الله تعالى ، ومساعدة من جبه الله على نشر الحسنات ، وإخماد نار الضلال والجهالات ،

حجة الله تعالى على عباده ، ونوره الداعي الى مرضاته ومراده ، مولانا امير المؤمنين ، المتوكل على الله رب العالمين ، (يحيى) بن الامام المنصور بالله محمد بن يحيى حميد الدين ، جزاه الله عن المسلمين خير الجزاء ، وأعلى مقامه في دار الرحمة جنة المساوى ، وشده ازره بولي عهده ناصر الدين ، واقربه عيون أهل اليقين ، وبسائر انجاله الكرام الميامين ، خصوصاً من لمعت هذه الحسنات من انوار فكرته ، وبرزت للوجود بصارم عزمه وهيمته ، مولانا العلامة سيف الاسلام عبد الله بن امير المؤمنين ، لازال في المعارف سيقاً ساطعاً ، وفي سماء المعالي والكلمات بدرأ طالعاً ، فعلى الراغبين في العلم أن يقدروا هذه النعمة حق قدرها ، وان يبلغوا من الهمة في طلبها غاية ، فكم طوى لهم دون الوصول الى المنتهى من مراحل ، وأزاح عنهم كل عائق عن ذلك وحائل ، فليحققوا الآمال ، وليخلصوا لله تعالى الاعمال ، لينالوا بذلك السعادة الابدية ، ويفوزوا من سعيهم بالتجارة النافعة المرمدية ،

هذا وليعلم القراء اننا عند الجمع والتفصيل والتعديب والتصحيح ، راجعنا مؤلفات يطول تعدادها ، من فنون متعددة وما آلونا جهداً في البحث والتفتيش ولم نطلق عنان القلم عند الاشكال الا بعد النظر والمراجعة أو اخذ المسئلة من محلها ، اصولية كانت اولغوية او حديثية او غيرها ، فلم يبق سوى الغلط المطبعي ، أو ما هو من سهو المرتب ، أو ما لا يكاد يخلو عنه البشر ، مما لم يتنزه عنه سوى خالق القوى والقدر ، فتمسأل الله تعالى أن يجعل ذلك خالصاً لوجهه الكريم وأن يعم ينفعه المسلمين ، وأن يتجمل لنا بالحسنى ، ويهب لنا من توفيقه وهدايته النصيب الاسنى فلا رب غيره ، ولا مأمول الا خيره وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

احمد مدرسي المدرسة العلمية المتوكلية بصنماء

على بن هلال الدب

(التقاريف)

لم يكند ينهني طبع الكتاب الجليل حتى انثالت التقاريف من كل جهة ننشر بعضها :
فمنها تقرير حضرت العلامة وجيه الاسلام القاضي عبد الكريم بن احمد مطهر وهو :

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمدك اللهم حمداً لا انقطاع لفيض مده ، ولا انتهاء لمضاعف عده ، يوازي مداول ، (وإن من شيء الا يسبح بحمده) ، ويستنزل المحبوب من رضاء نفسك على العبد الواقف عند حده ، وأصلي وأسلم على من شرفه الله بالنبوة وآدم بين الماء

والطين؛ الشافع المشفع يوم الدين، سيد المرسلين والنبئين؛ المشرف بخطاب (وما رسلناك إلا رحمة للعالمين)؛ وعلى آله
قرناء الذكر المبين، وسفن النجاة للمؤمنين، وأمان أهل الارضين؛ وصحابته الراشدين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين؛
أما بعد فاني، وإن كنت ذا جناح مهبض، لا يخلق في سماء التقريظ ولا يرفع بالرفرفة عن الخضيض، وإذا
يراع لازمه قصر الباع؛ ولم تمدد الطباع بسعة الاطلاع، فهو قصير الشوط، يترجر بالسوط، - لما ارسلت رائد الطرف
قبل من مداه الغاية، وتمتع في اجل ظرف بالروض الانيق من طبع شرح الغاية، وجدت النفس الى خوض لجة
التقريظ توافقة، والى الالمام بهذا المرام آية مشتافة، قد نفضت عنها غبار الحول، وترآى امامها جلال علم الاصول،
قالبسها من بعد ضعف حلة قوة، وابعاح لها رؤية محاسنه في مرآة المجلوة، ولكن ماذا يقول من يريد الوفاء بقول
مقبول، تنويعها بعلم اصول الفقه والامر في ذلك يطول، وربته بين العلوم، تراحم النجوم، ومباحته هي الاساس المتين،
الذي قام عليه شامخ بناء احكام الدين، والقطب الذي دارت عليه رحى الاستنباط، والعرفان بسلك سواء الصراط،
والبحر الذي غاضت في لججه الانظار من الفحول، فعرف به الفاضل منها والمفضول، والنيبوع الفياض بمعين اسرار
الادلة، الشافية من العلة والمروية للغلة، وإذا كانت المصنفات فيه من خير ما اخرج للناس، وبلغ من الاحسان فوق
ما تهواه الخواص، ومن الاتقان مرتبة لا يضبطها قياس، فان اتيت غاية السؤال وشرحه هداية العقول تأليف المولى
العلامة بحق والفائز بخصلة السبق والمحقق النظائر بين علماء الآل الاطهار امام العلوم منطوقها والمفهوم المولى شرف الدين
الحسين بن أمير المؤمنين الامام القاسم بن محمد عليهم السلام من بين تلك الاسفار رتبة التقديم، ومزية واسطة العقد
من الدر النظيم، والاختصاص بعالم يحويه كتاب، من حسن اسلوب تعشقه الالباب، وإيجاز غير مخل معن عن الانتهاب
والاطناب، وموقف لكل بحث حقه من الايضاح المستطاب، ودقة في العبارة، منادية على الغاية القصوى من المهارة؛
وتقرير للدليل يشفي الغليل وبروي الغليل، واحتجاج على النظر الراجح، يغمر المرجوح بسيله الطافح، فكم اتى عليه
المتنون، وكم تنافس في تقرينه المتنافسون، وعلى جلاله قدره وقدر مؤلفه اجمع المؤلف والمخالف، فاطبوا فيما وصفوا
وأطالوا إطالة وأصف عارف ومن معينه راشف وما زال تحفة للالباب في كل عصر، ومرجعاً تناخ عنده رباب الانظار
فوجد فيه ما يقيم من الحصر على سبيل الحصر والقفص؛ وما زالت نجوم حوله من الانظار اسراب؛ فقد من
التعليق عليه ورداً صافياً لذيد الشراب؛ وتأتي بالعجب العجيب؛ الا أنها قلما اجتمعت في نسخة، ولو اذهب مريدها في
جمعها من الشباب شرخه، فهي درر متفرقة، واعلاق نفيسة غير منتسقة، والكتاب في نفسه عزيز النسخ، تطمح اليه
النفوس فترجع حسرى لا فرق بين ماشح منها وما بذخ، وتطاول اليه أعناق الافاضل فلا يسفر لها حياه ولا تصل اليه
يد المتناول، الى أن من الله سبحانه وتعالى وله الحمد والمنة، والشكر الذي لا يحصره حاصر ولو كد ذهنه بالهمة التي لومدت
يدها الى الكواكب، لظفرت من تناولها باسنى المطالب، وزاحمتها بالنالك وأضاءت الافاق كما أضاءت في المشارق
والمغرب، همة المولى العظيم، والعلامة البدر الكريم، والامير السامي مكانة وغامة بين الاكبر ذي التبجيل والتعظيم، سيف
الاسلام القاضب، واجل مناج جزيل الرغائب، مولانا نضر الدين عبد الله بن أمير المؤمنين حفظه الله حفظ أي
الكتاب المبين، وأبقى مثابته العالية خير كنز ثمين، لكل نافع من أمور الدنيا والدين، فانبرت الى استصدار الامر
الشريف الامامى السامى بطبع هذا الكتاب، وجمع ما تفرق من حواشيه جمعاً لا نظير له بغير ارتياب، فأضافت

بذلك الى مناقب الحضرة الشريفة أعلا الله شأنها، وهي السكينة الطيب والعمل الصالح، ماهو معدود من المتجر
الرائح، واخير العميم والسعي الناجح، وكملولانا إمام الزمان، وظل الله في هذا الاوان وخليفة الرب الرحمن أمير المؤمنين
وسيد المسلمين الامام المتوكل على الله المعين ابني احمد يحيى بن الامام المنصور بالله رب العالمين، ضاعف الله ماله من
الاعوام والسنين، من الايادي العظام واليمن الجسام، على جميع الانام، مالا تبليه الدهور، ولا توفيه حقه لسان الشكور،
والموجهت الى المراد همة المولى سيف الاسلام، وحالت دون المشبطات عز مات سموه التي هي أمضى من الحسام، تم بحمد
الله نيل المرام، واسفر حسن الطبع وإتقانه عن حسن الختام، وتحقق للبادي والحاضر، أن طبع الكتاب مما تقربه النواظر،
وتشرح به الصدور، ويثبت للحضرة الشريفة الامامية وحضرة مجلة السامية وافر الاجور، في الطبع المختار من
النفاسة مابوافق نفاسة الكتاب، ويناسب ماله في الصدور من علو المكانة وجلالة الانتساب، فالسن المديح عليه
محسورة، وألسن الثناء على ذوى المكرمة به مقصورة ولهجات الدعاء لهم في كل ناد مسيرة، والوجوه بها في كل حال
ضاحكة مستبشرة. وعن الاخلاص في تكرار الابتهاج بالدعوات الصالحة مسفرة، اللهم حقق مآلنا من الرجاء باستجابة
الدعاء، وادم علينا ظل هذه الدولة المباركة السعيدة الى يوم اللقاء، واجزمولانا أمير المؤمنين وانجالة السيوف اليامين،
مام اهل من الفضل المبين، ورضوانك العميم وقبول الاعمال يوم يقوم الناس لرب العالمين، آمين اللهم آمين :

ومنها تقریظ خضرة السيد العلامة يحيى بن محمد بن يحيى بن الامام الهادي حاكم العدين وهو :

لم تستطع فيه السياحة اذ غدت
عنها يرقلها ثقبيل قيود
أوما السياحة هما ولا حبا
جعت وفيها غاية المقصود
أوما لها الامصار طراً موطن
وبها من الاكفاء كل مجيد
ما كلف احراها بان يحظى بها
أكفاؤها من أقرب وبسيد
أما القريب فنال منها حظه
وهم فطاحل قطرنا المسود
لكنها أبدأ تحب نهوضها
(بالطبع) كي تحظى أفضل مزيد
قضت عايتها ماضيات عصورها
حكماً بحض تلهف وقمرود
حتى اذا ما حان حل وثاقها
خلصت الى روح عن التصفيد
خرجت كمتكف أطال صيانه
هما يريد الى صباح العيسد

شمساً زهت بغلائل وعقود
سلطانة الحور الحسنات القيد
تبلى من الأزمان كل جديد
جاءت سوى لطف المداد السود
قد أنشأت من نوره المهود
ومبرز وعحقق ومفيسد
وابن الجحاجة الكرام العيسد
كانت له العلياء خير مقود
عصاه كالها نصيد فريد
ووحيدة صيغت بكف وحيد
ادراكها بالسبق كل مجيد
في الجمع والتنسيق والتشيد
تطوى الى اهليه أدم اليسد
ويسود كل مسود ومسود
علم به طالت رقاب العيسد
جمع السموط الدر لتقليد
عنها توارت في العمود السود
بالطبع كالمتمعد المفقود

سمرت سفور المزمع المعسود
سلطانة الحسن التي تمنو لها
مالنفيد مال الحور الحسنات فهذه
ماضها رحم ولا من نقطة
سلطان أفكار الانام لها أب
فكر الامام إمام كل مؤلف
نجمل الامام القاسم بن محمد
شرف الهدى المولى الحسين القد من
فرداً أتى من علمه بفرودة
أكرم بها بنتاً لناقب فكره
هي غاية السؤال التي يسعى الى
جاءت بحسن السبك منه غاية
خود ولكن روحا العلم الذي
علم يجوز المكرمات مجيده
علم الأصول أصول شرعة أحمد
جعت لسانه الثينة كلها
معشوقة الافكار الا انها
دهراً مضى فيه وسائل نشرها

ومنها تقرير السيد العلامة يحيى
ابن علي الناري حاكم خبان وهو :

اروضة اريضة يروح الـ
أرواح ريا زهرها المطول
ام بدر تم ام شموس اشرفت
ليس لها في الافق من افول
ام هذه (هداية العقول) قد
لاحت لنيل (غاية السؤل)
سفر حوى (مقاصد الاصول) من
علوم آل المصطفى الرسول
وقد حوى مقسال كل عالم
منتقد المردود والمقبول
(قسطاس) عدل (بغية لأمل)
(منهاج) حق واضح السبيل
(جواهر) التحقيق من (فصوله)
(كافلة) بمنتهى المأمول
(برهانه) على الصحيح قائم
بجحج المقول والمنقول
بقوة خذه تفرز ياذا النبي
واعكف عليه ياأنا التحصيل
واكرع ورو القلب من سلاله
فهو شفاء العي والليل
انتجته فكر الحسين من غدا
عقد الفخار في بى البتول
خادمة القرآن والسنة في الـ
حكام والتفسير والتأويل
جد امام العصر (يحيى) حسيه
افخرأ لكل عالم وجيل
ابن الامام القاسم السابق والـ
مداعي الى المهيمن الجليل
علامة الآل ومن ايامه
واضحة الغرة والتججيل
ماين تأليف وبن غارة
يحيى حما الدين عن التبديل

بغاية من الى من صاغها
أكرم به ولهم أصولا أنهم
والعلم والمجد المثل والتقى
من لم يزل تسمو به هم غدت
أنعم بها همما لقد بلغت به
(يحيى أمير المؤمنين) الناشر الـ
محبي حضارة قطرنا من بعد أن
أكرم به ملكا فكل فضيلة
(وعناية المولى) المقدى نجله
معطي الامارة والوزارة حقها الـ
محبي المعارف بالعوارف والهدي
سيف الهدى والدين (عبدالله) من
فهو الذى نفرت لاهل العلم بالـ
يحكى سواد سطورها بطرونها
أسراب تمل في صفائح فضة
ومرتبات صفوف جيش أحابش
أنعم بما قد أعطيت من بركة
يعضاه فاحمة الذوائب تمتع
زيارة الامصار كي يحظى بها
أنعم بمولانا الامير القذعير
لولا مساعيه الجيلة لم تفرز
فيه ففى النظر السعيد ينالها
وبه استمادت مجدها وتناولت
وبه استجدت حلها وثباها
وبه استطاعت ان تجوب الارض في
وهو الذى ليست به معنى اسمها
على علوم الاجتهاد سليمة
جمعت شواردها واوعت فهي قد
أنعم بها تيسار علم نافع
أضحت قلائد جوهر وماضة
من نال تقليدا بها فهو الذى
قليل من أهل العلم ملك قيمها
هصاء لم ينسج على منوالها
ولهن مولانا الامام ونجله الـ
وعليهما وعلى سيوف الدين أنـ
بعد الرسول وآله خير الورى

اعنى به سيف دين الله من طبعته
بهمة منه بذت أعظم الهمم
قدام شمساً لنشر العلم مشرفة
يجلو بنور هدايته كل محتدم
وحين وافا تمام الطبع أرخ جا
طبعاً هداً بساني السيف ذي النعم
سنة ١٣٦١

ومنها تقریظ احد اعضاء المجلس العالی
النبائی العلامة القاضي محمد بن احمد
الحجری ونصه :

یا امام العصر یا یحیی ادام الله نصرک
شرح الله بفخر السیدین عبد الله صدرك
إنه بالطبع للناس یة قد خلد ذکرك
وهو من سعیدک یا موی لای أعلى الله قدرک
کتب الرحمن بالتنا ریح فی الغایة أجزک
سنة ١٣٦١

ومنها تقریظ احد اساتذة المدرسة
العلمیة التوکلیة بصنعاء العلامة محمد
ابن علی الشرفی وهو :

تبشیر صبح أم جبین خلافة
أم النور جنب الطور مبداء (هدایة)
وکف لموسی أم دعا الشمس وشع
أم الطهر طه (متنهی) کل (غایة)
أم الغایة القصوی تیس وتردهی
ترف عروساً فی حلی (الدرایة)
تسل (بسیلان) (اتقنون) (قصوها)
وفي کل سطر (عقد) صدر لغادة
الی الحق (منهاجا) و (معیار) (کافل)
(یرهان قسطاس) التهی و (الهایة)
فخص لجبا للعقل والنقل فیهما
(آلال) و (مرجان) بد (بحر) روایة
(ریاضة فیهام) (دقائق حکمة)
(وإحکام أحکام) (کالتقان) ضافة

مغامراً بسيفه الصقيل
ظهورها يغني عن التفصيل
بحور علم واسود غيل
وقرنا الذكر والتزويل
صلى عليهم ذو الجلال بعد ط
وفي ربيع مولد المختار قد
عن امر مولانا الذي احى الهدى
(يحيى) امير المؤمنين غوثهم
وهمة الراقي الى هام العلى
وزيره العلامة الاروع بل
يزهيه (سيلان) اذ اضي على
ويزدهي التوشيح في غصونه
قد جل قدراً فلذا تاريخه
سنة ١٣٦١

ومنها تقریظ رئیس محكمة الاستئناف بصنعاء القاضي العلامة يحيى
ابن محمد الارياي وهو :

الطبع قصر فينا خطوة القلم
بسرعة لم ينلها قبله قلم
فان يكن قبل سبق الخط من قلم
والامتنان بتعليم الانام له
فانه فرعه والله الهنسا
تساويا اذ بتعليم الاله ها
وان مما به نلنا (مقاصدنا)
طبع الكتاب الذي جاد الزمان به
وهو الهداية شرح الغاية الذي قد
فما رياض من الريحان باكرها
وما لآل على جيب لغانية
يوماً بأحسن مما قد حوت وبدى
فكم بها في مجال البحث من نظر
فقل لمن يتنفي علم الاصول الا
فالزم دراستها وادع الاله لمن
مولى الانام أمير المؤمنين ومن
في ظل دولته سار الرعية لا
أحي العلوم علوم الدين فهي غدت
أدام رب البرايا أمر دولته
واشكر وزيراً تحلى بالمعارف من

مع جمعه كل ما يعطيه من حكم
بلا توان لمن يجره أو سأم
ففي الحقيقة ليس الفضل بالتقدم
لا يقتضي سبقه للطبع بالقيم
فن الطباعة فيها النشر للكلم
وبالسهولة زاد الطبع والكرم
وكان من قبل عند الناس كالعدم
يسير تأليفه في اوضح الاقلم
حوى الاصول بجمع فيه متمم
صوب الحيا وسقاها هاطل الدم
عقداً يقال له يا حسن منتظم
فيها الجمال كبدر في دجى الظلم
رعى على الحق في التحقيق كالعلم
قد نلت مارمته فاشكر لذي النعم
قد كان في العصر هذا خير معتصم
أحي شريعة طه سيد الامم
يخشون ذا البغي من عرب ولا عجم
(من بعد غربتها موصولة الرحم)
وذاق أعداؤه من اعظم النقم
ازال بالعلم نشرأ جهل كل عمي

نور على نور تألق من ضياء
سيلان يصعد والحواشي تلمع
فزهت بتوشيح الحواشي واحتوت
شيئاً من البحر الحلال فيدفع

أبداً جمالك للجمال مثلاً
ملكاً له قلب الجزيرة مربع
يأبها الملك العقيم نواله
وكماله وهو الأبر الأوسع
أنى لمن ملك البلاغة بالغاً
ومبالغاً وهو البليغ المصقع
ان يدرك المشار من معشار مع
شار المديح وأنت شأواً أرفع
طوقت بالاحسان امتك التي
هي عند أمرك من بنائك اطوع
وقلوب شعبك والنفيس نفوسهم
ان رمت انقسم بهم لك اسرعوا
شكراً لما أوليتهم ووليتهم
براً رؤفاً للفضائل مجمع
يحظى بك الشعب السعيد وانه
بولي عهدك في الهنا يتمتع
هو ذلك الصكرار فينا عهده
طوقاً على الأعناق لا يتصدع
من قبض شمك شخصه فنحنه
«روح الكمال بذاته مستودع»
وشقيقه الفرد الوحيد مكارماً
وبه العوارف والمعارف ترفع
بحي الحضارة باعث النهضة
بدر العاملين الأملني الاورع
مازال يرفع للعلوم معاهداً
صب بتعميم الثقافة مولع
نخراً تقلده العصور بجيدها
وصحيفة للحمد شكراً تطبع
بجبين هذا الدين أرخ سمطه
شمس على افق الهداية تطلع
سنة ١٣٦١
أحمد مأوري المطبعة المتوكية
علي بن محمد الزرقعة

(فواكه) (أنار) (بتره) راحة
نخيل ورمضان قطوف حلاوة
با (بريز) تبريز وتطريز آلة
إمام براه الله آية
وكاسيه (ديباجا) شعار غلالة
أني كل حين أنت مبدا (هداية)
حناناً واحساناً وحسن عناية
(واكيل تاج) مثل تاج الامامة
بانظار نظار نضار (نقاية)
(ويستان أزهار) (وروش) فكاهة
(ضياء حلوم) او (شفا) من ضلالة
راى العمي او من فيه نوع عشاة
(كصباح مشكاة) اضا في زجاجة
وإكبير عقيان النهي والنهاية
حليف المعالي (تحفة) للوزارة
واصفها بالطبع طبع لغاة
فكان لها كفواً وكف كفاية
أريجاً لارجاء السناء والسيادة
(شمال) ورد عاطر في سماء
هواماً سرياً هاشمي السلالة
الى غاية (الغايات) اوج السعادة
(مصباح) مجد اوسيف نكابة
(طوالع انوار) ورأى كياسة
ولي له عهد الولا والولاية
(بيان) وشرح في (معاني) الزمامة
لها تضرب الأكباد خير تجارة
فراعوا لها وارعوا حقوقاً لغاة
فصولوا فحولوا حولها في نباهة
تراه يصلى مفرداً في جماعة
تبشير صبح اوجبين خلافة

ولصاحب الامضاء :

شمس على افق الهداية تطلع
جلت شأننا ربنا ومقدراً
أهلاً بطلعة غاية هي غاية
اغنى عن التقريظ ان (البلد) في
فالشمس من اشراقها تنبرقع
تمحو وتثبت ما تشاء وترفع
سفرت يبرهان الحقائق تسطع
صفحات خدك (بالدرية) يطلع

(حقائق تبيان حدائق بهجة)
ومن دونها قل جنتان وفيهما
وشتها بنان للحسين وصاغها
(مطالع أفكار) كانوا طالع
مجدد للدين الخفيف بروده
لك السعد واله صرا السعيد إمامنا
فابرزت تبتال (العلوم) أماننا
ولاغروان ابديت (كترأ وجوهراً)
تنضد بالدر التنظيم منمنماً
فشخصك (مفتاح العلوم وضوؤها)
معارف من (شمس العلوم) تفيضها
(بتنوير) (اصباح) المعارف جبهة
وضاءت با (نوار اليقين) بصائر
وزير العلى صنوا انتهى (نقطة الشذا)
حنيف الهدى رب الندى صفحة البها
(له هم لامتهى) لصغارها
لقد شبت العلياء عند شبابه
(مواهب) قدس قدس الناس نشرها
فتوحات نقعات حكى البرق ضاحكا
أرانا من العرفان والعرف والحجا
فلازلت في الاطوار تصعد راقياً
كاخوتك الاسباط أعلام سؤدد
(عواصم) (أخيار) صواعق مآرد
وفهم كمي اويحي - متوج
(مناقبه) الحسنى (الصالح كهديه)
اليكم بنى الاسلام زفت (عقيلة)
اليكم اليكم يابى العلم غاية
عليكم بها بكر الاصول عوانها
ومن لم يجد يوم الزمان مجلياً
وشكراً ان بلن أبدى جمالها

صواب	خطا	سطر	صحيفة	صواب	خطا	سطر	صحيفة
من حيث هو ممناه	من حيث هو جزء	٣	١٨٢	البيت	البيت	٢	٥
والتضمنية هي				حاويا	حاويا	٧	٦
دلالتها على جزء ممناه				التساويح	التساويح	٥	٧
من حيث هو جزء				لا يبدأ	لا يبدأ	٣	١٠
اخبار	اخباراً	٤	١٩٥	الشريعة	الشريعة	٢	١٧
يقصد	يقصد	٦	١٩٣	والاشتهار	والاشتهار	٥	»»
تعريفات	تعريفان	٣	٢٠٣	الدليل	الدليل	١	٣٧
اعتبار	اعتباره	٤	٢١٢	متى	متى	٢	٤٣
فان الاسد اسم الذات	فان الاسد الذات	٧	٢٢٢	ازديادا	ازيادا	٥	٥٠
وصفه تعالى بالتجوز	وصفه بالتجوز	٩	٢٥٦	جزئه	جزئية	٦	٥٥
لا يتوقفون على	لا يتوقفون على	»	٢٦٧	ومستحيلة	ومستحيلة	٢	٦٢
يتفقون على				خرج علم الله وعلم	خرج علم الله وعلم	١	٦٩
وكان قياساً	ولو قياساً	٥	٢٦٨	الإنسان وان اريد	الإنسان وان اريد	١	٧٩
معانيها	معانيها	١	٢٦٩	وللاوجود	وللاوجود	١	»»
السخاء	السخي	١٣	٢٧٧	ذاتيا	ذاتيا	١٠	»»
ينقمة	ينقمة	٣	٢٧٩	ما يشاركها	ما يشاركها	٣	٨٢
تترتب	تترتب	٢	٢٩٠	واذا قد عرفت	واذا قد عرفت	٢	٨٣
عبيد	عبيدة	٥	٣٠٤	بينها	بينها	٩	٩٦
والقبج	والقبج	٢	٣١٦	ولا يكن	ولا يكن	٣	١٠١
منه حينئذ واجب	منه واجب	١	٣٢٣	يكون	يكون	١٤	١٠٣
القبج	القبج	٢	٣٣٥	حالة	حالة	٣	١٠٧
في المعنى الاول	لمعنى الاول	٩	»»»	لا يجوز	لا يجوز	٢	١٢٩
آخره قبله	آخر قبله	٧	٣٣١	فهو متحيز وهو	فهو متحيز وهو	١٤	١٣٢
يمنع من الترك	يمنع الترك	٥	٣٣٤	جسم ينتج هو	جسم ينتج هو		
مقدرا علينا بدليل	مقدرا بدليل	١١	٣٣٧	متحيز وهو	متحيز وهو		
وبعض الفقهاء	والفقهاء	٤	٣٣٩	لكنه ليس بمتحيز	لكنه ليس بمتحيز	»»	»»»
الفقهاء بل الواجب	الفقهاء واحد	٣	٣٤٥	انتج انه	انتج انه		
منها واحد				فيكون اقل افراداً	فيكون اصغر	٨	١٣٤
بان يكون الجزء	بان يكون اخر الجزء	١٥	٣٤٦	فيكون اصغر	فيكون اصغر		
من اجزاء	من آخر	١٧	»»»	والاول	والاول	٢	١٤١
الى اجزاء	الى اخر	٢٠	»»»	التي تكون	التي تكون	٣	١٥١
في اجزاء	في اخر	١	٣٤٧	عن ان يكون	عن ان تكون	»	١٥٤
منها	منها	١٥	٣٥٣	المعنى متعين لما	المعنى تعاقبا	٥	١٥٦
الراوي	الرازي	٣	٣٦٩	يتعلق بذلك المعنى			
الفعل	الفعل	١	٣٩١	واذ قد	واذا قد	٢	١٦١
والكتابة والخلق	والكتابة وغيرها	١٣	٣٩٨	معدودون	معدودون	٢	١٧٠
غيرها				يتساوى	يتساوى	٦	١٧٦

صواب	خطا	مطر	صحيفة	صواب	خطا	سطر	صحيفة
والطبراني عن زيد	والطبراني عن زيد	١٣	٥٣٢	الايمان والقائلون بعدمه	الايمان احتج	٦	٤١٥
ابن ثابت والطبراني				يجز مؤذ بعدم العقاب			
ادعى	ادعا	١١	٥٣٣	الاعلى ترك الايمان			
اني قد تركت	اني تركت	١٩	٥٣٦	وهي الابتلا	وهو الابتلا	١٠	٤١٨
قهل كواولا تعلموهم	قهل كوا ودة	٨	٥٣٧	التسمية آية حتى	التسمية حتى	١	٤٢٥
فانهم اعلم منكم				جوهر اللفظ	جوهر اللفظ	١٠	٤٤٤
بل على	بل يدل على	١	٥٣٨	في صوم كفارة	في كفارة صوم	٢	٤٤٧
كالكبير	هي كالك	١١	٥٣٩	بالنبطية	بالنبطية	»	٤٥٢
الي ولولا	الي لولا	٥	٥٤٥	قال بعض الفقهاء	قال الفقهاء	»	٤٥٣
مزنة	مزنة	١٢	٥٤٢	بكونهم	لكونهم	١	٤٥٤
عبد بن حميد	عبد حميد	٢٥	٥٤٣	من سائر المعاصي	من المعاصي	٢	٤٥٩
موافقتهم	موافقتهم	١	٥٧٢	او غفلة عنها فيعذرون	او غفلة فيعذرون	٧	»»»
طريقه	طريقة	٦	٥٧٩	لما تقدم	كما تقدم	٤	٤٨٥
الاجماع الثاني لكونه	الاجماع لكونه	٤	٥٨٨	يشمل	يشتمل	١	٤٩١
جائز الا عنه	جائز عنه	١	٥٩٥	وقيل بل	قيل بل	٤	٤٩٦
				والترمذي عن زيد	والترمذي ومسلم	١٢	٥٣٩
					عن زيد		

(اه جدول خطا وصواب الجزء الاول)

صحيفة	س	خطا	صواب	صحيفة	س	خطا	صواب
٦	١٨	لم يصيبني قط	لم يصيبني مثله قط	١٠٤	٥	واتافيا الداء	واتافيه الداء
١٠	٦	إذا	أذا	١٠٩	١٦	وذلك أنه	وذلك لأنه
١٧	١٦	ويقالونهم	ويقالونهم	١١٦	١٠	فيما تقدم فيه الخبر	فيما يقدم فيه الخبر
٢٣	٤	في الثالثين	في الثالثين	١٢٤	٨	أن هذه الإرادة	أن هذه الإرادة
٢٥	١١	ولم يجوزوا	ولم يجوزوا	١٢٨	٨	بالتكوين بدل عليه	بالتكوين كما يدل
٢٨	٨	أما تعلقه	أما تعلقه	١٢٨	١٩	بالتابع المتأخر	بالتابع هنا المتأخر
٣٠	٢	وتركها	وتركها	١٢٩	٢	فنسبته كنسبة	فنسبته إليه كنسبة
٣٤	٥	لا أقام	لا أقام	١٣٤	١٣	من أن يكون المكلف	من أن يكون لمكلف
»	٩	سترلنا	سترلنا	١٤٧	٥	ورجعه من الحاجب	ورجعه ابن الحاجب
٣٧	١٠	ثم قال رجل	ثم قال انشد الله	١٥٢	١٣	يمنع الملازمة	يمنع اللازمة
»	١١	أو بلغني الا	أو بلغني الا	١٥٥	٤	واحدة من المرة	واحد من المرة
٤٠	١٥	هرون موسى	هرون من موسى	١٦٠	٤	يقتضى أحدهما	يقتضى تحتمله
٤٢	٦	مسلم عن أم	الترمذي عن أم	١٦٦	١٠	ونهيي	أو نهبي
٤٣	٢٥	يقرأها	يقرأها	١٦٦	١٩	أو بما الاختلاف	وإنما الاختلاف
٤٣	٢٦	أحبه الله	أحبه الله	١٦٩	٢٣	أجله في سقوطه	أجله في سقوطه
٤٧	٥	على ما أفتي به	على ما أفتي به	١٦٩	٢٣	أن يكن آداء	أن يكون آداء
٤٨	١٢	يدنون بذلك	يدنون بذلك	١٧٢	٥	بمطلق أي بفعل	بمطلق أي بفعل
»	١١	فنعول في ذلك	فيقول في ذلك	١٧٢	١١	أخذها أخذها	أخذها أخذها
٥٠	٦	ولا يترجح	فلا يترجح	١٧٤	٤	بين أفراد متمكنه	بين أفراد متمكنه
٥١	٩	من التحريم	من التحريم	١٧٤	٧	بكل واحد منها	بكل واحد منها
٥٣	٤	خمس عشر	خمس عشرة	١٧٦	٧	وإن كان متماثلين	وإن كان متماثلين
٥٨	٣	أون احتمات	وإن احتمات	١٧٦	١٢	ككونه غير قابل	ككونه غير قابل
٦٣	١٢	بأن يجعل	بأن يجعل	١٧٦	١٣	أسقى ماء فلا	أسقى ماء ولا
٧٦	٥	من كثرة	من كثرة	١٧٧	٢	الذي يضاه	الذي يفيد
»	٨	وإن لم يرو	وإن لم يرو	١٨٢	١	فعليه	فعليه
٧٨	١٢	وحكيم بن	وحكيم بن	١٨٦	٤	والمصور بالله	والمصور بالله
٨١	١٤	ومثلوا الغير	ومثلوا الغير	١٨٦	٥	في رواية الظاهرية	في رواية والظاهرية
٨٢	١٠	أو بمعرفة بسبب	أو بمعرفة نسب	١٩١	٥	لما تقدم من أن الدليل	لما تقدم من الدليل
٨٨	١	لأن عصا	لأن عطاء	١٩٨	٦	بحال متعددة	بحال متعددة
»	٨	على أقاله	على أنه قاله	١٩٨	٨	كل مبصر	كل مبصر
٩٢	٥	المعمل المروي	المعمل بالمروي	٢٠٢	٥	من تتبع	من تتبع
»	١١	فهذا أقوى	فهذه أقوى	٢٠٧	٤	لا تقتل الرجل بالمرأة	لا يقتل الرجل الخ
١٠٣	٢	التبديل	تبديل	٢٠٩	٥	وشهد لذلك	ويشهد لذلك
»	٢	والخطأ	والخطأ	٢٢٢	١١	تخصيص الخبر عنه	تخصيص السبب عنه
»	٢	والخطأ	والخطأ	٢٢٢	١٢	بعدم ظهورية الخ	بعدم ظهورية الخ
»	٢	والخطأ	والخطأ	٢٢٦	١	الفرر والجوار	الفرر والجوار
»	٢	والخطأ	والخطأ	٢٢٨	٣	فلا يدخل	فلم يدخل
»	٢	والخطأ	والخطأ	٢٣٩	٢	من الخطأ نفسه	من الخطأ نفسه

الجزء الثاني (ب)

فهرست الخطا والصواب

صواب	خطا	سطر	صحيفة	صواب	خطا	سطر	صحيفة
الا ترا انهم اذا	الاتراهم اذا قصدوا	١٣	٣٨١	مناقضاً للصرف	مناقضاً للصرف	١٨	٢٤٣
اذا قلنا ليس قياساً	اذا قلنا قياساً	١	٣٨٢	الوجه الذي	الوجه الذي	١٦	٢٤٤
والحال فكقوله	والحال فقوله	١٤	»»»	انه قال لو	انه قال لو	٥	٢٤٥
الخطاب ثابتاً	الخطاب ثابت	١٧	٣٩٩	بالضرورة	بالضرورة	»	٢٤٧
لا تقتضى الا الانتفاء	لا تقتضى الانتفاء	٣	٤٠٠	احتجاجه ينى	احتجاجه ينى	١٠	٢٥٥
اما مفهوم ما والا	اما مفهوم والا	٧	٤٠٣	الساعاتى	الساعاتى	٧	٢٥٦
فأثبتنا والجمهور	فأثبتنا والجمهور	٩	»»»	وقوعه	وقوعه	٩	٢٥٨
فيكون القدر	فيكون القدر	١١	٤٠٦	في الاستئنا	في الاستئنا	٤	٢٦٤
مقيداً بغاية	مقيداً بغاية	٨	٤١٢	استعماله	استعماله	١١	٢٦٧
في علمنا لظهور	في علمنا ومن الشبه	١٨	»»»	وهي كونها	وهي كونها	٥	٢٦٩
اطلاقه في البقا ولا				وكما أن	وكما أن	٤	٢٧٣
نعني بالنسخ الارتفاع				بعبارة	بعبارة	١	٢٨١
ماليس بقيد في				هذه شرط	هذه شرط	١٤	»»»
علمنا ومن الشبه الخ				ابن الحاجب وغيره	ابن الحاجب	٢	٢٨٦
بتقدم الأسبق	بتقدم الأسبق	١	٤٢٢	الخ	ما يؤخذ		
احتجوا ثالثاً	احتجوا ثالثاً	٥	٤٣٢	سائر الشروط	سائر الشروط	١٣	٢٩٧
متواتر فاستداروا	متواتر فاستداروا	٩	٤٤٠	ما به الاستغراق	ما به الاستغراق	٣	٣٠٢
عبد الجبار	عبد الجبار	٢	٤٥٨	اموالهم	اموالهم	٢	٣٠٤
بين التبيذ والخمر	بين التبيذ والخمر	»	٦٦٦	على ان المبدل	ان على المتدل	١٣	»»»
داخل في حد الخ	داخل في القياس	١	٤٦٨	يردون الفأوه	يردون الفأوه	١٧	»»»
مأمورون الخ	مأمورون بتميم	٩	٤٧٠	مبيناً بتيبين	مبيناً بتيبين	١١	٣١٠
والشروط الخ	والشروط لانه	٧	٤٩٣	وتقله الأئمة	وتقله الأئمة	١	٣١٢
يؤخران السطران	ان الحكم هو الاصل	٧	٤٩٦	الحاجب عن الأئمة	الاربعة		
الذنان بعد السطر	على كل منهما			حدث بحديث	حدث حديث	١٦	٣١٣
الرابع الى بعد الثالث				اذ قد يمنع	اذا قد يمنع	٨	٣١٧
قسمه لقد سموا تأخير				بالعام والحاصل الخ	لعام بالقياس	»	٣٢٢
لكون الغرض الخ	يكون الغرض منه	١٠	٤٩٧	والشافعية	الشافعية	٤	٣٣٣
فيلزمه الخ	فيلزم القول بوجبه	٦	٥٠٠	تدلة لا تسع	تدلة لا تسع	٤	٣٣٥
فعند نظا فرها	فعند نضا فرها	٨	»»»	لا تسع	لا تسع	١٤	٣٣٧
خزينة كشهادة	خزينة بشهادة	٢	٥٠٤	الصورة المتقدم	الصورة المتقدم	٦	٣٥١
وكان تكون	وكان نكون	٥	٥١٥	لكونه تحصل	لكونه تحصل	١٣	٣٥٧
والهندي	ابن الحاجب الهندي	»	»»»	وقال ابو	وقال ابى عبدالله	٤	٣٥٨
فيجوز ان تكون	فيجوز ان يكون	١٢	»»»	جائز غير واقع	جائز واقع	٥	٣٦٢
الأقوى نفسه	الأقوى بنفسه	٤	٥٣٣	لا نعطي	لا نعطي الامن	٣	٣٦٥
يبين مناسبة	تبين مناسبة	٣	٥٣٥	ديارهم واموالهم	ديارهم واموالهم	١٢	٣٧٠
الوصف للمنفى	الوصف دافعاً	٥	٥٣٧	هذا معناه	هذا معناه	١٦	٣٧١
عند العلم والظن	عند العلم والظن	١٦	٥٣٧	عندى انه موقوف	عندى موقوف	١	٣٧٦
متعددة	متعددة	٢	٥٤٠	والكتابة المجنوة	والكتابة	٨	٣٧٧
والجدود	والجدود	٥	٥٤٠	والجنون	والجنون		
ان يكون	ان تكون	٣	٥٤٣	الحديثان	الحديثين بالاسناد	١٣	٣٧٨
اذلا مانع من	اذلاى من مناسبة	١	٥٤٧	وهو ما كان	وما كان الحكم	٧	٣٨٠
مناسبتهاى الخ	مانع			غير المذكور	غير المذكور	١٤	٣٨٠

﴿ فهرست الخطأ والصواب ﴾ الجزء الثاني

(ج)

صحيفة	سطر	خطا	صواب	صحيفة	سطر	خطا	صواب
٥٤٨	١٠	جواز اجزا	جواز اجراء	٦٣٧	١٩	الدليل المنقطع	الدليل المنقذح
«»»	١٦	حجة وحده	حجة وحده	٦٤٥	١٢	فاذ جاز	فاذا جاز
٥٥١	٢	اثباته بالدليل	اثباته من الدليل	٦٤٦	٦	جواز خطابه	جواز خطاه
٥٥٢	١١	لا ينقل الظهور مكان	لا يفتي الظهور فكان	٦٥١	١	وجوابها	وجوابها
٥٥٣	٦	هو ونظيره	هو او نظيره	٦٦٠	١٥	او ترك استقصاء	او ترك استقصاء
٥٦٢	٨	وان شبهه	وان اشبهه	٦٦١	٧	والتكليف	والتكليف
٥٧٣	٧	للانزجار	للانزجار	٦٦٤	١٢	اذا اتصل	اذا اتصل
»»»	١٢	وهذان	وهذان	٦٦٩	٥	من لا يجبر لاعن	من يجبر لاعن
٥٨٦	٤	بيان يرد	بيان ما يرد	٦٧٣	٥	مضغفة لتصريحه	مضغفة او متأولة الخ
٥٩١	١١	لمنع	كمنع	٦٧٤	٩	فاذا جاز	فاذا جاز
»»»	»»	او عليتها	او عليتها	٦٧٥	٦	وكان عدم	فكان عدم
		والمعارضة	او المعارضة	٦٧٥	١	خفاؤها	خفاؤها
٥٩٢	٦	ولانه الخبر	ولانه يجبر	٦٧٥	١٤	وحاصل الجواب	وحاصل الجواب
٥٩٥	١٢	والجوب	والجواب	٧٧٥	١٥	عن الشبه	عن الشبهة
٥٩٧	٨	اثبات	اثبات	٦٧٦	٤	كفروا	اكفروا
٦٠٢	١	بالرفع على	بالرفع عطف على	٦٧٨	١٢	يجوز	يجوز
٦٠٣	٤	من عدم الاقضاء	من عدم الاقضاء	٦٨٣	١٠	هناك لاهناك	هنا لاهناك
		وعدم الانضباط	وعدم الظهور وعدم	٦٨٨	٤	اي الامارتين	اي احدى الخ
			الانضباط	٦٨٩	٩	جائز اتفاقاً	جائز اتفاقاً
٦٠٥	١٣	بان التحريم	بان تأييد التحريم	٦٩١	٤	من اطراح احدها	من اطراح احدها
٦٠٦	٩	ولا يجلب	ولا يجلب	»»»	٢١	الزيادة لم يخرجها	الزيادة لم يخرجها
٦٠٩	٧	يغتمون	يغتمون	٦٩٣	١٥	تقدم	تقدم
٦١٣	٦	الزماً	الزاماً	٦٩٤	١٢	بالغاء	بالغاء
٦١٤	٩	بالطواعة	بالطواعة	٦٩٥	١٩	وكما ضبطه	وكما ضبطه
٦١٥	١٠	فكون	فيكون	٦٩٦	٤	عرفته	عرفته
٦١٦	٤	في صور	في صورة	»»»	١٠	لشدة خطره	لشدة خطره
٦١٧	٦	وثانيتها	وثانيتها	٦٩٨	٧	قارب احداً للنقل	قارب حد النقل
٦٢١	١٢	الاكره اوفي	الاكره وفي	»»»	١٤	السبب فانه أقوى	السبب على السبب
٦٢٣	١٤	ابداء	ابتداء	٧٠٤	٤	نظراً الى	نظراً الى
٦٢٤	١	كسح الخلف	كسح الخلف	٧٠٥	١٧	موافقاً	موافقاً
٦٣٤	٢	الا علم شريعته	الاعاء علم شريعته	٧٠٧	١٨	قدم الاقدم والثاني	قدم الاقدم في الاسلام
»»»	٥	انه ان كان	انه كان	٧١٤	٤	ثبت احدها	ثبت احدها

المقصد الرابع

في أمور عامة وهو ابواب ستة
الباب الاول في الاخبار
٣ (فصل ، الخبر صدق)
وكذب ولا قسم له ثالث
عند الجمهور
٥ ذكر حجة الجمهور على انحصار
الخبر في الصدق والكذب
٩ بيان حاصل قول لوالد المؤلف
في الصدق والكذب ، وعن
اثبت الواسطة المؤيد بالله وعة
مذهب آخر أشار اليه
الجمهور في الحاشية
١٠ تقسيم الخبر الى معلوم الصدق
ومعلوم الكذب وما لم يعلم
فيه ايها ، فصل والمعلوم
صدقه الخ
١١ والمختلف فيه من معلوم
الصدق ستة الاول المخفوف
بالترائ الخ
١٤ الكلام على ان العلم الحاصل
من التواتر ضروري ونظري
وبيان المختار
١٥ بيان شرط التواتر من بلوغ
المخبرين عدداً الخ
١٦ ذكر الخلاف في اقل
عدد التواتر
١٨ ذكر ما هو الصحيح في
مقدار عدد التواتر من
اختلافه باختلاف الخبر الخ
١٩ ذكر الشروط الفاسدة
في التواتر من الاسلام
والعدالة الخ
٢٢ الكلام في التواتر المعنوي
كشجاعة علي عليه السلام الخ
٢٧ فصل والمعلوم كذبه ما كذبه
التزليل الخ

٣٠ الكلام على حديث الغدير
وذكر شيء من طرقه
٤٠ حديث المنزلة وبيان
شيء من طرقه
٤٢ الكلام على نحو حديثي
الغدير والمنزلة وبيان طرقها
٤٥ مسألة ولا شك ان
الكذب على الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم معلوم الوقوع
٤٦ بيان اسباب الكذب على
الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم
٤٨ الكلام على مذهب قوم من
الكرامية في جواز الوضع
في الحديث
٥٠ فصل وما لا يعلم صدقه
ولا كذبه الخ ، مسألة التعبد
بخبير العدل جائز عقلاً
٥١ ذكر الخلاف في وقوع
التعبد بخبير العدل هل هو
واقع سمعاً أو سمعاً وعقلاً الخ
٥٢ الاحتجاج على وقوع التعبد
بخبير العدل
٥٣ الكلام على ان استحلاف
علي عليه السلام الراوي انما
هو للاحتياط
٥٧ فصل وشرائط التعبد
بخبير العدل واجبة الى الخبر
والخبر والخبر عنه ، فما
يرجع الى الخبر التكليف
٥٨ المراهق كالمكاف عند المؤيد بالله
٦٠ وما يرجع الى الخبر أيضاً
العدالة ، بيان معناها
لغة واصطلاحاً

٦٢ مسألة ويثبت الجرح
والتعديل بواحد في الرواية
دون الشهادة الخ
٦٣ الكلام في انه هل يجب ذكر
سبب الجرح والتعديل الخ
٦٦ مسألة والجرح والتعديل
انما يقبلان من عدل وذكر
خاتمة مفيدة لها تعلق
بالجرح والتعديل
٦٧ بيان مراتب التعديل
٦٩ الكلام في رواية كافر
التأويل وفاسقه
٧١ الكلام في انه هل الكفر
والفسق سلب اهلية أو
مظنة تهمة الخ
٧٣ مسألة اختلف في عدالة
الصحاب على اربعة اقوال
٧٨ وطريق معرفة الصحابي
التواتر أو الأحاد من غيره
أو منه على المختار
٨٠ لا يشترط في الراوي حرية
أو ذكورة الخ
٨٣ مسألة الفاظ الصحابي
درجات متفاوتة قوة وضعفاً
اعلاها الخ
٨٨ مسألة رواية غير الصحابي
لها مراتب في القوة أيضاً
المرتبة الاولى لسامعه من
الشيخ
٩٣ الكلام في انواع الاجازة
٩٤ ذكر الخلاف في قبول المرسل
وبيان حجة كل
١٠٠ بيان انواع من المرسل
كالمقطع والمعلق والمعضل

١٠١ بيان اقسام التدليس عند
المحدثين
١٠٢ ذكر الخلاف في الرواية
بالمعنى وبيان المختار
١٠٤ مسألة في نسيان الاصل
رواية الفرع بلا تكذيب
١٠٥ مسألة زيادة احد الرواة
مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقاً
١٠٧ مسألة يرد مخالف القطعي
ان لم يقبل التأويل
١٠٩ ذكر الخلاف في خبر الواحد
فما تم به البلوى عملاً
١١١ الخلاف في اخبار الآحاد اذا
وردت فيما يوجب حداً أو
قصاصاً أو مقداراً وهي
مقبولة عند الاكثر
١١٢ الكلام على تعارض الخبر
والقياس وبيان اقسام
التعارض بينهما
١١٧ الباب الثاني من ابواب
المقصد الرابع في الاوامر
والنواهي ، فصل لفظ الامر
حقيقة الخ
١٢١ مسألة اختلف في الامر هل
له بكونه امراً صفة زائدة
يتميز بها عن غيره من
التعديد الخ
١٣١ بيان ما هو الحق في تمييز
الامر من ان الوضع كاف فيه
١٣٢ مسألة ورد الامر في ستة
عشر معنى
١٣٨ بيان المختار في صيغة الامر
ومن انها حقيقة في الوجوب
لغة وشرعاً وذكر الخلاف
في ذلك وحجة كل

٢٤٣ مسألة الاكثر ان المتكلم داخل في عموم خطابه	٢٢٥ الخلاف في حكاية الصحابي حالاً بمثل ، نهى عن يعم القروء المختار انه يعم	١٨٠ حكم النهي الدوام والتكرار والقور	١٤٦ الكلام على ان الامر بعد الحظر للوجوب وبيان الخلاف في ذلك وحجة كل
٢٤٤ مسألة ماورد على لسانه صلى الله عليه وآله وسلم مما يتناول لغة كعبادي يشمل على الاصح	٢٢٦ مسألة اختلف في فعل المساواة مثل «لا يستوى» هل يعم ام لا	١٨٣ مسألة النهي يدل على الفساد شرعاً لا لغة في العبادات والمعاملات	١٤٩ مسألة الامر المطلق قيل للمرة وقيل للتكرار الخ
٢٤٦ الكلام على خطاب المشافهة الوارد في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم والاكثر انه يخص الحاضرين ولا يعم من بعدم الابدليل	٢٢٩ مسألة المقتضي لا عموم له في مقتضيات	١٨٩ الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد باستدلال السلف عليه بالنهي في الرويات وغيرها	١٥٦ مسألة الامر المعاق على علة يتكرر بتكررها اتفاقاً وعلى شرط أو صفة كالمطلق
٢٤٩ الكلام على العام اذا خص هل هو مجاز في الباقي او حقيقة وفيه مذاهب كثيرة	٢٣٠ خلاف في مثل لا اكلت وان اكلت والجمهور على انه عام في مفعولاته	١٩٤ الباب الثالث من المقصد الرابع في العموم والخصوص	١٥٧ مسألة قيل وهو أي الامر المطلق للقور وقيل للتراخي الخ
٢٥٦ ذكر الخلاف في العام المخصص بمعين هل يصح الاحتجاج بهم التخصيص والمختار انه حجة	٢٣٢ مسألة الاكثر لا عموم لمثل صلى داخل الكعبة وكان يجمع في اقسامها	١٩٠ العموم توصف به الالفاظ حقيقة والمعاني كذلك كعم المطر الخ	١٦٣ مسألة هل الامر بالشيء المعين نهى عن ضده أو يدل عليه اولا الخ
٢٦٠ مسألة يختار أئمتنا والجمهور أنه لا يجوز العمل بالعام قبل ظن عدم التخصيص	٢٣٤ الكلام على تعليق الشارع حكماً على علة منصوصة هل يعم ايها وجدت العلة ام لا	١٩٩ الكلام على صيغ العموم وذكر الخلاف فيها	١٦٤ كلام في ان الخلاف في النهي هل هو عين الامر بالضد أو يدل عليه اولا كخلاف في الامر
٢٦١ فصل ، التخصيص قصر العام على بعض افراده	٢٣٥ خلاف في عموم المفهوم والجمهور على اثباته خلافاً للغزالي	٢١٤ الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافاً للجبائي والحاكم	١٦٩ مسألة ذهب أئمتنا وجمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان القضاء بامر جديد
٢٦٢ مسألة ، ذهب اكثر القائلين بالعموم الى أن تخصيصه جائز خبراً كان العام أو انشاء خلافاً لشذوذ	٢٣٦ الخطاب الخاص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يتناول الامة الا بدليل خارجي عند الاكثر	٢١٥ الجمهور ان اقل الجمع ثلاثة للتباعد	١٧٠ مسألة قال الجمهور ليس الأمر بالامر بالشيء أسراً به وذكر حجة هذا القول
٢٦٤ الكلام على الخلاف في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص والمختار الذي عليه الاكثر أنه يجوز ما بقي قدر غير محصور	٢٣٨ خلاف في خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لواحد كالاول	٢١٦ وقيل ان اقل الجمع اثنان وهو مروى عن مالك واكثر اهل الظاهر والباقلاني واحد قولى المؤيد بالله	١٧٢ مسألة اذا امر بطلق فالمطلوب الممكن المطابق لماهية وتقييم الماهية بالاعتبار الى ثلاثة اقسام
٢٦٨ مسائل المتصل ، مسألة الاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع	٢٤٠ الموضوع للمذكرين صيغة كالمساكين لا تدخل فيه النساء ظاهراً عند الاكثر خلافاً للحنابلة وبعض الحنفية الخ	٢١٨ مسألة الاكثر ان مثل «خذ من اموالهم صدقة» عام في كل نوع لانه جمع مضاف	١٧٦ الكلام على تعاقب الامرين وبيان الاقسام في ذلك
	٢٤٢ خلاف في خطاب الشارع بما يتناول العبد لغة هل يعمهم ام لا	٢١٩ مسألة في بيان حكم الخطاب الوارد على سبب سؤال الا كان أو غيره	١٧٧ الكلام على معاني النهي الحقيقي منها والمجازي
		٢٢١ ورود العام على سبب خاص لا يمنع عمومهما كما في بشر بضاعة وآيات السرقة الخ	١٧٩ كلام في انه لا أثر لتقديم الايجاب في حمل النهي على خلاف التحريم الذي هو المعنى الحقيقي له
		٢٢٤ خلاف في اللفظ العام اذا قصد به المدح أو الذم والمختار ان ذلك غير قاذح في العموم	

٣٥١ لا إجمال عند اصحابنا والمالكية والشافعية في نحو امسحوا برؤسكم لظهور التعميم أو مطلق المسح	٣٢١ ويجوز تخصيص العام بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم مع تكامل شروطه عند الاكثرين	٣٠٠ الكلام على تعدد الاستثناء فذهب البصريين والكسائي وهو المختار أن كل نال من متلوه الخ	٢٦٩ الكلام على الخلاف في كون الاستثناء في المنقطع حقيقة أو مجازاً
٣٥٧ فصل في البيان والمبين، البيان يقال على الفعل تارة وأخرى على الدليل الخ	٣٢٢ ويجوز التخصيص بالقياس عند اثبتنا والجمهور	٣٠١ وعلى المختار وهو أن كل نال من متلوه فكل وتر منفي وكل شفع مثبت من الموجب والعكس من غيره	٢٧١ مسألة ، اختلاف في دلالة الاستثناء المتصل فقيل المستثنى غير داخل الخ
٣٦٠ الكلام فيما إذا ورد بعد الجمل قول وفعل متفقان ، فالمتقدم البيان الخ	٣٢٤ الكلام على ما عدا من التخصصات المنفصلة وليس منها على المختار ، فمنها مذاهب الصحابة الخ	٣٠٢ الكلام على التخصيص بالغاية كأعموا الصيام الى الليل	٢٧٩ مسألة ، الاستثناء شرطه الاتصال والا لما استقر عقد ولا إيقاع خلافاً لما يروي عن ابن عباس
٣٦٢ لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة عند طامة المسلمين خلافاً للقائل بجواز التكليف بما لا يطاق	٣٢٥ لا يخصص بالعادة لعدم حجتها وهو مذهب الاكثرين خلافاً للحنفية	٣٠٥ الكلام على التخصيص بالشرط نحو فكاتبوم الآية	٢٨٢ ومن شروط الاستثناء علم الاستعراق
٣٦٨ الباب الخامس من المقصد الرابع في مفهومات الخطاب والمنطوق الخ	٣٢٦ لا يكون تخصيصاً الخ	٣٠٧ الكلام على التخصيص بالصفة وبدل البعض	٢٨٣ تنبيه ، قال بعض العلماء الخالف في استثناء الاكثر لا يخالف في الحكم وإنما خلافة في استعمال العرب ذلك
٣٦٩ شروع المؤلف في تقسيم المنطوق الى صريح ونص وظاهر وغيرها	٣٢٧ لا يخصص العام بتقدير يخصص في المصطوف مثل لا يقتل مؤمن بكافر الخ	٣٠٨ مسائل المنفصل ، مسألة يجوز التخصيص بالعقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء	٢٨٤ الكلام على الحديث القدسي الذي ، رواه مسلم كلسم جائع الا من اطعمته الخ
٣٧٣ تقسيم المؤلف الى قريب وبعيد ومتعدد	٣٣٤ الكلام في بناء العام على الخاص وبيان الاقسام والخلاف في ذلك	٣٠٩ الكلام على اتفاق الامة لا فرقة لا يوجب لهم أنه يجوز تخصيص الكتاب به	٢٨٥ الكلام على الاستثناء الوارد بعد امور متعددة هل يكون من الجميع أو من الاخير فقط
٣٧٩ الكلام على المفهوم	٣٣٩ الكلام على المطلق والمقيد فالطلق الدال على شائع الخ	٣١١ يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة إتفاقاً وفي الظنية اقوال	٢٩٥ مسألة ، وهو أي الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس عند اصحابنا والشافعية والجهم الغفير خلافاً للحنفية
٣٨٢ الكلام على اقسام مفهوم الموافقة الى قطعي وظني وبيان مفهوم المخالفة	٣٤١ الكلام على اتحاد المطلق والمقيد في السبب والحكم واختلافهما في ذلك	٣١٥ يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع إجماعاً كآية القذف	٢٩٧ احتجاج الحنفية بلا صلاة الا بوضوء والجواب عنه
٣٨٣ الكلام على شرط العمل بمفهوم المخالفة عند معتبريه	٣٤٤ الباب الرابع من المقصد الرابع في الجمل والمبين الجمل مادالته غير واضحة الخ	٣١٦ مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة عند الجمهور	٢٩٩ واعلم أن المشهور من كلام غير الحنفية وقوع الاتفاق على أن الاستثناء من الاثبات نفي وإنما الخلاف في عكسه
٣٨٧ شروع في ذكر الخلاف في العمل بمفهوم المخالفة في اقسامه كلها وبيان المعمول به منها عند الاكثر	٣٤٧ مسألة في ذكر اشياء عدت من الجمل وليست منه ، لا إجمال في نحو حرمت عليكم الميتة ، احلت لكم بهيمة الانعام الخ	٣١٨ مسألة يجوز التخصيص بالمفهوم عند معتبره	
٣٨٩ المختار في مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد ، العمل بشرطه وذكر حجتين على ذلك		٣١٩ يجوز التخصيص للعموم بفعله صلى الله عليه وآله وسلم عند الجمهور خلافاً للكرخي وابن برهان	

٣٩٤ بحث في قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه مسلم لأن يتلى مجوف أحدكم قيصاً خيراً له الخ	٤٣٠ ذكر الخلاف في جواز نسخ الحكم بأقل منه	٥٠٠ قاعدة كل موضع يستدل فيه باتفاق الطرفين يتأتى للخصم دعوى أنه قياس مركب	المقصد الخامس
٣٩٨ ذكر حجة النافين للعمل بجميع المفاهيم والرد لها	٤٣٢ مسألة ويجوز وقوع النسخ في القرآن حكماً وتلاوة أو أحدهما	٥٠٣ ومن شروط حكم الاصل أن لا يكون معدولاً به عن متن القياس كما لا يعقل معناه	٤٦٦ الكلام في قياس العكس ودفع الايراد به على حد القياس لعدم المشاركة فيه في العلة
٤٠٠ كلام للجويني أنه صار الى مفهوم اللقب طوائف من الشافعية وعزي العمل به الى احمد ومالك وداود وغيرهم	٤٣٦ مسألة ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والأحاد كل بمثله اتفاقاً	٥٠٧ مسألة ومن شروط الفرع مشاركة الاصل في عين العلة أو جنسها الخ	٤٦٨ مسألة في التعبد بالقياس، اقوال فيها الوجوب عقلاً وسمماً الخ
٤٠٢ مسألة ومفهوم الحصر مثل ما العالم الا يزيد الخ	٤٣٨ الجمهور من أئمة الزيدية وغيرهم على جواز نسخ القرآن بالمتواتر من السنة	٥١١ الكلام على شروط العلة وهي شرعية الخ	٤٨٠ إحتج الموجب عقلاً بأنه لولا القياس لخلت وقائع عن الاحكام ورد الخ
٤٠٦ الباب السادس من المقصد الرابع في مباحث النسخ والنسخ	٤٣٩ بيان احتجاج من يشترط البديل في النسخ بقوله تعالى «نأت بغير منها» والجواب عن ذلك	٥٢٠ والمختار وفقاً للجمهور أنه يجوز كون العلة عدمية لصحة تعليل الضرب بالتقاء الامتنال	٤٨٠ مسألة والنص على العلة غير كاف في التعبد به لجواز كونه مجرد الاتقياد
٤٠٩ مسألة النسخ جائز عقلاً عند جميع أهل الشرائع ونفاه الخ	٤٤١ مسألة في بيان أن الاجماع عند الجمهور لا ينسخ ولا ينسخ	٥٢٥ الخلاف في اشتراط اطراد العلة وفيه اقوال	٤٨٢ مسألة ينقسم القياس باعتبار مدركه الى عقلي وشرعي وصحيحي وفاسد
٤١٠ امثلة لوقوع النسخ في شرعنا وغيره	٤٤٥ مسألة في نسخ الحكم الثابت بالقياس، اقوال، مذهب ائمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين المنع	٥٣٦ لا يضر العلة عند الجمهور نقض بعض أوصافها بأن يوجد ذلك البعض من دون حكم	٤٨٥ مسألة والقياس يجري عند اصحابنا والشافعي واحمد ابن حنبل واكثر الناس في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية
٤١٤ المختار عند ائمتنا والمعتزلة أنه يمنع النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ خلافاً لجمهور الاشعرية وبعض الفقهاء	٤٥١ مسألة فيما يتعلق بنسخ مفهوم الموافقة، وفي ذلك اقوال وتفصيل	٥٣٨ الكلام على جواز تعدد الملل وفيه اقوال وقديين المؤلف حجة كل وما قيل عليها	٤٨٨ القياس يجري ايضاً في الاسباب عند الجمهور خلافاً للحنفية
٤١٦ تمسك المخالف بقصة ابراهيم عليه السلام وتوجيه اصحابنا لذلك بوجوه	٤٥٥ ذكر الخلاف في بقاء حكم القرع مع نسخ اصله، الاكثر على امتناعه خلافاً لبعض الحنفية	٥٤٦ مسألة ويجوز تعليل حكيم شرعيين بعله واحدة أمارة اتفاقاً الخ	٤٩٣ ولا يجري القياس في كل فرد من افراد الاحكام الشرعية عند اكثر الناس خلافاً للشذوذ، دلوا كل حكم صالح لأن يثبت بالقياس
٤١٩ ويعرف النسخ ويتميز من المنسوخ اما بعلم تأخره او ظنه الخ	٤٥٦ مسألة زيادة صلاة سادسة ليست نسخاً عند الجمهور خلافاً لما يحكى عن بعض العراقيين من الحنفية	٥٥١ فصل في طرق العلة ويعبر عنها بمسالك العلة منها الاجماع ومنها النص وهو صريح ومراتبه اربع	٤٩٧ مسألة من شروط حكم الاصل شرعيته وفروعته الخ
٤٢٢ الكلام على الخلاف في جواز النسخ لما قيد بالتأيد	٤٦١ ذكر الخلاف في النسخ ورفع بعض العبادة كشرط اوشطر والمرفوع منسوخ اتفاقاً انما الخلاف في اعاده	٥٥٣ الكلام على غير الصريح من تنبيه النص على العلة وإيمائه اليها	

٥٥٤ بحث مفيد في تحقيق المناط وتنقيحه وتخرجه	٥٧٩ الكلام على أن في ملائم المرسل أقوال ونسب العمل به إلى اثمتنا والجمهور وأما الغريب منه والملغى فردودان إتفاقاً	٥٩٢ النوع الأول ما يتعلق بالأفهام وهو صنف واحد ليس إلا ، وهو سؤال الاستفسار	٦٠٥ رابعها القدرح في الافضاء إلى المقصود بالحكم
٥٥٦ وإعلم أنه لا تنافي في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الأيعاء	٥٨٢ ومن طرق العلة الشبه وهو واسطة بين المناسب الطردى ، وعرف بالمناسب بالتبع ، وبما يوم المناسبة	٥٩٣ النوع الثانى من الاعتراضات وهو الكائن باعتبار كون المدعى خلا للقياس وهو صنفان فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص	٦٠٦ خامسها القدرح في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة أو مساوية
٥٦٠ ومن طرق العلة السبر والتقسيم	٥٨٣ الشبه وحده حجة عند الجمهور كالمناسب وقيل مردود كالطرد	٥٩٥ الصنف الثانى من النوع الأول فساد الوضع وهو اعتبار الجامع بنص أو أجماع في تقيض الحكم	٦٠٦ سادسها وسابعها عدم ظهوره وانضباطه
٥٦٤ فائدة، علة حرمة الرابا المال أو الاقتيات الخ لا يصلح مطلق المال الخ	٥٨٤ ومن طرق العلة الدوران وهو عند الجمهور يقيد الظن وقيل القطع الخ	٥٩٦ النوع الثالث وهو الوارد على حكم الاصل وهو صنفان أو لها منع حكم الاصل وحاصل منع حكم الاصل طلب دليله	٦٠٧ ثامنها النقض وقد عرفته
٥٦٥ دليل العمل، مسلك السبر وما بعده أنه لا بد لكل حكم من علة	٥٨٧ فصل الاعتراضات أصلها كلها ثلاثة أمور المناقضة وهي منع مقدمة الدليل والنقض وهو منع الدليل بشاهد على المنوعية والمعارضة وهي إقامة الدليل على خلاف مدعى المستدل	٥٩٨ وثانى صنفى النوع الثالث التقسيم وهو منع أحد محتملى اللفظ	٦٠٩ تاسعها الكسر وهو نقض الحكمة
٥٦٦ المسلك الرابع المناسبة وتسمى الإخالة	٥٩١ لما كان تمام الاستدلال بالقياس وغيره يفهم ما يقوله المستدل وذلك التفهيم بست مقدمات مذكورة أو مقدرة، دنوا لذلك	٥٩٩ النوع الرابع من الاعتراضات وهو الوارد على المقدمة القائلة وعلته كذا وهو عشرة أصناف	٦١٠ طاسرها المعارضة في الاصل بما يصلح للعلية مستقلاً أو قيداً
٥٦٨ المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط الخ	٥٩٩ سبعة أنواع من الاعتراضات	٥٩٩ أولها منع وجود العلة في الاصل ثانياً منع عليها ثالثاً عدم التأثير وهو إبداء ان الوصف أو جزءاً منه لا أثر له في إثبات الحكم وهو أقسام أربعة	٦١٨ النوع الخامس ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع إما بمنسج وجودها أو معارضتها أو دفع مسالوتها
٥٧٠ الكلام على أقسام المناسب باعتبار المقصود من شرع الحكم والافضاء اليه واعتبار الشارع للوصف إلى ثلاثة أقسام ولكل قسم تقسيم	٥٧٣ التقسيم الثانى وهو الحاصل باعتبار افضاء الحكم إلى المقصود من شرعه فديكون يقيناً كالبيع لأجل وظناً كالقصاص للأزجار الخ	٥٩٩ ثانياً ما يقتضى خلاف الحكم ويثبتته المعارض بأى مسلك شاء	٦١٨ أصناف النوع الخامس خمسة أولاً منع وجود العلة في الفرع
٥٧٠ القسم الأول ينقسم إلى ضرورى ومكمل له وحاجي ومكمل له وتحسينى	٥٧٥ التقسيم الثالث وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع للوصف فهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل	٦١٩ ثانياً المعارضة في الفرع بما يقتضى خلاف الحكم ويثبتته المعارض بأى مسلك شاء	٦١٨ خمسة أولاً منع وجود العلة في الفرع
٥٧٣ التقسيم الثانى وهو الحاصل باعتبار افضاء الحكم إلى المقصود من شرعه فديكون يقيناً كالبيع لأجل وظناً كالقصاص للأزجار الخ	٥٧٦ المرسل ينقسم إلى ثلاثة أقسام ملائم وغريب وملغى	٦٢٠ ثالثاً الفرق وهو إبداء خصوصيته في الاصل هي شرط أو في الفرع هي مانع رابعاً اختلاف الضابط في الاصل والفرع	٦١٨ خمسة أولاً منع وجود العلة في الفرع
٥٧٥ التقسيم الثالث وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع للوصف فهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى مؤثر وملائم وغريب ومرسل	٥٧٦ المرسل ينقسم إلى ثلاثة أقسام ملائم وغريب وملغى	٦٢٠ ثالثاً الفرق وهو إبداء خصوصيته في الاصل هي شرط أو في الفرع هي مانع رابعاً اختلاف الضابط في الاصل والفرع	٦٢٢ خامسها اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع
٥٧٦ المرسل ينقسم إلى ثلاثة أقسام ملائم وغريب وملغى	٥٧٦ المرسل ينقسم إلى ثلاثة أقسام ملائم وغريب وملغى	٦٢٠ ثالثاً الفرق وهو إبداء خصوصيته في الاصل هي شرط أو في الفرع هي مانع رابعاً اختلاف الضابط في الاصل والفرع	٦٢٣ النوع السادس هو الوارد على قوله فيوجد الحكم في الفرع وهو صنفان

٦٢٣ أولهما مخالفة حكم الأصل والفرع ، ثانيهما القلب وحاصله دعوى استلزام الوصف خلاف المدعى

٦٢٤ النسوع السابع من الاعتراضات ما يرد على قول المعلن وذلك هو المطلوب وهو القول بالموجب ، وحاصله تسليم المدلول مع بقاء النزاع

٦٢٥ ولما فرغ من الأدلة الأربعة وما يرد عليها شرع في غيرها مما يتمسك به بعض وينفيه آخرون

٦٣٠ فصل الاستصحاب بقاء التمسك بالدليل حتى يرد ما يغيره كاستصحاب البراءة والملك والنكاح والطلاق

٦٣٠ وهو معمول به عند الأكثر من أصحابنا والشافعية خلافاً للمعتزلة وجهود الحنفية

٦٣١ حجة المانعين من العمل بالاستصحاب انحصار أدلة الشرع في الأربعة واجيب بأن ذلك في ابتداء الحكم لا في بقاءه

٦٣٢ فصل اختلف في تعبدته صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة بشرع على ثلاثة أقوال الثبوت والنفي والوقف

٦٣٣ المختار أنه متعبد بما ثبت له من الثرائع

٦٣٧ فصل الاستحسان يختلف في تحقيق معناه وكونه دليلاً معمولاً به فقال به بعض أصحابنا والحنفية والحنابلة وانكروه غيرهم

٦٣٨ الأقوال التي قيلت في الاستحسان تنفي تحقق استحسان يختلف فيه لجوعها إلى الترجيح بين الأدلة الشرعية وهو متفق عليه

المقصد السادس

٦٣٩ في الاجتهاد والاستفتاء ، الاجتهاد في الشرع استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن حكم شرعي

٦٤٠ مسألة شرطه في المجتهد المطلق العلم بما يتم له به نسبة الأحكام إلى الله تعالى من أصول الدين ومدارك الأحكام من الكتاب والسنة والاجماع الخ

٦٤٣ مسألة لا خلاف أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجوز له الاجتهاد في الآراء الدنيوية والحروب واختلف في تعبدته بالاجتهاد في الشرعية على قولين الجواز والمنع

٦٤٤ احتج القائلون بوقوع تعبدته صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد بقوله تعالى عفى الله عنك الخ وبقوله لو استقبلت من أمرى الحديث

٦٤٤ احتج القائلون بعدم الوقوع بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ورد بتخصيصه بما بلغ

٦٤٥ القائلون بوقوع الاجتهاد منه صلى الله عليه وآله وسلم فريقان فريق لم يجوز عليه الخطأ وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينه

٦٤٦ مسألة اختلف في جواز الاجتهاد من الصحابة في عصره عليه الصلاة والسلام على أقوال الجواز والمنع الخ

٦٤٩ مسألة اجمع المسلمون على أن المصيب في العقلية واحد ، ويخالف الضروري ديناً كوجوب الصلاة وتحريم الزنا والحرق كافر

٦٥٠ وإلا يكن مخالفاً لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره من القطعيات فآثم أن قصر لا كافر

٦٥١ أما الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية فقبل كل مجتهد مصيب وهو قول المؤيد بالله وإبي طالب والمنصور بالله والامام يحيى والاشعري والباقلاني وغيرهم والجمهور قائلون بوحدة الحق وبه قال والد المؤلف واختاره المؤلف عليه السلام

٦٥٣ احتج القائلون بوحدة الحق بوجوه عقلية وتقليدية ، أما العقلية فنها أن الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه

٦٥٨ واحتجوا أيضاً بأنه يلزم على القول بعدم وحدة الحق أن يكون المجتهد مبتدئاً شرعاً وناسخاً وأيضاً اجمع الصحابة على التخطئة كما في القول الخ

٦٦٠ تنبيه ، اجر الخطي على بذل الوسع الخ

٦٦١ الكلام على حجة القائلين بتصويب الكل من المجتهدين والرد لها

٦٦٢ مسألة اختلف في نقض الحكم أن لم يخالف قطعاً أما إذا خالف قطعاً نقض بالاتفاق

٦٦٣ حكم المجتهد بخلاف اجتهاده باطل

٦٦٤ مسألة لا خلاف في أن المجتهد ممنوع عن التقليد إذا اجتهد فأداه اجتهاده أن حكم

٦٦٥ واختلف في تقليد المجتهد لمجتهد آخر قبل اجتهاده على أقوال ذكر المؤلف عليه السلام منها ستة

٦٦٦ بحث فيما إذا تكررت الواقعة على المجتهد هل يلزمه إعادة النظر ، المختار الذي عليه الجمهور أنها لا تلزمه

٦٦٦ مسألة ذهب جل أصحابنا والمعتزلة والحنابلة إلى أنه يتنوع خلو الرمان عن مجتهد لما أخرجه الحاكم وغيره ، لا تزال طائفة الخ

٦٦٧ وذهب الامام يحيى والاكثرون الى جواز الخلو عن المجتهد لما رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، ان الله لا يقبض العلم الا بطبر	٦٨١ في تقليد المقتول مع وجود الافضل قولان الجواز والمنع	٦٩١ اما الترجيح بحسب السند فيرجح بكثرة الرواة الخ	٧١٦ الكلام في الترجيح بين المنقول والمقول فيرجح المنقول ان كان خاصاً منطوقاً الخ
٦٦٨ مسألة الذي عليه ائمتنا والمعتزلة انه يتمتع تفويض النبي او المجتهد في الحكم بما شاء وفيها اقوال متعددة	٦٨٢ للمقلد ثلاث حالات الاولى أن يظهر له اعلية احد المجتهدين فعليه ان يتبع الاعلم ثم الاورع الخ	٦٩٦ مسألة واما الترجيح بحسب المتن فمنها النهي فالامر فالاباحة	٧١٧ مسألة والترجيح يقع في الحدود السمعية كحدود الاحكام بامور كالصراحة الخ
٦٧٠ استدلال المجيز للتفويض بالحديث المتفق عليه الا الاذخر ، ولولا ان اشق ، وقصة قتيلة وغير ذلك	٦٨٣ الحق أنه يجب اتباع الاحوط من الاقوال ، ونحرم الرخص	٧٠٣ مسألة واما الترجيح بحسب الحكم المدلول فمنها الخطر فالوجوب فالكرامة فالندب فالاباحة الخ	٧١٨ خاتمة ، للترجيح طرق كثيرة فتعذر حصرها وفيما ذكر ارشاد الى ذلك
٦٧٢ الكلام على التقليد وما يتبعه من المقلد والمقلد	٦٨٤ في جواز تقليد الملتزم اقوال الجواز والمنع الخ	٧٠٥ مسألة واما جهات الترجيح بأمر خارج فالموافق للدليل أو الوصي الخ	٧٢٠ المقصد الثامن
٦٧٣ التقليد عند الجمهور ممنوع في العقليات من مسائل الاصول	٦٨٥ مسألة ، التزام مذهب امام واحد اولى عند كثير من متأخري اصحابنا وغيرهم	٧٠٨ مسألة ويرجح الوصف الحقيقي وهو النبوي الظاهر المنضبط الخ	في احكام العقل وهي الخمسة كقضاء الدين والظلم والاحسان الخ
٦٧٤ وقيل بوجوب التقليد في الاصول وهو الظاهر من كلام الشافعي	٦٨٦ الكلام على ما يصير به المقلد ملتزماً وفيه اقوال	٧٠٩ ويرجح الوصف الباعث والمنضبط والظاهر الخ	٧٢٠ مسألة اختلف فيما لا يدرك فيه بخصوصية جهة محسنة أو مقبحة وفيه اقوال ثلاثة مذهب ائمتنا والجمهور الاباحة الخ
٦٧٧ التقليد لازم لغير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية عند الاكثرين خلافاً لمعتزلة بغداد	٦٨٧ بعد الالتزام يحرم الانتقال الى نقصان في الاول	٧١٠ اذا تعارضت المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت مصلحة الدين الخ	٧٢١ مسألة وينقسم حكم العقل الى ضروري ، ونظري ومن الاول وجوب شكر المنعم
٦٧٨ مسألة المفتى الفقيه ولا بد من معرفة علمه وعدالته الخ	٦٨٨ المقصد السابع	٧١٢ يرجح الوصف العام لكافين على الخاص والمثبت على النافي وقد يعكسان	٧٢٢ مسألة ويجب على النافي لحكم عقلي أو شرعي غير ضروري دليل عند الجمهور
٦٧٩ اختلف في جواز اقتناع غير المجتهد بمذهب يجتهد على اربعة اقوال	٦٩٠ مسألة يجب ان يعذر الجمع	٧١٣ يرجح المطرد فقط على المنعكس الخ ويرجح قوي موجب النقص	٧٢٣ تنبيه اختلف في الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل الخ
	٦٩١ الترجيح يكون اما بحسب السند وهو الطريق او بحسب المتن وهو نفس الدليل من امر الخ ، أو بحسب الحكم كالخطأ أو بحسب امر خارج وقد جمع المؤلف كلا منها في مسألة	٧١٤ مسألة واما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل الوصف المعلن به فيرجح الثابت بالاجماع الخ	٧٢٤ كلام في تمام المؤلف بين به مالاقيه المؤلف في أثناء التأليف من العوائق والاشتغال بامور الجهاد وعمل الاتمام انهي والحمد لله رب العالمين